

VIRGINIDAD-FECUNDIDAD: EN TORNO AL SUPPLICIO DE LAS VESTALES

Cándida Martínez López
Universidad de Granada

La virginidad y la castidad han sido consideradas en muchas sociedades como valores esenciales en las mujeres. Las sociedades antiguas mediterráneas llegaron a darles un contenido casi mágico, situándolas en estrecha relación con la fecundidad y el bienestar de las comunidades. Esta relación virginidad-fecundidad, aparentemente contradictoria, aparece, en un primer momento, en los relatos y leyendas sobre sacrificios de vírgenes por el bien de la comunidad, como si su sangre poseyese un poder de fecundidad¹; y más tarde en la función que cumplen las parthenoi, consideradas como dispensadoras de felicidad y bienestar², o en la consagración de vírgenes como sacerdotisas, es decir, como mediadoras entre los mortales y los dioses.

Esta situación, generalizable para el Mediterráneo, adquiere en Roma una forma particular en el culto a la diosa Vesta y en sus sacerdotisas, las Vírgenes Vestales, cuya existencia es expresión particular del panorama descrito, pero en cuya dinámica, en su concepción de la virginidad y castidad, están presentes y se manifiestan las propias condiciones políticas, religiosas e ideológicas romanas.

El sacerdocio de las Vestales ha llamado poderosamente la atención a lo largo de la Historia, y ha sido objeto de diversos estudios³.

No es mi objetivo, pues, investigar sobre las Vestales en cuanto sacerdotisas o como mujeres con un status social relevante. Con el presente trabajo se pretende profundizar sobre algunos mecanismos de la sociedad romana, que posibilitaron el juicio y condena, en su caso, de las Vírgenes Vestales. Con ello se intenta comprobar hasta qué punto las funciones sociales y religiosas que desempeñaban, así como las normas a las que estaban sujetas eran expresión de algunas de las constantes que marcaban la vida de las mujeres de la antigua Roma⁴; hasta qué punto las Vestales constituían, por excelencia, un

1. Estos relatos de vírgenes sacrificadas son abundantes en las leyendas griegas. Entre ellos el más famoso y conocido es el de Ifigenia que aparece como fundadora o primera sacerdotisa de un culto a Artemisa que conllevaba ritos sangrientos. Sobre la interpretación de estos sacrificios ver N. LORAU, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris 1985; P. GRIMAL, «Vierges et virginitè», en *La première fois ou le roman de la virginitè perdue à travers les siècles et les continents*, Paris 1981, pp. 206-212.

2. Sobre el tema ver el reciente trabajo de G. SISSA, *Le corps virginal*, Paris 1987.

3. Entre otros: M. BEARD, «The sexual Status of Vestal Virgins» *J.R.S.*, 70, 1980; A. VON BLUMENTHAL, «Sur römischen Religion der archaischen Zeit I. Zur "captio" der Vestalinnen», *Rh.M.*, 87, 1938; G. GIANNELLI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano: Il sacerdozio di Vesta*, Napoles 1968; V. H. HOMMEL, «Vesta und die frühromische Religion» *A.N.R.W.* I, 2 (1973); F. MÜNZER, «Die römische Vestalinnen bis zur Kaiserzeit» *Philologus*, 1937; S. T. C. WORSFOLD, *The History of de Vestal Virgins of Rome*, Londres 1932.

4. Sobre la vida de las mujeres de la antigua Roma, sus limitaciones jurídicas, políticas y sociales, se ha producido, en los últimos años, una interesante bibliografía. Entre otras: S. B. POMPEROY, *Goddesses, whores, wives and slaves*, New York 1975; E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno*, Roma 1981; J. HALLET, *Fathers and Daughters in Roman society*,

modelo ideal y abstracto en el que toda mujer romana debía reflejarse. Por ello me centro, en particular, en el valor dado por la comunidad romana a la castidad/virginidad, en su función ideológica, religiosa y política, y en las consecuencias que conllevaba su transgresión en el caso de las sacerdotisas de Vesta.

Como es sabido las Vestales, constituidas en un colegio de seis sacerdotisas, gozaron de ciertos privilegios públicos a los que sólo tenían acceso los magistrados, sacerdotes u hombres de una cierta distinción⁵.

Pero, a pesar de esta posición preeminente, la vida de las Vestales se vio sometida a un conjunto de normas estrictas, cuyo no cumplimiento podía acarrearles amargas consecuencias.

Escogidas entre los seis y los diez años debían servir a la diosa (Vesta) por espacio de treinta, tras los cuales quedaban libres, recibían una dote y podían contraer matrimonio. Ahora bien, durante esos treinta años, al margen de otras normas, las Vestales debían acatar una fundamental: mantener la virginidad, es decir, observar la castidad más absoluta.

Hasta tal punto era esa la norma fundamental que su transgresión implicaba la muerte. Las Vestales juzgadas culpables de haber violado su propia castidad eran condenadas a ser sepultadas vivas con un poco de agua y un poco de pan, en un subterráneo, donde nadie podía tener contacto con ellas. Para los romanos si la Vestal hubiese sido inocente Vesta habría salvado a la sacerdotisa enterrada viva. Lógicamente no se salvó nunca ninguna⁶.

Pues bien, a pesar de que el castigo significaba la muerte, no fue fácil mantener la norma a lo largo de los casi mil años de duración del citado colegio⁷, aunque tampoco fueron muy frecuentes las ocasiones en las que se transgredió, o, al menos, en las que hubo constancia o suposición pública.

La mayor parte de los casos se produjeron durante el período republicano, cuando la religión romana alcanza su máximo apogeo. Así la leyenda y la historia del período regio y republicano dan doce nombres de Vestales condenadas por «incesto», además de aquellos otros procesos que acabaron con la absolución de las sacerdotisas. En el Imperio también se produjeron algunos casos durante Domiciano y Caracalla.

Según las noticias que poseemos las condenas se produjeron en las siguientes figuras y años. En el reinado de Tarquino Prisco suele colocarse el primer episodio, el de la Vestal Pinaria⁸. En la primera etapa republicana: Oppia, 483 a.C.⁹; Orbinia, 472 a.C.¹⁰; Minucia, 337 a.C.¹¹; Sextilia, 275 a.C.¹²; Capparonia, 266 a.C.¹³; Tuccia, 228 a.C.¹⁴. Algunas de estas referencias, las más tempranas, por el carácter de las fuentes, pueden situarse en un ambiguo terreno entre lo histórico y lo legendario, aunque dado el carácter supersticioso de la religión romana y la función de las Vestales como garantes del fuego sagrado de la ciudad, es bastante posible la existencia de estos u otros procesos¹⁵.

New Jersey 1984; B. RAWSON (ed.), *The Family in Ancient Rome. New perspectives*, New York 1986; J. F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Bloomington and Indianapolis 1986.

5. Entre esos privilegios destacan el estar libre de *tutela*, hacer testamento, ir precedidas de lictores, el uso del carro, ser enterradas en el *pomerium*, etc. (Gaius 1, 145, citando las XII Tablas, Plut. *Numma* 10, 3; Seneca *Coontr.* 6, 8; Suet. *Tib.* 2; Tac. *Ann.* 12, 42). Sobre los privilegios de las Vestales, su carácter, sacerdocio, historia, etc., ver la bibliografía citada en la nota 3.

6. La descripción completa de la ceremonia ha sido expuesta por distintos escritores antiguos: Plinio, *Ep.* IV, 2, 6ss; Liv. VIII, 155, 8; Plut. *Num.* 8; Festo 333, etc. Sobre el significado de la ceremonia ver A. FRASCHETTI, «La sepoltura delle Vestali a la città». *Du châtiment dans la cité*, Roma 1984, pp. 97-129.

7. El Colegio de las Vestales debió de constituirse en época monárquica. Se cree que fue fundado por Numa, aunque otras tradiciones afirman que ya existía en la antigua Alba. Fue disuelto en el año 394 d.C.

8. Dion. Hal. III, 67, 3.

9. Liv. II, 42, 10; Dion Hal. 89, 3-5.

10. Dion Hal. 8, 40, 1-4.

11. Liv. VIII, 15, 7ss; Oros. III, 9, 5.

12. Liv. Ep. 14; Oros. 44, 28.

13. Oros. 4, 5, 9.

14. Liv. Ep. XX.

15. En el 420 a.C. hay un proceso a Postumia, aunque fue reconocida inocente y absuelta. Liv. IV, 44, 11-12.

La República media y tardía ofrece una mayor información. Contamos con dos momentos en los que las Vestales fueron juzgadas culpables y condenadas a la pena mencionada. El primero se produjo en el año 216 a.C., durante la Segunda Guerra Púnica, tras la derrota de Cannes, y terminó con el suplicio de las Vestales Opimia y Floronia, la primera enterrada viva, según la costumbre, en la puerta Collina, y la segunda se dio ella a sí misma la muerte¹⁶. El segundo tuvo lugar tras los acontecimientos de los Gracos, en el año 114 a.C., en plena afervescencia de las tensiones políticas. Las Vestales Aemilia, Licinia y Marcia fueron acusadas de incesto, y tras numerosos avatares judiciales y políticos fueron finalmente condenadas¹⁷.

En el siglo I a.C. conocemos algunos juicios contra Vestales, entre ellos el de Fabia, hermana de Terencia, la esposa de Cicerón, acusada de incesto con Catilina, en el año 73 a.C.¹⁸. Estos procesos de finales de la República, aunque no terminaron con la condena ni la muerte de las mismas¹⁹, fueron parejos, o dobles, tal vez, de las conjuraciones políticas.

Esta supuesta relación de las Vestales con las intrigas políticas parece no haber afectado su prestigio y funcionalidad. De todos modos es significativa la promulgación de la Lex Papia, en el año 65 a.C., que modificaba el reclutamiento de las Vestales, hasta entonces exclusivo de la aristocracia²⁰.

Ya en la época imperial, en un momento en el que supuestamente existía una cierta laxitud en las costumbres, también se produjeron procesos y condenas. Recordemos el más célebre de ellos, que acabó con la vida de varias Vestales: Varronila y las hermanas Oculatas, en los años 82-83 a.C. y Cornelia, en el 89 a.C.²¹, en la época de Domiciano. En el siglo III, en el 213 d.C., Aurelia Severa, Clodia Laeta, Pomponia Rufina y Cannutia Crescentina recibían el castigo correspondiente por haber perdido su virginidad²².

Tal como antes señalábamos a estas Vestales se les castigó con la muerte por faltar a su deber de castidad, por transgredir la norma básica de su sacerdocio, el mantenimiento de la virginidad. Ahora bien, no aparece en las fuentes como el castigo de un delito, sino como la eliminación de una impureza que hacía peligrar las buenas relaciones con los dioses y provocaba desastres y desgracias para la comunidad. De ahí que en la mayoría de los textos este tipo de transgresión aparezca considerado como un *prodigium*, y como tal necesitado de limpiar, con el ritual apropiado, para establecer la armonía con los dioses²³.

Así pues el delito y expiación de las Vestales se situaría dentro de la teoría romana de contaminación y culpabilidad por un lado y de purificación por otro, elementos que juegan en la dialéctica de lo sagrado un papel fundamental²⁴. El contacto con lo impuro imprimía en el mundo romano una mancha peligrosa y abominable y todos los esfuerzos del hombre debían estar orientados a lavar a los individuos y a la sociedad, a purificarlos mediante una catarsis ritual apropiada.

¿Por qué es considerado el delito de las Vestales como un *prodigium*? Dice J. Gagé que la psicología religiosa romana, sensible en general a los prodigios, estaba particularmente predispuesta a aquellos que parecían probar una falta de las mujeres²⁵, y mucho más en nuestro caso, donde la irreprochable castidad de las Vestales era la más alta defensa religiosa contra los peligros de impureza. Como encargadas de cuidar el fuego sagrado de la ciudad, a cuya perennidad estaba unida la vida misma de la comunidad, y dado que su virginidad era el requisito imprescindible para que los ritos del culto

16. Liv. XXII, 57, 2-6; XXIII, 1-6; Plut. *Fab.* 18, 3.

17. Obseq. 37; Dio.Cas. 26, fr. 87; Plut. *Q.R.* 83; Oros. 5, 15, 20-22; Liv. *per* 63.

18. Plut. *Cat. min.* XIX, 3; Cic. *Cat.* III, §; Salust. *Cat.* 15 y 35.

19. Se utiliza el plural dado que así aparece en autores del momento: Cic. *Cat.* III, 9; *Brutus*, 236.

20. Gell., 1, 12, 11.

21. Sue. *Dom.* 8; Dion Cass. LXXVII, 3; Phl. Apoll. VII, 6; Plin. *Ep.* IV, 2, 6.

22. Dio. LXXVII, 16; Herod. IV, 6, 98. Las tres primeras fueron enterradas vivas, mientras Cannutia se suicidó.

23. Ver T. CORNELL, «Some observations on the crimen incesti» en *Le Delit religieux*, Roma 1981; B. MACBAIN, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruselas 1982.

24. R. BLOCH, «La religión romana», en *Las religiones antiguas*, vol. III, Madrid 1977, p. 230ss.

25. J. GAGE, *Matronalia*, Bruselas 1963, p. 144.

alcanzasen ese cometido, la pérdida de la misma suponía para los romanos un crimen, un sacrilegio²⁶, que despertaba las iras de los dioses y constituía, en sí mismo, un prodigio en el más estricto sentido de la palabra.

Es significativa la unidad fuego sagrado, símbolo de vida, de continuidad, de protección de la ciudad, con la virtud de las mujeres. Pero esto no es algo aislado.

La unión entre castidad y fertilidad y bienestar es una constante en el pensamiento antiguo. No resulta extraña esta unidad en una sociedad, como la que estudiamos, donde el sistema patriarcal alcanza altos grados de perfección; donde el modelo ideal de la condición femenina está establecido por la comunidad masculina, que forma el cuerpo cívico, y, por tanto, es quien determina, de forma oficial, la razón de ser y la función de cada género en la sociedad²⁷.

En estas sociedades las mujeres no deben permitirse la relajación de las normas. A la mujer sólo le cabe o serlo totalmente o no serlo en absoluto. Y esta es la razón por la cual la imagen de la mujer suele aparecer escindida en dos²⁸, la mujer casta y aquella que no lo es. La virginidad en las doncellas y la *pudicitia* en las casadas eran consideradas elementos claves para asegurar el bienestar de la casa, la comunidad o para expiar una situación cuando el mal se ha producido²⁹. Para la religión romana la *pudicitia* de la mujer casada no se reducía a la fidelidad para con el marido, sino también a su modestia en los vestidos, la palabra y el conjunto del comportamiento social. La fecundidad no podía más que confirmar esta reputación. Sin embargo la mujer no casta, la que no se adapta por completo a las normas, y, a veces, la mujer en sí misma, será siempre causante de algún mal, de alguna desgracia para la comunidad. Tenemos ejemplos en la Antigüedad de esta constante, desde «nuestra madre Eva», hasta las referencias ofrecidas por griegos o romanos. Pandora dio suelta a la vejez y al vicio, las calamidades del mundo; Aristóteles achacaba a las mujeres espartanas el decaimiento de su ciudad; Teopompo y Livio insistieron en que las formas de vida de las mujeres etruscas fueron un factor decisivo en la degeneración de Etruria; Juvenal habló de la corrupción de las mujeres romanas como un síntoma de enfermedad de las sociedades, etc.³⁰. En la propia Roma la existencia de cultos diferenciados a Venus Verticordia y a la Fortuna Virilis para *matronas* y para mujeres de mala reputación es expresión oficial de esta división. Se puede por tanto afirmar que en las sociedades antiguas fue una constante unir la virtud y castidad de las mujeres con el bienestar de los pueblos y de los Estados³¹.

En esta dinámica hay que entender el valor dado a la virginidad de las Vestales. Recordemos que se establece un cierto paralelismo con el mantenimiento del fuego sagrado del hogar, cuidado siempre por la doncella de la casa³², o con la función desempeñada por *matronas* y *vírgenes* en ceremonias de expiación o suplicas públicas.

Las Vestales se convertían en su símbolo, en la abstracción del ideal de las mujeres romanas³³. Su virginidad no implicaba la infertilidad, sino que por el contrario conser-

26. Cic. *Iuv.* I, 73; Liv. 2, 42, 11 y 8, 15, 8; Val. Max. 3, 79 y 6, 8, 1.

27. Ver G. LERNER, *The Creation of Patriarchy*, New York 1986; N. LOROUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1984; E. C. WHITMONT, *Retorno de la diosa*, Barcelona 1984.

28. E. FIGES, *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, Madrid 1980, p. 15.

29. Las precauciones de pureza tomadas en el año 207 a.C. con las *matronas* para ofrecer a Juno Regina el sacrificio prescrito por los pontífices, *pureque caste*, son sólo una muestra de ello. L. HALKIN en *Le supplication d'action de graces chez les romains*, Paris 1953, recoge las numerosas ocasiones en las que participaron las *matronas* y *vírgenes* en suplicas.

30. Es un tema que ha pervivido en la ideología moderna y contemporánea. Recordemos, como ejemplo, una frase de Nietzsche en *Mi hermana y yo*, p. 133: «Las mujeres son ángeles y demonios, o ambas cosas a la vez. No desean existir porque son la existencia misma y personifican el principio mismo del bien y del mal».

31. S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 288.

32. P. GRIMAL (ed.), *Histoire mondiale de la femme*, vol I. Paris 1955, pp. 406 ss; S. B. POMEROY, *op. cit.*.

33. No acepta M. Beard en su estudio sobre el estatuto sexual de las Vestales, *op. cit.*, la hipótesis de que la virginidad de las Vestales fuese representativa, de forma generalizada, de la castidad, comparable con la *pudicitia* de las *matronas*. Pero como ella más tarde analiza la relación entre ambas es estrecha, y, de cualquier modo, es incomprensible

vaban, de forma potencial, su maternidad. Para P. Grimal con el sacerdocio de las Vestales la magia de la virginidad, las potencias que residían en su cuerpo, eran captadas para salvaguardar, día a día, a la comunidad³⁴.

Pero la potencia de las Vestales no era sólo captada por el fuego, sino que era aprovechada, a través de otros ritos, en los momentos solemnes de la ciudad. Así entre sus funciones estaban la de hacer dos ofrendas: la *mola salsa*, a base de harina de trigo, que se esparciría sobre las cabezas de las víctimas en los sacrificios, y los productos que se quemaban sobre los altares de los dioses en el curso de los Paralia, la fiesta de los rebaños. No son indiferentes estas ofrendas con el tema que nos ocupa dado que la Roma primitiva estaba formada por campesinos y pastores, y con su participación en estos aditamentos se podría potenciar la fertilidad de ambos aspectos económicos.

Esa relación entre virginidad y fecundidad crea una posición ambigua que resulta esencial. Las Vestales, aunque vírgenes, participaban en los ritos de fertilidad, vestían la *stola* y adornaban sus cabellos con las *vittae* matronales, y participaban en rituales de las matronas. En esta misma línea es significativo que las Vestales dejasen de prestar sus servicios hacía los cuarenta años, edad en la que habrían perdido su potencial capacidad de fecundidad.

Las sacerdotisas recogían en su persona la fuerza y la magia de la virginidad y el honor y la fertilidad de la matrona. Representaban el momento de paso de un estado a otro, de virgen a matrona, de forma pura y permanente. Eran la esencia de la «mujer como bienhechora» por excelencia.

Ahora bien, su castidad tenía connotaciones sobrenaturales, precisamente por la función a que estaban dedicadas, y por ello su delito se convertía en un horroroso *prodigium*, una infracción contra los dioses que envolvía la comunidad, puesto que ellas eran las garantes de la misma. El castigo de la Vestal y su amante no era, pues, parte de un proceso penal completamente, sino más bien la forma regular de la expiación de un prodigio³⁵.

Si comprobamos la actitud seguida con otros prodigios veremos como los niños deformados eran quemados y sus cenizas arrojadas al mar, o como los hermafroditas eran, también, arrojados al mar³⁶. De la misma forma la Vestal era enterrada viva y su acción era acompañada por oraciones y sacrificios piadosos.

Está claro, pues, que la transgresión de la norma de la castidad de las Vestales suponía para los romanos un crimen que despertaba las iras de los dioses y consituía en sí mismo un *prodigium* en el más estricto sentido de la palabra³⁷.

Contamos ya, pues, con dos elementos claves para la comprensión del suplicio: uno, la función atribuida a la virginidad y castidad de las mujeres en las sociedades antiguas, y en particular la romana, y otro, el carácter altamente supersticioso de la sociedad romana, y sus mecanismos religiosos correspondientes que conllevaban la expiación de aquellos elementos que podían, según su parecer, romper la armonía con los dioses.

Existe un tercer factor, íntimamente relacionado con los anteriores, y es la coincidencia de estos prodigios de las Vestales con ciertos momentos de la coyuntura política romana, que ponen de manifiesto como la no castidad o la supuesta no castidad de alguna Vestal era utilizada por el Estado, los grupos en litigio, o alguna corriente para explicar acontecimientos no gratos. Como antes señalábamos los procesos de las Vestales se produjeron en años extremadamente significativos, de profunda tensión para la sociedad romana.

una valoración y actuación sobre las Vestales, sin toda una concepción global sobre la castidad y virginidad de la mujer, como factor de bienestar, en la que cada grupo cumple una función determinada. La Vestal está libre de todo lo malo que puede tener una mujer, pero conserva su potencial fecundidad que es lo más preciado.

34. *Op. cit.*, p. 232.

35. G. WISSOWA, *Arch.f. Religionwissenschaft*. 192; Ver también la opinión de T. CORNELL, *op. cit.*

36. Liv. XXIV, 10, 10; XXVII, II, 4 y 37, 5; XXXIX, 22, 5; Plin. *N.H.* VII, 36; Obseq. 22, 32, 34, 36, 47, 48, 50, 53; Diod. XXXII, 12, 2.

37. Los prodigios eran enviados por los dioses para indicar alguna ofensa que una vez cometida, interrumpía la *pax deorum*. Ver T. Cornell, *op. cit.*

Ya en la temprana República llama la atención las circunstancias de crisis —militar, religiosa, económica, pestes, etc.— que suelen rodearlos. Así con la condena de Oppia, en el 483, en un momento de grave peligro externo con el inicio de la guerra contra Veyes y la rebelión de los volskos, se plantea, ya para esas fechas, que si los dioses no son propicios alguien es responsable, y la culpa recae en la Vestal nombrada.

En circunstancias similares se desarrollaron las restantes condenas citadas. Cabe destacar un grupo de ellas que tuvieron como base las pestes habidas en la ciudad en esas fechas. En tres ocasiones, años 472 a.C., 273 a.C. y 266 a.C., se produjeron terribles pestilencias que atacaban de forma particular a las mujeres embarazadas y a las hembras de los animales, provocando muertes y abortos, poniendo en peligro la propia continuidad de la vida de la ciudad. Es, de nuevo, significativa esa relación entre la falta de la castidad por excelencia, la pérdida de la virginidad, y la desgracia-infecundidad, centrada en este caso en las hembras y su fertilidad.

En otros momentos es la actividad política o militar la que marca el carácter del acontecimiento. Así el caso del 216 a.C., en el que mueren Flornia y Opimia, se sitúa tras la importante derrota de Cannes. Era necesario dar explicaciones de esa calamidad y controlar las lógicas reacciones populares de desesperación y pánico, tanto con estrictas medidas que reducían las manifestaciones públicas de duelo, como a través de una canalización de la superstición y del sentimiento religioso. Para ello se desarrolló una amplia actividad político-religiosa: el senador Fabio Pictor partió a consultar el oráculo de Delfos, se cumplieron ceremonias religiosas e, incluso, fueron resucitados bárbaros ritos de sacrificios humanos³⁸. La canalización de esa superstición se dirigió hacia la responsabilidad de las Vestales, porque se imaginaban que habían contribuido al desastre con su conducta.

En consecuencia, de nuevo, el proceso y suplicio de Vestales en el año 216 a.C. se produjo en medio de un ambiente de crisis política y fuerte superstición.

Uno de los más famosos es el del 114 a.C., que ocurre tras los conflictos con los Gracos. También había habido una importante derrota militar: la destrucción del ejército de Catón en Tracia, derrota que aterrorizó al pueblo que miraba aquello como un terrible portento de los dioses³⁹. Dicen Gruen que la sofisticada y educada aristocracia de la Baja República escondía muy a menudo el hecho de que la superstición permanecía extendida y fuerte y que, por tanto, la muchedumbre seguía, en este tiempo como en los anteriores, preparada para ver las horribles advertencias en acontecimientos inusuales⁴⁰.

Efectivamente en la cumbre del desastre de Catón y teniendo como telón de fondo las tensiones políticas del período⁴¹ apareció un terrible presagio. La hija virgen de un caballero romano fue abatida por un rayo, que le arrebató la vida, rasgó sus vestidos y dejó al descubierto su desnudez. Los adivinos no dudaron sobre el juicio: las Vírgenes Vestales habían violado sus juramentos. El terror y la inquietud religiosa se apoderaron del pueblo romano. Así comenzó uno de los más espectaculares juicios de este momento contra tres Vestales, de las más distinguidas familias romanas, y sus amantes acusados de incesto. En un primer juicio sólo Emilia es considerada culpable mientras que Marcia y Licinia eran absueltas. El escándalo público crecía: los dioses no serían aplacados porque el proceso había sido un obvio encubierto de las grandes familias. Por ello a comienzos del 113 a.C. el tribuno Sexto Peducaeus puso una moción para censurar al Pontifex Maximus y el respectivo colegio de sacerdotes por falso juicio. L. Cassio Lon-

38. J. M. ROLDÁN, *La República Romana*, Madrid 1981, pp. 244-46; E. RAWSON, «Religion and Politics in the Late Second Century B.C. at Rome». *Phoenix*, 78, 1974, p. 200.

39. Los romanos no estaban acostumbrados a derrotas militares en los años recientes.

40. E. GRUEN, *Roman Politics and Criminal Courts. 149-78 B.C.*, pp. 127-129.

41. La crisis política iniciada con los Gracos adquiere peculiar carácter en los años siguientes, con la preeminencia de los Metelos, la sombra de Yugurta y el enfrentamiento de intereses personales y de grupos contrapuestos. Ver H. H. SCULLARD, *From the de Gracchi to Nero*, Londres 1976, pp. 47ss; J. M. ROLDÁN, *op. cit.*, p. 425ss; E. GRUEN, *op. cit.*, p. 127ss.

ginus fue nombrado cabeza de un tribunal especial y las Vestales fueron condenadas ⁴². La conducta de L. C. Longinus fue considerada injustificablemente severa, y, en opinión de Gruen ⁴³, las enemistades personales y políticas de toda una generación previa parece que estuvieron presentes en este juicio. Las implicaciones de este notable acontecimiento agitaron las emociones y violentaron la conciencia del pueblo.

En torno a esta manipulación del terror popular y de la castidad de las Vestales, y sobre su significado político se han esgrimido algunas teorías, desde que estos juicios representaban un esfuerzo de los optimates para desacreditar a los equites por el hecho de que algunos de ellos estuvieron implicados como amantes en el citado juicio (aunque también lo fueron algunos preeminentes miembros de la aristocracia), hasta los que consideran que la acción de L. C. Longinus fue una acción popular contra los patricios ⁴⁴. De cualquier forma, y de acuerdo con Gruen, la atmósfera de pánico y la ignorancia hicieron posible los acontecimientos, pero los políticos capitalizaron la situación para saldar viejas cuentas y para turbar a algunos miembros preeminentes de la facción Metela, entonces en el poder.

Son también significativos los rituales que acompañaron a este proceso, entre ellos la dedicatoria de una estatua a Venus Verticordia. Según J. Gagè, la impresión de que había una crisis en las costumbres femeninas dio lugar, en ciertos casos, a la institución de medidas culturales destinadas a remediar la situación. Ese sería el caso de Venus Verticordia, a la cual, por medio de un decreto del Senado se consagró una estatua, y para ello se eligió a una matrona irreprochable, de entre las matronas más admiradas por su virtud «a fin de volver más fácilmente del libertinaje a la castidad el espíritu de las jóvenes y de las mujeres» ⁴⁵.

En esta misma línea de manipulación política de los prodigios hay que situar los procesos del siglo I a.C., que, aunque no terminaron con el castigo y la muerte, si revistieron características similares al caso anterior en cuanto a implicaciones políticas de las grandes familias y grupos romanos. Destaca, por el momento político y los personajes en litigio, el juicio de Fabia, hermana de Terencia, esposa de Cicerón, acusada de cometer incesto con Catilina, aunque las noticias que dan los autores aparecen con palabras encubiertas ⁴⁶, tal vez debido al carácter de los personajes. Probablemente como consecuencia de este juicio se promulgó la *Lex Papia de Vestalium lectione* del año 65 a.C., por la cual las Vestales podrían reclutarse también de entre las plebeyas ⁴⁷.

Sería de suponer que los juicios de las Vestales y su ejecución se fueran olvidando conforme la religión antigua romana se iba debilitando y nuevas corrientes religiosas tomaban importancia en todo el Imperio. Sin embargo, aunque eso suceda, las Vestales siguen, a nivel institucional, cubriendo la misma función y también estarán sometidas a las veleidades políticas e ideológicas del Imperio.

Durante la etapa del emperador Domiciano, que aparece precedida de una cierta tolerancia en relación con las Vestales ⁴⁸, se produce de nuevo un cierto endurecimiento de las posiciones del poder en relación con la moral, considerando que había una íntima relación entre la moralidad romana y la degeneración de la mujer. Entre las medidas generales, contra la «degeneración de la mujer» está la prohibición de usar literas a mujeres de mala fama, el derecho de recibir herencias, etc. En relación con las Vestales dice Suetonio que aplicó penas diversas, pero siempre severas para reprimir las liviandades de las Vírgenes Vestales, con respecto a las cuales tanto su padre como su hermano se habían mostrado tolerantes. Estas penas fueron primero la capital, luego el suplicio

42. Dio. Cas. 26, r. 87; Liv. per. 63; Obseq. 3; Val. Max. 6, 8, 1; Cic. De nat. Deor.

43. Cit. p. 127-129.

44. Ver referencias en CARCOPINO, BLOCH, *Historia de Roma*, II, 295-96; PARETI, *Storia de roma*, III, 408-9; C. NICOLET, *L'ordre equestre*, p. 595.

45. Val. Max «quo facilius virginum mulierumque mens libidine ad pudicitiam converteretur».

46. Plut. *Cat. min.* XIX, 3; Cic. *Cat.* III, 9; Salust. *Cat.* 155 y 35.

47. E. CICCOTTI, «Donne e politica negli ultimi anni della republica romana», *Antiqua* XXXIII (1985). J. SCHEID, «Le delit religieux dans la Rome tardo-républicaine», en *Le delit religieux*, cit., pp. 117-171.

48. Sue. *Domiciano* 8.

a la antigua usanza. De este modo permitió a las hermanas Oculatas y a Varronila escoger la muerte que quisieran, y se limitó a desterrar a sus amantes; sin embargo ordenó, más tarde, que Cornelia, que ostentaba la máxima jerarquía entre las Vestales, fuese enterrada viva. En definitiva su campaña a favor de unas determinadas costumbres tuvo como ejemplo público el castigo de las Vestales.

Como consecuencia de todo ello podríamos extraer las siguientes conclusiones:

1. Que la castidad de las mujeres fue considerada como elemento de bienestar y fecundidad de familias, pueblos y Estados, ligando estrechamente el comportamiento no adecuado a las normas con la desgracia de su comunidad. Que esa castidad, ese pudor, llega a alcanzar un carácter casi religioso, que se utiliza debidamente por los rituales correspondientes.

2. Que la virginidad de las Vestales entra a formar parte de esa dinámica general de las sociedades antiguas en las que la mujer casta supone la bendición de la sociedad. Las Vestales romanas eran valedoras de la máxima virtud, y por ello enaltecidas, pero desde el momento en que rompían la norma establecida, el mal se extendía sobre la comunidad o a una parte de ella.

La virginidad de las Vestales era considerada como fuente de fecundidad, como potencia siempre dispuesta, siempre con posibilidad de ser fecunda. Es la expresión máxima, totalmente libre de ataduras, del ideal de mujer: pureza y potencia de fertilidad. Es la transición, el paso de virgen a matrona, en estado puro y permanente.

3. Que por el carácter sobrenatural de la virtud de las Vestales, su muerte era considerada como una necesidad de la comunidad, pues se había faltado a los dioses y era necesario restablecer la armonía con los mismos. La superstición de la religión romana es una clave esencial para comprender el citado fenómeno.

4. Que los prodigios de las Vestales fueron utilizados por el propio Estado o por los grupos de presión en litigio para dar salida a situaciones que podían excitar la sensibilidad popular. Es significativo, como hemos comentado, que los sacrificios estén relacionados siempre con momentos de derrotas militares, pestes, crisis políticas o de costumbres.

5. Que todo ello es posible en el marco de una sociedad como la romana, donde mujeres y hombres cumplen determinadas funciones. Las mujeres, al margen del cuerpo cívico masculino que define con su acción los modelos, se ven inmersas en una serie de normas, sean o no de carácter sagrado, cuya trasgresión provoca la ira de hombres y dioses. Por ello, en tantas ocasiones, la imagen de la mujer aparece como una inestable combinación de lo que el hombre desearía que fuera y de lo que teme que pueda ser.