

La Construcción social de la propia muerte. El suicidio y el habitus aristocrático de la elite del Imperio Romano:

una Reflexión a partir de ejemplos de Plinio el Joven y Tácito

The Social Construction of Death. Suicide and the Aristocratic Habitus of the Elite of the Roman Empire: a Reflection from examples of Pliny the Younger and Tacitus

RESUMMO

Las elites del Principado tienen una relación muy particular con el suicidio, al que consideran como una forma aceptable y hasta particularmente honorable de muerte. El objetivo de este trabajo es llevar el análisis de los suicidios aristocráticos del Principado del ámbito de las ideas filosóficas y su influencia, al de las prácticas sociales y sus condicionantes. Más precisamente, mi intención es argumentar que el proceso de construcción del modelo aristocrático de la muerte voluntaria romana, más allá de la influencia indiscutible de la filosofía estoica, responde también a las disposiciones del habitus de la elite senatorial y ecuestre del Principado, en el cual se integra dentro de las prácticas de afianzamiento simbólico de la posición en el espacio social.

Palabras-clave: Suicidio – Imperio Romano – Habitus – Plinio el Joven – Tácito

ABSTRACT

The elites of the High Roman Empire had a peculiar view of suicide, which they regarded as an acceptable and even particularly honorable form of death. The objective of this work is to take the analysis of the aristocratic suicides of the High Roman Empire from the field of philosophical ideas and their influence, to the social practices and their contexts. More precisely, my intention is to argue that the process of constructing the aristocratic model of voluntary Roman death, beyond the indisputable influence of Stoic philosophy, also responds to the dispositions of the habitus of the Roman senatorial and equestrian elite, in which is integrated within the practices of symbolic strengthening of the position in the social space.

Keywords: Suicide – Roman Empire – Habitus – Pliny the Younger – Tacitus

* Doctor en Historia Antigua por la Eberhard Karls Universität Tübingen (Alemania). Profesor Titular da Cátedra de Historia Antigua do Departamento de Humanidades da Universidad Nacional de La Rioja, Argentina. Miembro del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti (CEH) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). CV: <https://conicet-ar.academia.edu/DarioSanchezVendramini>



Las elites del Principado tienen una relación muy particular con el suicidio, al que consideran como una forma aceptable y hasta particularmente honorable de muerte. Ello es claramente visible en las obras de algunos autores del período, como, por ejemplo, Séneca, Lucano, Tácito y Plinio, que exaltan este tipo de muertes y las transforman en poderosos exempla retóricos de virtud aristocrática. En líneas generales, es posible reconocer en el Principado dos tipos recurrentes de suicidio que tienen puntos en común pero se diferencian claramente. En primer lugar, el suicidio político del senador que sabe que el emperador se prepara a condenarlo y se adelanta quitándose él mismo la vida, o que recibe directamente la orden imperial de darse muerte (*liberum mortis arbitrium*).¹ El paradigma es el suicidio de Séneca por mandato de Nerón, narrado en detalle por Tácito en sus *Anales*.² Un segundo tipo común es el suicidio del anciano o el enfermo que elige acelerar su fin para escapar a los padecimientos y a la humillación a la que lo somete la corrupción de su cuerpo. El ejemplo clásico es el del caballero romano Tito Pomponio Ático, quien decide abstenerse de todo alimento para acelerar su muerte ante el avance inevitable de un doloroso padecimiento físico.³

Por supuesto, la construcción del poder imperial centralizado durante el principado es un factor central en el desarrollo de estos modelos de suicidio aristocrático. Ese proceso de construcción de poder tuvo en muchos casos que oponerse (pero siempre sólo en forma parcial) a algunas características de la dominación político - social de las elites para poder acumular las prerrogativas necesarias a su preservación y consolidación. El poder imperial fomentó así el paso de una elite dominante y competitiva, cuyos conflictos internos determinaban la dirección del Estado, hacia una aristocracia de servicio, que se limitaba a llenar los puestos y funciones demandadas por el emperador en un sistema cada vez más burocratizado. Este cambio gradual en la función política de la elite senatorial generó un grado importante de tensión y conflicto, principalmente respecto de las atribuciones y esferas de decisión respectivas al princeps y al senado, conflicto que bajo muchos emperadores devino particularmente violento, cuando éstos aprovecharon los medios a su disposición para consolidar las atribuciones de su posición. Las ejecuciones y la introducción de *homines novi* en el senado fueron las armas predilectas a que recurrieron los soberanos para imponer su control sobre el senado.

¹ Como señala Tácito (*Anales*, 6, 29), el suicidio era en este caso una forma de escapar a una condena formal por parte del emperador, lo que habría resultado en la pérdida de la ciudadanía (*deminutio capitis maxima*), en la confiscación del patrimonio y en la incapacidad de llevar a cabo un funeral apropiado. El suicidio detenía normalmente los procedimientos jurídicos, pero el emperador tenía el recurso de acusar al difunto de *maiestas* y avanzar con la condena. Se consideraba un favor especial si el emperador dejaba al condenado la posibilidad de elegir su forma de muerte, ya que ello evitaba la humillación de una ejecución. Las ediciones utilizadas aquí fueron las siguientes: TACITUS, Cornelius & HEUBNER, Henricus. *Annales. Ab excessu divi Augusti*. Stuttgart: Teubner, 1994. 435p.; TACITUS, Cornelius & FISHER, C. D. *Annalium ab excessu divi Augusti libri*. Oxford: Clarendon Press, 1906 y TACITO. *Anales, libros XI-XVI*. Traducción José Moralejo. Madrid: Gredos, 1980. 321p.

² Tácito, *Anales*, 15, 61-64. Suetonio y Dion Casio presentan un sucinto relato alternativo, véase Suetonio, *Nerón*, 35.5 y Dion Casio, *Historia romana*, 25, 1. Las ediciones aquí utilizadas fueron las siguientes: SUETONIUS Tranquillus, Gaius & IHM, Maximilian, *Opera, Volumen I: De vita Caesarum libri VIII*, Berlín, De Gruyter, 2012, 360p.; CASSIUS, Dio & CARY Earnest; *Roman history*, vol. 2, Londres: Heinemann, 1914, 519p. Sobre las diferencias entre las distintas versiones en las fuentes antiguas de la muerte de Séneca y sobre las representaciones posteriores de la misma véase el detallado estudio de Ker, 2009. Un segundo ejemplo relevante es el suicidio del filósofo Trasea Peto en el 66 d.C., narrado por Tácito en *Anales*, 16, 34-35; Dion Casio, *Historia romana*, 62.26.4. La edición utilizada es: CASSIUS, Dio & CARY Earnest; *Roman history*, vol. 8, Londres: Heinemann, 1925, 482p.

³ Cornelio Nepote, *Vida de Ático*, 21-22. La edición utilizada es: NEPOS Cornelius & MARSHALL Peter, *Cornelii Nepotis Vitae cum fragmentis*, Leipzig: Teubner, 1991, 122p.

Un rasgo común de ambos tipos de suicidio mencionados es la calma con que el protagonista toma su decisión. La misma es fruto de una reflexión serena y no el resultado de un impulso o de la desesperación. El ejemplo paradigmático es, una vez más, Séneca, quien en numerosos pasajes de toda su obra medita recurrentemente sobre el suicidio como preparando la que será su decisión final. Su texto más importante en este sentido es la carta 70 de las Epístolas morales a Lucilio, en la que Séneca parece entrever y preparar su cercana muerte (Veyne, 2008, p. 276-287). Una segunda característica relacionada es la valentía y la ausencia de miedo frente a la muerte que el suicida manifiesta. Finalmente, un último elemento común a ambos tipos es su carácter eminentemente teatral y su cuidadosa escenificación: el aristócrata romano no decide y ejecuta su muerte en privado, sino que lo hace en público, exponiendo detalladamente sus razones delante de testigos que podrán luego dar cuenta de su conducta ejemplar, garantizándole la debida fama y gloria.

Tal como argumenta Timothy Hill, el concepto moderno de suicidio parece inadecuado para describir estos casos de muerte voluntaria en el mundo romano. En efecto, mientras que la idea de suicidio se asocia hoy con una muerte individual y solitaria producto de la depresión y la desesperación, el modelo aristocrático de la muerte voluntaria romana, por el contrario, tiene siempre un componente central de autocontrol y, como se señaló, un carácter eminentemente teatral y público estructurado en torno a la idea de honor (Hill, 2004, p. 1-4).⁴ Por supuesto, los antiguos autores romanos mencionan algunos suicidios con características semejantes a las asociadas con el concepto moderno. Tácito, por ejemplo, reporta la historia de un joven romano perteneciente a una familia de rango consular, Sexto Papinio, quien se arrojó al vacío como forma de escapar a los intentos de su madre por seducirlo. Es significativo que Tácito califica a esta muerte como *repentinum et informem exitum*, como un final repentino y horrible, es decir, muy distinto de las muertes meditadas que hemos descrito y, por lo tanto, sin gloria.⁵

Es importante destacar, en este contexto, que en el latín clásico no existe un término equivalente a nuestro "suicidio". En efecto, el término latino *suicidium* del que deriva el vocablo español "suicidio" es una invención de la Edad Moderna, más precisamente, del siglo XVII (Van Hoof, 1990, p. 136-141). En el mundo romano, para referirse a este tipo de muertes se usaban siempre diversas expresiones perifrásticas, a veces de tipo genérico, como *mors voluntaria* o *finire vitam*, a veces más descriptivas, haciendo referencia al modo elegido para darse muerte (Van Hoof, 1990, p. 246-250).

La particularidad del modelo del suicidio aristocrático romano lo ha transformado en un objeto de estudio especialmente interesante para los investigadores modernos, lo que ha dado lugar a una rica bibliografía que busca explicar las razones de sus singulares características.⁶ Sin

⁴ No puedo en el breve marco de este trabajo extenderme sobre la idea de honor en la cultura romana. Refiero al lector a la excelente introducción de Lendon (2011) a la problemática.

⁵ Tácito, *Anales*, 6, 49: *Isdem diebus Sex. Papinius consulari familia repentinum et informem exitum delegit, iacto in praeceps corpore. causa ad matrem referebatur, quae pridem repudiata adsentationibus atque luxu perpulisset iuvenem ad ea quorum effugium non nisi morte inveniret. igitur accusata in senatu, quamquam genua patrum advolveretur luctumque communem et magis imbecillum tali super casu feminarum animum aliaque in eundem dolorem maesta et miseranda diu ferret, urbe tamen in decem annos prohibita est, donec minor filius lubricum iuventae exiret.*

⁶ Entre los estudios más influyentes puede mencionarse (además de los ya citados) a Alvarez (1971) y Grisé (1982).

duda, como señala Paul Veyne, la impregnación filosófica de la elite del Principado juega un papel en la forma que adquiere este tipo de muertes, pues el estoicismo y otras sectas filosóficas difundidas durante el período no lo condenaban necesariamente como práctica (Veyne, 1990, p. 223–224). Los romanos seguían en este respecto las líneas trazadas por el pensamiento griego (Griffin, 1986a, p. 72–75). Sócrates (por lo menos el personaje de los diálogos platónicos) era en principio crítico del suicidio, al que veía como el abandono de una tarea encomendada por los dioses. En efecto, en el *Fedón* afirma que, si bien cualquier hombre dedicado a la filosofía debe desear la muerte como la liberación del alma, no debe matarse y abandonar el servicio terrenal que se le ha asignado, a menos que el dios le imponga una necesidad mayor.⁷ Si bien la resignación del Sócrates histórico ante la condena a beber la cicuta impuesta por sus conciudadanos puede interpretarse como un caso específico de esa necesidad, lo cierto es que sirvió como un argumento muy fuerte a favor de la idea de que la muerte podía ser, en ocasiones, la alternativa más deseable.

El ejemplo de Sócrates ejercería una profunda influencia en las sectas filosóficas helenísticas, cuyas mismas doctrinas predicaban la indiferencia final entre la vida y la muerte. A los epicúreos se los consideraba generalmente opuestos al suicidio. Sin embargo, su concepción del placer como el *summum bonum* de la vida humana y del dolor como el mayor mal, implicaba en última instancia la aceptación del suicidio para aquellos casos en los que el sufrimiento era inevitable y el placer imposible. Para los estoicos, por su parte, el ideal era más vago: el de una vida de acuerdo con la naturaleza que tenía a la virtud como su principal objetivo. La muerte era preferible cuando el individuo se enfrentaba a una situación que hacía ese principio y ese objetivo inalcanzables. Para ambas corrientes, el suicidio aparecía, entonces, como una elección racional cuando la vida ya no podía llevarse de acuerdo con los principios fundamentales de sus respectivas doctrinas.

En el mundo romano, más allá de las disquisiciones de los filósofos, la conexión entre el estoicismo y el suicidio fue establecida de manera directa por el ejemplo de Catón el joven, quien ante la inevitable derrota decidió quitarse la vida arrojándose sobre su espada en el 46 a.C. antes que ser capturado y recibir la clemencia de Julio César. Aceptar su perdón habría implicado reconocer la posición de César como tirano, que era la que le concedía el poder de ejercer esa clemencia.

La adhesión decidida de Catón al estoicismo potenció la interpretación romana de la tradición griega de esa secta filosófica sobre el suicidio, ofreciendo un nuevo ejemplo de conducta que complementó al de Sócrates y le añadió nuevos elementos. Como señala Miriam Griffin, fue la ejemplar muerte voluntaria de Catón el joven la que consagró y dio un prestigio definitivo en la sociedad romana a un modelo de suicidio con influencias filosóficas (Griffin, 1986a y 1986b). Tenemos que recordar que la muerte de Catón se convertiría durante el Principado en un tema clásico de las declamaciones retóricas y que era utilizada en el ámbito escolar como un *exemplum perfectum* de muerte virtuosa. El suicidio adquiere así en el pensamiento estoico romano una centralidad ausente en los referentes griegos de la escuela,

⁷ Platón, *Fedón*, 61 Css. La edición utilizada es: ROWE Christopher, *Plato: Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 301p.

claramente reconocible, por ejemplo, en la obra de Seneca (Hill, 2004, p. 145-182).

Mi objetivo en la presente contribución al debate es llevar el análisis de los suicidios aristocráticos del Principado del ámbito de las ideas filosóficas y su influencia, al de las prácticas sociales y sus condicionantes. Más precisamente, mi intención es argumentar que el proceso de construcción del modelo aristocrático de la muerte voluntaria romana, más allá de la influencia indiscutible del ideario estoico, responde también a las disposiciones del habitus de la elite senatorial y ecuestre del Principado, en el cual se integra dentro de las prácticas de afianzamiento simbólico de la posición en el espacio social, y por tanto, de refuerzo al sistema de dominación. Aplicamos aquí conceptos de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, el estructuralismo subjetivista, denominación mediante la cual se quiere indicar el intento de superación de la falacia que opone a las posturas objetivistas y subjetivistas en la explicación en ciencias sociales. En palabras del historiador francés Roger Chartier, este enfoque pretende: "superar el enfrentamiento, que puede ser estéril, entre, de un lado, el estudio de las posiciones y de las relaciones y, del otro, el análisis de las acciones y de las interacciones" (Chartier, 1996, p. 19). La aplicabilidad de la teoría de Bourdieu con relación a este enfoque integrador es reconocida por numerosos representantes de esta corriente historiográfica (Burke, 1993, p. 34-35). En el caso que aquí nos ocupa, la noción de habitus contribuye a complejizar la explicación de los suicidios dentro de la elite romana, al entenderlos, no sólo como actos individuales o como producto del impacto de una ideología o filosofía, sino, además, como construcciones sociales que reflejan las tensiones y fuerzas presentes en torno a la dominación. Se trata de una perspectiva todavía no intentada en la bibliografía sobre la problemática (Hill, 2004, p. 189-192).

Algunos aspectos de la literatura de exempla pueden aproximarnos a comprender las características sociales de la escenificación de la muerte dentro de la elite. Indudablemente, es imposible discernir cabalmente en qué medida esta literatura realiza una adaptación retórica de las prácticas que describe para conformarlas a los loci clásicos dentro del género. Pero, en mi opinión, ello no implica que podamos argüir el carácter completamente ficcional de sus relatos y negar la existencia de la estilización de la muerte en las prácticas sociales. Me parece más provechoso aplicar un análisis histórico que concibe a los textos como fuentes que reflejan, pese a sus distorsiones, prácticas sociales del pasado, y partir de la hipótesis de una doble construcción de la muerte: en primer lugar, la del suicida que escenifica su muerte, y en segundo, la del autor que la estiliza al traducirla a los códigos de la tradición temática de los exempla.

Muerte y gloria en el habitus aristocrático romano

Un elemento frecuentemente perceptible en los modelos de suicidio presentados en



los exempla es la conexión entre muerte y gloria.⁸ La propia vida se destruye, paradójicamente, pensando en la inmortalidad antes que en la muerte, pensando en que la “buena muerte” o la “muerte virtuosa”, es el medio para escapar al olvido. En este sentido, es imposible entender los suicidios a los que nos referimos si los separamos de la fuerte tradición de la “muerte gloriosa del guerrero” presente en la mentalidad aristocrática de las elites de la Antigüedad Grecorromana, y que se remonta, al menos según nos permite afirmar la presencia de fuentes escritas, hasta Homero.

En el mundo romano, el ideal de la muerte gloriosa del guerrero tenía una conexión directa con el suicidio en la práctica religiosa arcaica de la *devotio*. Ésta consiste en un tipo especial de voto religioso por el cual un general romano ofrece su vida a los dioses arrojándose a combatir las fuerzas enemigas con la intención de que los dioses retribuyan su muerte con la de los enemigos y, en consecuencia, brinden la victoria a los romanos. Se trata de una especie de suicidio o muerte voluntaria de carácter ritual cuyo ejemplo emblemático es representado por los aristócratas Publio Decio Mus padre e hijo en las batallas del Vesubio (340 a.C.) y de Sentino (295 a.C.). Las mismas eran episodios centrales de la tradición analítica romana y son relatadas en detalle por Tito Livio (Wissowa, 1905, cols. 277-280). Si bien es discutible en qué medida la *devotio* era una práctica real o una tradición familiar de los Decii, es indudable que para el período tardorepublicano estas historias se habían transformado en exempla tradicionales sumamente difundidos de virtud aristocrática.

En la república romana, el ideal de la muerte gloriosa del guerrero formaba parte central de la concepción que de sí misma tenía la aristocracia, esta idea de la fama como medio de escapar al olvido es sintetizada magistralmente en dos conocidos versos de Virgilio:

*Breve e irreparable es para todos la duración de la vida: pero extender la fama de los hechos, es el trabajo del valor.*⁹

El historiador Salustio refleja claramente esta perspectiva cuando compara la vida de aquellos que se dedican exclusivamente al ocio improductivo y a satisfacer sus necesidades físicas con las de los animales, pues tanto su vida como su muerte pasan en silencio y son olvidadas. En su opinión, sólo puede considerarse que vive de verdad quien busca la fama mediante hazañas o a través de su dominio de las buenas artes.¹⁰ La expresión utilizada por Salustio, *praeclarus facinus*, es lo suficientemente genérica como para poder aplicarse a los

⁸ Recordemos que Cicerón en su *De Inventione* (2, 166) había definido a la gloria como *frequens de aliquo fama cum laude*, una definición amplia que la pone al alcance no sólo de grandes generales y políticos, sino de aquellos que con una muerte voluntaria se habían transformado en ejemplos de virtud. La edición utilizada es: NÜSSLEIN, Theodor & CICERO, Marcus Tullius, *Über die Auffindung des Stoffes / De inventione*, Berlín: De Gruyter, 2011, 472p.

⁹ Virgilio, *Eneida*, 10, 467–469 *breve et inreparabile tempus omnibus est uitae; sed famam extendere factis, hoc uirtutis opus*. Cuando no se especifica otra fuente, las traducciones son obra del autor. La edición utilizada es: VERGILIUS, Publius & HIRTZEL, Friedrich. *Opera*. Oxford: Clarendon Press, 1966. 468p.

¹⁰ Salustio, *Conjuración de Catilina*, 2, 8–9: *Sed multi mortales, dediti ventri atque somno, indocti incultique vitam sicuti peregrinantes transiere; quibus profecto contra naturam corpus voluptati, anima oneri fuit. Eorum ego vitam mortemque iuxta aestumo, quoniam de utraque siletur. Verum enim vero is demum mihi vivere atque frui anima videtur, qui aliquo negotio intentus praeclari facinoris aut artis bonae famam quaerit*. Las ediciones utilizadas aquí fueron las siguientes: SALLUSTIUS CRISPUS, Caius & AHLBERG, Axel; Kurfess, Alfons. *Catilina, Iugurtha, Fragmenta ampliora*. Leipzig: Teubner, 1976. 200p y SALLUSTIUS CRISPUS, Caius & REYNOLDS, L. D. *Catilina, Iugurtha, Historiarum Fragmenta Selecta; Appendix Sallustiana*, Oxford: Oxford University Press, 1991. 280p.

tipos de muerte voluntaria estudiados en este trabajo.

Con el paso de la república al principado esta concepción sufrió algunas transformaciones; como señala Anne-Marie Guillemin (1929, p 13-22), la gloria militar difícil de obtener en el nuevo régimen monárquico dejó paso a un mayor énfasis en la gloria literaria y el ideal de la muerte digna se extendió sobre todo al campo político, pero manteniendo el énfasis en la gloria como finalidad.

Algunos ejemplos de los Anales de Tácito permiten ilustrar las líneas generales de este modelo de construcción de la propia muerte, y en especial, percibir como la aristocracia lo consideraba un atributo asociado a su rango en la sociedad. La mayoría de los ejemplos de suicidios aristocráticos presentes en su obra se ubican en su tratamiento de los conflictivos años finales del reinado de Nerón y, particularmente, en su descripción del descubrimiento y represión de un intento de asesinar al emperador y remplazarlo por un senador de distinguido linaje aristocrático, Gayo Calpurnio Pisón, en el año 65 d.C. De la conspiración participaron distinguidos miembros de los órdenes senatorial y ecuestre, junto con algunos oficiales del ejército.¹¹

En 1557, cuando narra la actitud dubitativa de Pisón ante la evidencia del descubrimiento de su conjuración por Nerón, Tácito pone en boca de los anónimos consejeros de éste la siguiente exhortación:

*Con cuanta mayor alabanza acabaras tu vida si abrazas la república y pides socorro para su libertad, mientras os faltan los soldados y os abandona el pueblo, y demuestras tanto a tus antepasados como a la posteridad que siéndote quitada la vida elegiste la muerte.*¹²

Aquí Tácito expresa su mentalidad aristocrática respecto del deber de un senador en la posición de Pisón. El breve discurso introducido sirve como excursus contrastante con la decisión final tomada por éste. Pisón elige el suicidio, sí, pero deshonroso, en el que trata de reconciliarse con Nerón elogiándolo en su testamento, como Tácito explica después. La razón sería el amor que Pisón tenía por su mujer Atria Galla, para el historiador una mujer degenerada que Pisón había arrebatado a un amigo. El resultado es la infamia del suicida.¹³

La idea de la muerte como paso hacia la gloria y la inmortalidad se expresa literalmente en este fragmento, especialmente en la referencia a la alabanza de la posteridad, y en la prosa de Tácito asume una resonancia explícita con el modelo clásico de la muerte gloriosa del guerrero. En cierta forma, aquí se exige de Pisón una elaboración de su propia muerte que ratifique el rumbo asumido por la conspiración y que responda a los deberes de su posición social. Recordemos que Pisón era uno de los últimos descendientes de los grandes linajes republicanos. La referencia a los antepasados, los maiores, también es central, pues pone en

¹¹ Para un análisis de los acontecimientos, véase Griffin (1984, p. 166-170). Un análisis de las técnicas narrativas de Tácito en su presentación de la conspiración en Pagán (2004, p. 74-83).

¹² Tácito, *Anales*. 15, 59, 3: quanto laudabilius periturum, dum amplectitur rem publicam, dum auxilia libertati invocat. miles potius deesset et plebes desereret, dum ipse maioribus, dum posteris, si vita praepereretur, mortem adprobaret.

¹³ Tácito, *Anales*, 15, 59, 5.

relación la conducta esperada de Pisón y la nobleza de su familia, acentuando la conexión con su posición social.

Pero estas relaciones se perciben aún más claramente cuando Tácito nos presenta su pormenorizada descripción del suicidio de Séneca, la víctima más prominente de las persecuciones tras el descubrimiento de la conspiración. En su exposición de los acontecimientos, Tácito hace explícita la conexión entre suicidio y gloria. Tras relatar como, habiendo el filósofo tomado la decisión de poner fin a su vida, su esposa le reclama el poder acompañarlo en su elección, el historiador añade:

*No queriendo impedirle su gloria (gloriae), y al mismo tiempo amándola con locura, por no dejar tan caras prendas en poder de tantas injurias y tan crueles destrozos, le dijo: 'yo te había mostrado los consuelos que había menester para conservar la vida, pero veo que tu escoges la gloria (decus) de la muerte. No pienso mostrar que tengo envidia del ejemplo que has de dar de ti, sea entre nosotros igual la constancia de nuestro fin, aunque será mayor la fama del tuyo.'*¹⁴

En el discurso de Séneca se hace referencia inequívoca a la finalidad que tiene en mente para su muerte, ésta no es sólo un alegato político contra el tirano, sino que apunta también a la gloria, y es precisamente la gloria lo primero que le viene en mente al comunicarle su esposa su decisión. Una vez más, Tácito impregna su narración de los hechos históricos con los ideales de la mentalidad aristocrática, colocando aquí a Séneca casi en el nivel del deber ser del senador romano.

Un poco antes, dentro del marco general del relato del descubrimiento y represión de la misma conspiración, Tácito narra el suicidio de Epicaris, una libertina que, pese a su condición, resistió valerosamente las torturas sin involucrar ni delatar a nadie, y que terminó acabando con su propia vida en desafío de la voluntad de sus captores, todo ello en marcado contraste con la actitud de algunos conspiradores de alto rango que confesaron tras escasa resistencia. Ello impulsa al historiador a realizar la siguiente reflexión:

*Ejemplo tanto más ilustre de una mujer libertina, puesta en tanto aprieto por defender a personas extrañas para ella y no conocidas, cuanto los hombres libres, caballeros romanos y senadores, tocados apenas de los tormentos, descubrían y acusaban a sus más caras prendas, esto es, a sus mayores amigos y más cercanos parientes.*¹⁵

Aquí se demanda de los senadores y caballeros que respondan a la situación en que se ven comprometidos de acuerdo con su rango, y se coloca ante ellos el ejemplo de una libertina

¹⁴ Tácito, *Anales*, 15, 63, 2: *tum Seneca gloriae eius non adversus, simul amore, ne sibi unice dilectam ad iniurias relinqueret, 'vitae' inquit 'delenimenta monstraveram tibi, tu mortis decus mavis: non invidebo exemplo. sit huius tam fortis exitus constantia penes utrosque par, claritudinis plus in tuo fine.'*

¹⁵ Tácito, *Anales*, 15, 57, 2: *clariore exemplo libertina mulier in tanta necessitate alienos ac prope ignotos protegendo, cum ingenui et viri et equites Romani senatoresque intacti tormentis carissima suorum quisque pignorum proderent.*

que fue capaz de una muerte digna, mientras ellos no pudieron resistir la menor tortura sin traicionar a sus amigos y parientes, traicionando así también su rango. La muerte digna se exige como un deber ligado a la posición social, de allí el que se destaque la contradicción doblemente humillante entre la honrosa actitud de una libertina y la degradante cobardía de los senadores y caballeros. Más allá de introducir una antítesis retórica, Tácito está juzgando el comportamiento de Lucano, Quinciano y Seneción, tres de los conspiradores condenados por Nerón, a partir del deber ser fijado en la mentalidad aristocrática. El mismo se reflejaba y reforzaba mediante el lenguaje, pues este constituye uno de los principales terrenos de conquista de los grupos dominantes en el espacio social, con la violencia simbólica que implicaba la designación de las elites en términos morales (por ejemplo *optimates*) y la designación de los sectores inferiores en términos negativos (Mac Mullen, 1974, p. 138-141).

La muerte digna y gloriosa es, entonces, una exigencia general de la posición social, y no sólo de la adhesión a una secta filosófica particular, como lo demuestra, por otra parte, el ejemplo del refinado e indulgente Petronio, capaz, no obstante, de conservar el honor debido a su rango con una muerte digna y en desafío hacia el tirano. El Petronius mencionado por Tácito como el *Arbiter elegantiae* de la corte de Nerón es tradicionalmente identificado con el autor del *Satiricón*, novela satírica que ha llegado hasta nosotros en estado fragmentario (Rankin, 1971, p. 88-99). Petronio fue una de las numerosas víctimas del conflictivo año 66, en el que Nerón se sentía inseguro tras el descubrimiento de la conspiración pisoniana el año anterior.

En el capítulo 18 del libro 16 de sus *Anales*, Tácito introduce una digresión acerca de Petronio. Lo presenta allí como un personaje notable por la extrañeza de su conducta: un indolente y decadente aristócrata habituado a vivir de noche y a dormir de día, experto en todo tipo de lujos. A pesar de estos rasgos de su carácter, Tácito destaca que, como procónsul en Bitinia, Petronio se mostró a la vez eficiente y capaz. Después del ejercicio de esta función, sin embargo, recayó en sus prácticas habituales y fue incorporado al círculo íntimo de Nerón como árbitro de elegancia. Su influencia sobre Nerón generó el odio de Tigelino, que estaba celoso de su rivalidad. Para librarse de él, Tigelino lo acusó de amistad con un prominente condenado, procurando testigos falsos como evidencia.¹⁶

Tácito añade:

Era el caso que por aquellos días el César había marchado a Campania, y Petronio, que llegó hasta Cumas, quedó allí detenido; ya no quiso dar largas a su temor o a su esperanza. Pero no se quitó la vida precipitadamente, sino que, tras cortarse las venas, se las ligó y se las volvió a abrir de nuevo según le vino en gana, mientras hablaba a sus amigos, no en términos serios o que le procuraran fama de valeroso; y

¹⁶ Tácito, *Anales*, 16, 18: *De C. Petronio pauca supra repetenda sunt. nam illi dies per somnum, nox officiis et oblectamentis vitae transigebatur; utque alios industria, ita hunc ignavia ad famam protulerat, habebaturque non ganeo et profligator, ut plerique sua haurientium, sed erudito luxu. ac dicta factaque eius quanto solutiora et quandam sui neglegentiam praeferentia, tanto gratius in speciem simplicitatis accipiebantur. proconsul tamen Bithyniae et mox consul vigentem se ac parem negotiis ostendit. dein revolutus ad vitia seu vitiorum imitatione inter paucos familiarium Neroni adsumptus est, elegantiae arbiter, dum nihil amoenum et molle adfluentia putat, nisi quod ei Petronius adprobavisset. unde invidia Tigellini quasi adversus aemulum et scientia voluptatum potioem. ergo crudelitatem principis, cui ceterae libidines cedebant, adgreditur, amicitiam Scaevini Petronio obiectans, corrupto ad indicium servo ademptaque defensione et maiore parte familiae in vincla rapta.*

escuchaba lo que le decían, que no era nada acerca de la inmortalidad del alma y de las opiniones de los filósofos, sino canciones ligeras o versos ocasionales. A sus siervos, a unos les hizo larguezas y a otros les dio de azotes. Se puso a la mesa, y se entregó al sueño para que su muerte, aunque forzada, se pareciera a la natural. Tampoco aduló en sus codicilos, al contrario de la mayoría de los que perecían, a Nerón o a Tigelino o a cualquier otro de los poderosos, sino que relató con detalle las infamias del príncipe con los nombres de los degenerados y de las mujeres que en ellas participaran, así como la originalidad de cada uno de sus escándalos; los selló y se los envió a Nerón, y luego rompió su anillo a fin de que no sirviera para perder a otros.¹⁷

La muerte de Petronio puede verse, en muchos sentidos, dentro de los Anales como la contracara de aquella de Séneca. Mientras el filósofo, siguiendo el modelo socrático, ocupa sus últimas horas en elevadas disquisiciones con sus amigos, el decadente esteta Petronio, fiel a su desenfadado estilo, las dedica a versos ligeros y satíricos. A pesar de esta diferencia, Petronio demuestra que la suya es una muerte digna porque él, a diferencia de lo que hiciera, como vimos, Calpurnio Pisón, tiene el coraje en su testamento de revelar los crímenes y aberraciones de Nerón, demostrando con su resistencia a caer en la adulación el desdén aristocrático hacia quien en última instancia se revela como un tirano.

Ciertamente, no puede sospecharse en el caso de Petronio una influencia de los idearios de las escuelas filosóficas.¹⁸ Al contrario, su decisión de dedicar sus últimas horas a triviales pasatiempos literarios parece precisamente destinada a dejar en evidencia la ausencia de todo influjo de esos modelos en su conducta. Por ello, el ejemplo de su suicidio es particularmente elocuente a la hora de demostrar la conexión fundamental subyacente entre el habitus aristocrático y la heroica muerte digna como rebeldía ante la tiranía. De hecho, al repartir premios y castigos a sus sirvientes, Petronio demuestra su deseo de ejercer hasta sus últimos momentos los deberes de su posición social. Sus burlas finales a Nerón y sus favoritos pueden verse entonces como parte de ese reparto de castigos de quien demuestra que aspira a una posición superior de juez sobre los mismos. Petronio deja testimonio, en suma, de que una muerte digna y honorable es posible sin necesidad de justificaciones filosóficas.

Llegados a este punto, es importante destacar que entenderíamos mal a los aristócratas romanos si pensáramos que esta preparación de la muerte gloriosa responde a un cálculo estratégico y a una racionalidad teleológica. Precisamente, es con ese tipo de explicaciones

¹⁷ Tácito, *Anales*, 16, 19: *Forte illis diebus Campaniam petiverat Caesar, et Cumas usque progressus Petronius illic attinebatur; nec tulit ultra timoris aut spei moras. neque tamen praeceps vitam expulit, sed incisas venas, ut libitum, obligatas aperire rursus et adloqui amicos, non per seria ut quibus gloriam constantiae peteret. audiebatque referentis nihil de immortalitate animae et sapientium placitis, sed levia carmina et facilis versus. servorum alios largitione, quosdam verberibus adfecit. iniit epulas, somno indulsit, ut quamquam coacta mors fortuitae similis esset. ne codicillis quidem, quod plerique pereuntium, Neronem aut Tigellinum aut quem alium potentium adulatus est, sed flagitia principis sub nominibus exoletorum feminarumque et novitatem cuiusque stupri perscripsit atque obsignata misit Neroni. fregitque anulum ne mox usui esset ad faciendam pericula.* Utilizo aquí la siguiente traducción de Moralejo (p. 286). TÁCITO. *Anales, libros XI-XVI*. Traducción José Moralejo. Madrid: Gredos, 1980. 321p.

¹⁸ Oskar Raith intentó argumentar a partir de un análisis del Satiricón, que Petronio pertenecía a la escuela epicúrea. Véase Raith (1963). Pero sus argumentos se basan en interpretaciones cuestionables de pasajes aislados que aluden a ideas demasiado generales como para poder ser adjudicadas exclusivamente al epicureísmo. Al respecto, véase la reseña crítica de R. Browning (1965, p. 67-69).

con las que apunta a romper la noción de habitus en la teoría sociológica de Bourdieu. En este marco conceptual entendemos por estrategia a la acción (o reacción) que el agente o actor social realiza para atender a los que interpreta como sus intereses, de acuerdo al marco de posibilidades y coacciones que se le ofrecen a partir de las posibilidades inscriptas en su habitus. Es decir, inscriptas en su trayectoria histórica, su posición social y en la situación o sistema de interacción en el que se encuentra inmerso. Esto no implica que la estrategia sea el resultado de una decisión totalmente racional por el tipo de las que adjudica a sus actores la lógica del análisis económico. Así Bourdieu se refiere a este concepto con los siguientes términos:

La noción de estrategia es el instrumento de una ruptura con el punto de vista objetivista y con la acción sin agente que supone el estructuralismo (al recurrir por ejemplo a la noción de inconsciente). Pero se puede rehusar ver en la estrategia el producto de un programa inconsciente sin hacer de él el producto de un cálculo consciente y racional. Ella es el producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido. [...] El buen jugador, que es en cierto modo el juego hecho hombre, hace en cada instante lo que hay que hacer, lo que demanda y exige el juego. Esto supone una invención permanente, indispensable para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas, nunca perfectamente idénticas. (citado en Gutiérrez, 1997, p. 71)

Así vemos que la estrategia es un sentido práctico adquirido, un sentido del juego, que guía a la acción, y que es entonces más bien el producto del conjunto de disposiciones adquiridas que construyen el habitus, antes que el producto de un cálculo racional. La estrategia puede ser así el producto de valores y disposiciones que guían el curso de la acción sin determinarlo. Más allá del análisis concreto de la situación específica en que esa acción se desarrolla, esta noción permite comprender que “las conductas pueden ser orientadas con relación a fines sin estar conscientemente dirigidas hacia esos fines” (Bourdieu, 1988, p. 22).

Aplicando estas nociones a los casos concretos de suicidios que estamos considerando, podemos concebirlos, al menos en parte, como una aplicación más de las disposiciones de dominio del habitus aristocrático, que exigía del noble caballero o senador el control de toda situación. El sentido del juego social adquirido por los nobles romanos a lo largo de una vida de privilegio y autoridad generaba una autoconciencia extremadamente sensible de los deberes y valores asociados a su posición, lo que reforzaba esa disposición hacia el control, la autonomía y la racionalidad. Enfrentados a una situación extrema como la persecución política por parte de un gobernante autocrático, el suicidio se ofrecía como única vía de escape para retener ese control y esa autonomía que eran definitorios de la propia identidad social del aristócrata romano. Parte del atractivo del estoicismo para esta elite como filosofía de vida radicaba probablemente en el hecho mismo de que coincidía con las disposiciones generales de su habitus.

Esta hipótesis puede ser ilustrada mejor por el otro modelo de construcción de la propia

muerte presente con alguna frecuencia entre los nobles romanos, el suicidio del enfermo, modelo del cual la correspondencia de Plinio nos presenta vívidamente algunos ejemplos que considero relevantes para la presente argumentación. Particularmente significativo es el suicidio de Corelio Rufo:

Corelio fue inducido a esta decisión por la supremacía de la razón, la cual por naturaleza es propia de los sabios, aun cuando tenía muchas razones para vivir: una óptima conciencia, una inmejorable fama, la mayor influencia, y, además, hija, esposa, nietos, hermanas, y entre tantos seres queridos, verdaderos amigos. Pero pudo más el agobio originado por tan obstinada e inicua enfermedad, que todos estos alicientes para vivir fueron vencidos por la necesidad de un alivio que sólo la muerte podía proporcionar.¹⁹

La *summa ratio* ha impulsado a Corelio a abandonar la vida de agonía y padecimiento a la que la gota lo ha condenado, este "acto racional" implica una reafirmación de la voluntad individual que se impone aun ante lo inevitable. Aunque la referencia explícita de Plinio a la razón y a los sabios nos acerca indudablemente en este caso a una influencia del estoicismo, a partir de nuestra hipótesis planteamos aquí la presencia de otra manifestación del deber ser aristocrático, su fuerte idea del decoro rechaza la humillación del dolor y la degradación física, y el suicidio como defensa frente a las mismas es nuevamente una muestra de la autonomía y control del aristócrata, capaz de vencer incluso los límites impuestos por la naturaleza.

La relación entre este tipo de suicidio con el habitus aristocrático más allá de la influencia del estoicismo es ilustrada más claramente en otra carta de Plinio, que presenta el caso del destacado jurista Tito Aristón, pues Plinio comienza su carta con una breve reseña sobre la personalidad de su amigo que nos proporciona información muy importante:

En verdad no lo atrae la filosofía ni el estoicismo, ni llena su ocio y el de otros con largas conversaciones, sino que se ocupa de los asuntos civiles y de los negocios, y beneficia a muchos con su defensa en los juicios, y a más todavía con sus consejos; con todo, ante ninguno de aquellos filósofos perdería su primer puesto en cuanto a honradez, patriotismo, justicia, e incluso fortaleza.²⁰

El objetivo de Plinio en este párrafo es afirmar, más allá de dudas, la distancia de Aristón frente a las corrientes filosóficas de la época. Su modelo de conducta es más tradicional y se corresponde con las prácticas forenses de la elite romana y su cuidado de las relaciones de

¹⁹ Plinio, *Epístolas*, I, 12, 3-4: *Corellium quidem summa ratio, quae sapientibus pro necessitate est, ad hoc consilium compulit, quamquam plurimas uiuendi causas habentem, optimam conscientiam optimam famam, maximam auctoritatem, praeterea filiam uxorem nepotem sorores, interque tot pignora ueros amicos. Sed tam longa, tam iniqua uoletudine conflictabatur, ut haec tanta pretia uiuendi mortis rationibus uincerentur.* La edición utilizada aquí es: PLINIUS, Gaius; HANSLIK, Rudolph & SCHUSTER, Mauriz. *Epistularum libri novem. Epistularum ad Traianum liber. Panegyricus.* Leipzig: Teubner, 1992. 490p.

²⁰ Plinio, *Epístolas*, I, 22, 6-7: *Non quidem gymnasia sectatur aut porticus, nec disputationibus longis aliorum otium suumque delectat, sed in toga negotisque uersatur, multos aduocatione plures consilio iuuat. Nemini tamen istorum castitate pietate iustitia, fortitudine etiam primo loco cesserit.*

patronazgo inherentes a ese ámbito. Plinio complementa de esta forma el extenso encomio de las virtudes de Aristón realizado en la primera parte de la carta y que aquí no es necesario reproducir. Su objetivo es demostrar que Aristón sigue los patrones de conducta propios de un aristócrata respetuoso de la vieja costumbre republicana.²¹ Tras el elogio, Plinio añade:

Te asombrarías, si estuvieras aquí presente, al ver con cuánta paciencia tolera su enfermedad, cómo soporta el dolor, hasta qué punto aguanta la sed, y de qué modo sufre el increíble ardor de las fiebres incólume y callado. Hace poco tiempo me llamó a mí y a unos pocos amigos más que él aprecia, y nos rogó que consultáramos a los médicos sobre la gravedad de su mal, a fin de que, en caso de que fuese incurable, él pudiese morir por su propia mano, y en caso de que sólo se tratase de un mal persistente y largo, pero curable, resistiera y se mantuviera con vida; en efecto, era su deber escuchar los ruegos de su esposa, las lágrimas de su hija, y a nosotros, sus amigos, de manera que no defraudara nuestras esperanzas, si de algún modo eran fundadas, cometiendo el suicidio (voluntaria muerte).²²

Vemos entonces como Aristón, pese a ser poco adepto a la filosofía, está preparado para el suicidio con tal de no dejar a la enfermedad, de ser incurable, acabar con su vida. Es para contextualizar este párrafo que la distinción anteriormente marcada por Plinio cobra sentido; Aristón está dispuesto al suicidio, está dispuesto al sacrificio de la muerte gloriosa que se resiste a la muerte indigna de la enfermedad y a su lenta corrupción de la persona, y esta disposición es para Plinio el producto del respeto que Aristón tiene por los valores tradicionales (nosotros diríamos, por las disposiciones del habitus) de la aristocracia romana, y no de la adhesión al estoicismo o a otra escuela filosófica.

La muerte honrosa del aristócrata suicida del Principado se entronca así con los valores de la muerte gloriosa destacados por una mentalidad aristocrática republicana, que la nueva elite del imperio trata de hacer suya para reforzar una identidad que ha perdido su conexión directa por causa del agotamiento de los viejos linajes. El proceso de extinción de las antiguas familias republicanas había avanzado importantemente en los cincuenta años que separan el fin del reinado de Augusto y la caída de Nerón, tanto por la escasa descendencia de las elites, como por el tributo de sangre que debieron pagar ante el despotismo de algunos príncipes (Hammond, 1957). Ya bajo el emperador Claudio, como lo afirma Tácito, eran pocos los senadores que podían considerarse patricios del más alto rango, descendientes de aquellos que habían recibido ese título bajo Rómulo o L. Bruto, y aun incluso de aquellos que habían sido añadidos al patriciado por Julio César y por Augusto.²³

²¹ Plinio, *Epístolas*, 1, 22, 1- 6.

²² Plinio, *Epístolas*, 1, 22, 7-9: *Mirareris si interesses, qua patientia hanc ipsam uoletudinem toleret, ut dolori resistat, ut sitim differat, ut incredibilem februm ardorem immotus opertusque transmittat. Nuper me paucosque mecum, quos maxime diligit, aduocauit rogauitque, ut medicos consuleremus de summa uoletudinis, ut si esset insuperabilis sponte exiret e uita; si tantum difficilis et longa, resisteret maneretque: dandum enim precibus uxoris, dandum filiae lacrimis, dandum etiam nobis amicis, ne spes nostras, si modo non essent inanes, uoluntaria morte desereret.*

²³ Tácito, *Anales*, 16, 25.

Es así bajo los emperadores flavios que aparece conformada una nueva elite de carácter plenamente imperial, cuyos lazos con la elite de la república romana son cada vez más puramente nominales. Sin embargo, como hemos dicho, los recién llegados asumieron rápidamente el habitus (es decir, la ideología, las costumbres y la cultura) de la vieja aristocracia como una herramienta imprescindible para conservar el prestigio y la posición de ésta, y poder desempeñar sus funciones. Así, las nuevas elites asumieron como propio el ideal de la "muerte gloriosa", pero debiendo adaptarlo a una situación socio-política diferente, en la que toda la virtud militar estaba concentrada en el emperador. En esa medida, los modelos del suicidio político y del suicidio frente a la enfermedad son un rescate, ligado a las nuevas circunstancias, del viejo ideal.

Conclusión

En el sintético marco de este trabajo he intentado contribuir a una visión más compleja del carácter de algunos modelos de suicidio y escenificación de la propia muerte en la aristocracia romana del Principado. Mi objetivo ha sido relativizar la explicación tradicional que los juzga, en palabras de Paul Veyne, como el producto de la "impregnación filosófica de las elites" (en especial por parte de las ideas del estoicismo) o de la influencia de ejemplos específicos de conducta como el de Catón el joven. He presentado como alternativa, todavía en estado de hipótesis, una visión que, partiendo de aportes de la sociología, liga las prácticas sociales no sólo a factores ideológicos subjetivos, sino que intenta integrar los factores estructurales reconociendo al mismo tiempo la creatividad del agente histórico. En ese sentido, he considerado que, sin negar una influencia del estoicismo, el ideal de la muerte digna se conecta y cobra sentido con relación a un habitus aristocrático que, con cambios, mantuvo cierta identidad en la larga duración durante toda la república y el principado. En ese marco explicativo, la construcción de la propia muerte se conecta ante todo con la búsqueda de la gloria, y con las disposiciones de control y autonomía presentes en el habitus aristocrático. La influencia del estoicismo y otras escuelas filosóficas sobre la elite romana se debe, puede pensarse, precisamente a que su doctrina coincide y refuerza las disposiciones de ese habitus.

En mi opinión, la muerte gloriosa del aristócrata debe, finalmente, ser entendida en el marco de la dominación que las elites romanas ejercían en el campo social. Aunque esa dominación se asentaba principalmente en el control de la propiedad fundiaria y del poder político, la elite legitimaba su posición diferencial en esos ámbitos también en virtud de su prestigio simbólico, construido en torno a las hazañas y antecedentes de sus antepasados. La muerte gloriosa es entonces el medio de preservar la dominación simbólica de la elite manteniendo su prestigio en un contexto en que el emperador parece pretender monopolizarlo. Es, asimismo, una forma de reintroducir la diferencia en el hecho social más igualitario de todos, la muerte. Para el vulgus la muerte es el olvido, para el aristócrata, la muerte representa, mediante su elaboración en el suicidio, la inmortalidad en la gloria. Esa es la distinción planteada

elocuentemente por Salustio en el proemio de sus monografías históricas.

Referencias Bibliográficas

ALVAREZ, Alfred. *The Savage God: A Study of Suicide*. Penguin: Harmondsworth, 1971. 320p.

COURTNEY, Edward. *A Companion to Petronius*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 238p.

GRIFFIN, Miriam. *Nero: the End of a Dynasty*. Londres: Routledge, 1984. 320p.

_____. Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I. *Greece & Rome*. Watford, v. 33, n. 1, p. 64-77, 1986a.

_____. Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II. *Greece & Rome*. Watford, v. 33, n. 2, p. 192-202, 1986b.

GRIMAL, Pierre. *Séneca*. Madrid: Gredos, 2013. 460p.

GRISÉ, Yolande. *Le Suicide dans la Rome Antique*. París: Les Belles Lettres, 1982. 328p.

GUILLEMIN, Anne-Marie. *Pline et la vie littéraire de son temps*. París: Société d'édition «Les Belles Lettres», 1929. 159p.

Gutiérrez, Alicia, *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, Córdoba: Ferreyra Editor, 1997, 126p.

HAMMOND, Mason. Composition of the Senat AD 68–235. *Journal of Roman Studies*. Cambridge, v. 47, n. 1-2, p. 74-81, 1957.

HILL, Timothy. *Ambitiosa Mors: Suicide and Self in Roman Thought and Literature*. Nueva York & Londres: Routledge, 2004. 335p.

KER, James. *The deaths of Seneca*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 432p.

LONDON, Jon. Roman Honor. En: PEACHIN, Michael. (Ed.). *Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*. Nueva York: Oxford University Press, p. 377-403, 2011.

MACMULLEN, Ramsay. *Roman Social Relations*. New Haven: Yale University Press, 1974. 212p.

PAGÁN, Victoria Emma. *Conspiracy Narratives in Roman History*. Austin: University of Texas Press, 2004. 207p.

RAITH, Oskar. *Petronius ein Epikureer*. (Erlanger Beiträge zur Sprach- u. Kunstwissenschaft, 14), Nurenberg: Hans Carl, 1963. 83p.

RANKIN, H. D. *Petronius the artist: essays on the Satyricon and its author*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1971. 129p.



VAN HOOFF, Anton. *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*. Londres: Routledge, 1990. 336p.

VEYNE, Paul. *Séneca: Una introducción*. Barcelona: Marbot, 2008. 212p.

WISSOWA, Georg. Devotio. En: _____ (Ed.). *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. V. 5. Stuttgart: Metzler, 1905, cols. 277-280.

Recebido em: 07 de agosto de 2017.

Aprovado em: 19 de novembro de 2017.

