

Ignem extinguere ... aquam aufugisse: la integración en jaque (Plaut. *Aul.* 88-100)

Dra. MARCELA A. SUÁREZ
Universidad de Buenos Aires y CONICET

Resumen: En la antigua Roma existe una disposición penal denominada *interdictio aquae et ignis* que priva al ciudadano del agua y el fuego. Para el Derecho Romano la aplicación de esta pena sigue al exilio y supone la pérdida de la ciudadanía. La otra cara de la prohibición es el ofrecimiento del agua y el fuego como símbolo de la unión conyugal y de la integración de la mujer a la institución matrimonial. En *Aulularia* (88-100) Plauto hace referencia al tópico del agua y el fuego en relación a la figura del *senex* y se vale de dichas imágenes para definir simbólicamente la desintegración jurídica y social del insociable Euclión.

Palabras clave: *Exilio; matrimonio; integración.*

Ignem extinguere ... aquam aufugisse: the Integration in Check (Plaut. *Aul.* 88-100)

Abstract: In the ancient Rome there is a penalty named *interdictio aquae et ignis*. Because of this disposition, the citizen is deprived of water and fire. This interdiction follows to the exile. The consequence of this situation is the loss of the citizenship. The other face of the interdiction is the reception with fire and water during the marriage ceremony's. In the Roman law this interchange is a symbol of the union. In *Aulularia* (88-100) Plautus uses the water and the fire topic's and with these images designs the legal and social breaking of unsociable Euclión.

Key words: *Exile; marriage; integration.*

Al referirse a los problemas que entraña el intento de reconstruir el primitivo sistema de castigos y penas romanos, Cantarella (2000: 112-113), afirma que «s'il est vrai que la reconstitution du droit criminel romain est facilitée par l'incomparable série des textes juridiques (lois, plébiscites, constitutions impériales, oeuvres des juristes), il est vrai aussi que ces textes permettent la reconstitution sûre et précise du droit d'une époque relativement tardive.» La protohistoria de la ciudad, la historia de los primeros siglos está ligada a la interpretación crítica de documentos posteriores. Sin embargo, a menudo las fuentes literarias proporcionan información acerca de las reglas jurídicas más

antiguas. En un contexto dramático y con una finalidad diferente de la que más tarde tendrán Cicerón o Tito Livio, entre otros, Plauto da cuenta de ciertas prácticas e ilumina algunos tramos oscuros del derecho en Roma.

Existe en la antigua Roma una disposición con carácter punitivo que priva simbólicamente al ciudadano del fuego y el agua, considerados estos elementos esenciales para la organización político-religiosa de la *urbs*. Dicha disposición, conocida como *interdictio aquae et ignis*, sigue al exilio e implica la pérdida de la ciudadanía, esto quiere decir que para el derecho romano la privación del agua y el fuego se encuentra dentro de los casos de *capitis deminutio media*.

En *Aulularia* (88-100) Plauto hace alusión al tópico del agua y el fuego en relación a la figura de Euclión. La caracterización del *senex*, héroe cómico por excelencia¹, es el motivo dominante que se mantiene hasta el final². El viejo Euclión descubre enterrada en su casa una olla de oro. A partir de ese momento, comienza a vivir angustiado por el temor de perderla. Su vecino Megadoro, hombre acaudalado y entrado en años, pide en matrimonio a Fedria. Resulta difícil convencer al viejo, quien finalmente accede bajo la condición de que su hija no aporte dote alguna. Euclión es *pauper*³, como él mismo confiesa (*pauper sum; fateor, patior; quod di dant fero*, 88)⁴ y el hallazgo del oro lo ha perturbado hasta tal punto que, en lugar de hacerlo circular y dotar a su hija, vive obsesionado por esconderlo.

Cabe señalar que en *Aulularia* Plauto ha explotado los tópicos en torno a aquel que tiene la suerte de abandonar la pobreza⁵ para pasar a una situación de riqueza, de la noche a la mañana. Sin embargo, el viejo Euclión sigue actuando como un avaro⁶. De hecho, tal es la imagen que los otros tienen de él⁷. El problema del *senex* es que no sabe adaptarse a su nueva situación de *diues* y, en consecuencia, guardar el dinero le causa más de un inconveniente. En tal sentido, dice García Hernández (2004a:75): «simula resignarse a su triste destino. Para evitar sospechas, trata de hacer todo lo que haría si no hubiera encontrado el oro». Así, en el acto I 2, nos enteramos de que el viejo debe marchar rumbo al foro para recibir unas monedas de manos del *magister curiae*⁸. Acosado por una extrema paranoia, atormenta, pues, a su esclava Estáfila con una serie de enunciados directivos. En primer lugar: *abi intro, occlude ianuam. iam ego hic ero* (89)⁹. Luego:

¹ Cf. Romano (2001).

² Cf. Anderson (1996: 66 ss.).

³ Acerca de la contraposición de opiniones respecto de la caracterización de Euclión como *pauper*, *avarus* o *parcus*, cf. García Hernández (2004c: 227 ss).

⁴ «Soy pobre, lo confieso y lo sufro; soporto lo que los dioses me dan.»

⁵ Dicen López-Pociña (1982: 109): «A la pobreza se viene a sumar el hecho de que Euclión es un tacaño, un hombre *parcus* y poco elegante, incluso en momentos tan importantes como la boda de su hija. En suma, anciano, pobre y tacaño, es la definición explícita de Euclión según Plauto.»

⁶ Cf. García Hernández (2004b: 257).

⁷ Cf. *Aul.* 300, 303, 308, 312.

⁸ Probablemente se trate de un dato del original griego, en el que han sido modificados los nombres de las instituciones y los magistrados. El magistrado podría ser el demarco o jefe de un demos.

⁹ «Vete adentro, cierra la puerta. Yo estaré aquí enseguida.»

*caue quemquam alienum in aedis intro miseris.¹⁰
quod quispiam ignem quaerat, exstingui uolo¹¹,
ne caussae quid sit quod te quisquam quaeritet.
nam si ignis uiuet, tu exstinguere extempulo,
tum aquam aufugisse dicito, si quis petet.* (90-94)¹²

«Su avaricia enfermiza, dice González Vázquez (2004: 225), le vuelve desconfiado de todo y de todos». De ahí que la prohibición sea clara: no dejar entrar a ningún extraño a la casa ni siquiera con el objetivo de buscar fuego. Si alguien entrara, el fuego debe extinguirse. Si la orden impartida por Euclión no se cumple, la vida de Estáfila corre peligro (*nam si ignis uiuet, tu exstinguere extempulo*, 93). Nótese la *uis comica* del juego de palabras que utiliza Plauto al intercambiar el plano verbal y aplicar la acción de vivir al fuego y la de extinguirse a la vida de la esclava. Ahora bien, no solo el fuego sino también el agua debe ser negada si alguien la pide: *tum aquam aufugisse dicito, si quis petet* (94). El imperativo de futuro (*dicito*) aparece en Plauto cuando la acción está condicionada por una acción previa (*si quis petet*) expresada por una subordinada en futuro que sirve de *terminus a quo*¹³. Hay otro empleo del imperativo de futuro que implica la ejecución inmediata de la orden en vistas a una idea mucho más prolongada de futuro. Este es el sentido que prevalece en los textos jurídicos, en los que no se conoce más límite que la abrogación de la ley. Es de destacar pues que el uso que hace el sarsinate de la forma verbal *dicito* es una marca léxica que alude en clave paródica al estilo jurídico, cuyo código los romanos, amantes de la chicana, conocían bien¹⁴. En efecto, todo el pasaje mencionado se caracteriza por la alusión a la disposición punitiva denominada *interdictio aquae et ignis*¹⁵. Si bien Gayo (*Inst.* I 128) considera que es una pena ordenada por la legislación de Sila (*Leges Corneliae*)¹⁶, los testimonios prueban que ya se aplicaba en tiempos anteriores. Cabe recordar que el *exilium* voluntario o autoexilio¹⁷ era un subterfugio para sustraerse del *summum supplicium*, es decir, de la pena de muerte. Sin embargo, dado que el destierro podía ser quebrantado, el mismo estaba garantizado por la *interdictio aquae et ignis*¹⁸ (prohi-

¹⁰ Los pasajes citados de Plauto siguen la edición de Lindsay (Oxonii, 1959).

¹¹ Nótese en los vv. 91-92 la aliteración de la labiovelar con intención de subrayar lo burlesco de la idea.

¹² «No dejes entrar a ningún extraño a mi casa. Si alguien buscara fuego, quiero que se extinga, para que no haya ninguna razón respecto de la cual alguien te lo pida insistentemente. Si el fuego vive, tú te extinguirás de inmediato. Dirás que el agua se ha escapado, si alguien te la pide.»

¹³ Cf. Serbat (1994: 264).

¹⁴ Cf. Cèbe (1966: 77).

¹⁵ Según Ernout-Meillet, *s.u. interdico*, *Igni et aqua interdicerere* es una fórmula de interdicción religiosa.

¹⁶ El exilio está catalogado como el castigo más fuerte aplicado a los romanos, quienes por lo general lo consideraban más duro que la muerte misma. Cf. Herrero Llorente, *s.u. interdicerere*.

¹⁷ Acerca de la ausencia por exilio involuntario y voluntario en Plauto, cf. Costa (1968: 76 ss).

¹⁸ Cicerón (*Dom.* 30) agrega *tecti interdicio*.

bición¹⁹ del agua y el fuego)²⁰ que, en palabras de Talamanca (1989: 277), «importava la perdita della cittadinanza, la confisca dei beni e il divieto di rientrare, sotto, pena di morte, nel territorio urbano.»

En opinión de Mommsen (1942:42), [...] «no era fácil que nadie se expatriara sino con el objeto de librarse de una condena judicial que exigiera como condición la pérdida del derecho de ciudadano del demandado.» Sin embargo, si el expatriado se agregaba a una de las comunidades latinas, podía readquirir el derecho de ciudadano romano. A su vez el expatriado se hallaba en situación de poder seguir teniendo su domicilio en Roma. Por tal razón, se acudió a la *interdictio aquae et ignis* cuya función era naturalmente impedir el retorno del expatriado, extrañarlo realmente de Roma.

La ocurrencia de *alienus* en el v. 90 (*caue quemquam alienum in aedis intro miseris*) resulta un buen ejemplo de todo lo expuesto, pues dicho adjetivo le permite a Plauto hacer referencia simultáneamente a la condición de extranjero y a la separación y al alejamiento²¹, propios del expatriado al que se le ha prohibido regresar²². Cuando un condenado al exilio es víctima de la *interdictio aquae et ignis*²³, una pena que simboliza la negación de la existencia dentro de los límites territoriales de Roma, sufre como consecuencia la *capitis deminutio media*²⁴, esto es, una alteración en su *status ciuitatis*²⁵. Nadie puede ayudar ni recibir al condenado. El fuego se ha extinguido y el agua se ha escapado, en términos plautinos. El ciudadano pierde, pues, su condición y queda al margen de la protección jurídica romana²⁶.

Ahora bien, Euclión ha apartado de sí a toda la sociedad, pero a su vez él mismo ha disuelto los lazos y se ha enquistado dentro de la sociedad como un exiliado interno²⁷, convirtiendo su casa en la imagen del exilio dentro de la cual se ha autoexiliado²⁸. Como individuo e integrante de la comunidad se ha excluido del grupo organizado²⁹. Podría pensarse que la naturaleza de su exilio se funda sobre una idea de liberación: liberarse de una amenaza, de un riesgo, de la

¹⁹ Cf. OLD, *s.u. interdictio*; Lewis-Short, *s.u. interdictio*.

²⁰ Cf. Daremberg-Saglio, *s.u. exilium*.

²¹ Cf. Ernout-Meillet, *s.u. alienus*; Gaffiot; *s.u.*

²² Al respecto, dice Santalucia (1998: 88): «All'espatrio del reo seguiva un formale provvedimento di interdizione dell'acqua e del fuoco (*aquae et ignis interdictio*), che importava la perdita della cittadinanza, la confisca dei beni (*publicatio bonorum*) e il divieto di rientrare, sotto pena di morte, nel territorio urbano.»

²³ Cf. Caes. *G.* 6.44; Cic. *Phil.* 6. 4.

²⁴ Cf. *Inst.* I 161.

²⁵ La pérdida del estatus cívico puede deberse también al cambio de domicilio a causa del exilio (*solum uertere exilii causa*). Cf. Claassen (1999: 11).

²⁶ Cf. OCD, *s.u.*; Vázquez, *s.u.*

²⁷ Cf. Konstan (2001: 139).

²⁸ Cf. Romano (2001).

²⁹ Toda vez que se habla del exilio entendido como exclusión o privación se hace referencia al mismo tiempo a la idea de pena. Sin embargo, las fuentes aportan ejemplos del exilio como el ejercicio de un derecho, o de un medio por medio del cual se evita una pena o como una pena dentro del sistema punitivo romano. Cf. Crifò (1985: 9).

posibilidad latente de que alguien le robe su tesoro. En Roma, desde los orígenes hasta el fin de la república, la organización del fenómeno del *exilium* en forma jurídica se constituye en manifestación institucionalizada de libertad³⁰. De acuerdo con Crifò (1961: 6-22), el exilio se explica como una *migratio*, como una protesta ante alguna medida de los conciudadanos, por desacuerdo con ellos o como una huida hacia el lugar de procedencia en busca de protección. En este sentido, el autoexilio de Euclión puede ser leído como un modo de salvaguardarse, como un derecho. Sin embargo, es sabido que después de la libertad el don máspreciado para los antiguos romanos es la ciudadanía³¹. Hablar del *ciuis romanus* implica hablar de relaciones personales, familiares, patrimoniales y comerciales reguladas según el derecho común³². Ser un *ciuis romanus* comprende dos tipos de derechos: los *iura publica*³³ y los *iura priuata*. Pero a causa de su rigidez espiritual³⁴ Euclión desarticula su *status ciuitatis*, pues pone entre paréntesis uno de los *iura priuata* básicos, es decir, el *ius commercii*³⁵ (el derecho a comerciar legalmente). Al no ejercer su derecho, el *senex* socava la economía de intercambio, fundamental para la sociedad romana, lo cual se ve reforzado en los vv. 95-97 donde hace extensiva la prohibición de intercambiar utensilios de todo tipo:

*cultrum, securim, pistillum, mortarium,
quae utenda uasa semper uicini rogant,
fures uenisse atque apstulisse dicitó*³⁶.

Además del imperativo de futuro como característica del estilo jurídico, según ya hemos señalado, cabe destacar el uso de la repetición (*dicito*, 94; *dicito*, 97). Asimismo, conviene subrayar la ocurrencia del gerundivo *utenda* que activa la alusión al *commodatum*. El comodato o préstamo de uso es una *datio* por la cual el comodante entrega gratuitamente al comodatario una cosa mueble o inmueble para que la utilice y la devuelva en el tiempo convenido³⁷. Al respecto, dice Costa (1968: 313): «la figura contrattuale di esso rimane affatto rudimentale: gli obblighi del comodatario si fissano nel largo contenuto dell'uti dell'oggetto commodato.»

Queda claro que el intento del *senex* de desterrar al conjunto social, prohibiendo el comercio del agua y del fuego que define simbólicamente los lazos de la comunidad, se acrecienta con la parodia del supuesto apoderamiento ilícito

³⁰ Cf. Crifò (1985: 18).

³¹ D. 4.5.11: *Tria sunt quae habemus libertatem, ciuitatem, familiam*.

³² Cf. Nicolet (1991: 36).

³³ En la esfera pública el ciudadano tenía *ius suffragii*, *ius honorum* y la *prouocatio ad populum*.

³⁴ Cf. Bergson (1991: 22 ss).

³⁵ En este sentido, Konstan (2001: 142) considera que «where the *ius commercii*, the right of commerce, is abrogated there robbery, a relationship of force alone, prevails.»

³⁶ «Dirás que vinieron los ladrones y se llevaron el cuchillo, el hacha, el mazo, el mortero, utensilios que los vecinos siempre piden prestados.»

³⁷ Cf. D'Ors (1975: 215-216); D. 13.6.1.1.

(*furtum*)³⁸ de los utensilios destinados al préstamo de uso. Euclión insiste en prohibirle la entrada a cualquiera durante su ausencia (*profecto in aedis*³⁹ *meas me absente neminem/ uolo intro mitti*, 98-99)⁴⁰ y refuerza esta prohibición en los vv. 99-100: *atque etiam hoc praedico tibi, / si Bona Fortuna ueniat, ne intro miseris*⁴¹. La mención de la suerte (*Fortuna*)⁴² como causa de los sucesos humanos es frecuente en la comediografía⁴³ y, de hecho, Plauto restituye con tal fuerza la vida cotidiana que necesariamente la dimensión religiosa debe aparecer. No existe un objetivo didáctico en el sarsinate ni una pretensión teológica, pero no hay dudas de que sus comedias resultan un valioso testimonio que reseña la difusión de ciertas creencias que parecen escapar de los personajes en los que el público debía poder reconocerse, al comienzo de la literatura latina⁴⁴. En efecto, en el culto nativo *Fortuna* aparece como diosa de la fertilidad y la abundancia. Por ello prohibirle la entrada produce un efecto cómico que tiende a subrayar lo cotidiano con toques de caricatura burlesca.

A lo largo de todo el pasaje estudiado, los enunciados directivos, ya sean órdenes o prohibiciones, apuntan, por un lado, a cerrar toda posibilidad de integración y comunicación con el exterior y a salvaguardar la secesión, la marginalidad y el autoexilio; por otro, manifiestan estrecha relación con la esencia del tópico de la *interdictio* que es en sí misma una prohibición.

El significado de la *interdictio aquae et ignis* resulta más claro si se tiene en cuenta el significado simbólico del agua y el fuego. Para abordar este aspecto conviene retomar el aislamiento de Euclión y señalar que el mismo está enmarcado no solo por la abrogación del *ius commercii*, sino también por la del *ius connubii*, el derecho al matrimonio legal (*iustae nuptiae*).

Según Konstan (2001: 138), los padres suelen ser personajes que bloquean una relación amorosa porque previenen o se oponen a la unión romántica como representantes de la legítima comunión. Sin embargo, el viejo Euclión, cuyo objeto de deseo consiste en el culto de un valor abstracto, va más allá pues sacrifica la relación social. Para poder casar a Fedria el *senex* debe poder dotarla, pero, en rigor, no tiene interés en ello. Al no haber dote entonces, tal como él mismo declara (*at nihil est dotis quod dem*, 238)⁴⁵, queda obliterada la integración social de la muchacha en una «institución útil a la ciudadanía»⁴⁶.

³⁸ Este ilícito se lleva a cabo en la clandestinidad y contra la voluntad del propietario. Cf. D'Ors (1975: 199).

³⁹ Cabe destacar que la ocurrencia de *aedes*, aunque figura en plural en el texto porque se refiere a la casa de Euclión, alude al *aedes Vestae*, es decir, el templo de Vesta, la diosa del fuego.

⁴⁰ «Realmente estando yo ausente no quiero que a nadie le sea permitido entrar a mi casa.»

⁴¹ «E incluso te digo esto: si la Buena Fortuna viniera, no la dejes entrar.»

⁴² Corresponde a la diosa griega Ἄγαθή Τύχη. Se la representa dotada de la cornucopia y el timón porque dirige la vida humana. Su culto es atribuido a Servio Tulio. Cf. Grimal, *s.u.*; Cavallero, *s.u.*

⁴³ Cf. Cavallero (1996:289-290).

⁴⁴ Cf. Schilling (1979: 399).

⁴⁵ «Pero no tengo dote para darle.»

⁴⁶ Cf. López Gregoris (2002: 261-262).

Con respecto al tema del matrimonio, dice Cenerini (2002: 29): «La ratifica del matrimonio prevedeba, inoltre, un trasferimento di beni economici dalla famiglia della donna al marito o al padre di questo (dote) e alcuni atti rituali che lo rendevano pubblico.»

En Roma la ceremonia del matrimonio estaba acompañada por una serie de ritos, entre los cuales se destaca por su tradición y simbolismo⁴⁷ el denominado *aqua et igni accipere*⁴⁸. Por medio de esta ceremonia el marido recibe a su esposa ofreciéndole, según Varrón, citado por Nonio Marcelo⁴⁹, agua en un aguamanil y fuego en un tizón. Servio, en un comentario a *Aen.* 4.167, cita a Varrón quien recuerda que los maridos recibían a las esposas con agua y fuego (*Varro dicit aqua et igni mariti uxores accipiebant*), de donde la ceremonia se define como *aqua et igni accipere*. La recepción de estos elementos en el umbral parece haber sido común a todas las ceremonias o tipos de matrimonios (*cum manu* y *sine manu*) y se presenta, según Watson (1975: 13-14), como una costumbre más que como un requisito legal. Sin embargo, la alusión a dicha ceremonia en un pasaje del Digesto (24.1.66.1) confirma la importancia de la misma desde el punto de vista jurídico, pues no es la *deductio in domum mariti* la referencia para establecer el momento inicial del matrimonio sino la ceremonia del agua y el fuego. En cuanto al simbolismo del agua y el fuego⁵⁰, conviene rescatar que en la unión conyugal el fuego representa al varón y el agua, a la mujer. Del encuentro de ambos nace la vida, lo cual permite entender la importancia que estos elementos adquieren en la ceremonia nupcial, tal como lo explicita Varrón (*Ling.* 5. 61): *Igitur causa nascendi duplex: ignis et aqua. Ideo ea nuptiis in limine adhibentur, quod coniungitur hic, et mas ignis, quod ibi semen, aqua femina, quod fetus ab eius humore[...]*. El rito del *accipere aqua et igni* que simboliza, según hemos señalado, la unión conyugal y la fecundidad matrimonial, representa, asimismo, la existencia de los esposos dentro de la comunidad familiar. En este sentido, cuando el marido recibe a la esposa ofreciéndole agua y fuego, la integra a su hogar y comparte con ella los elementos esenciales de la vida en común.

Sin embargo, en *Aulularia* el fuego se ha extinguido y el agua se ha escapado, de modo que ni el intercambio nupcial ni la integración a una nueva comunidad familiar pueden concretarse.

Para los romanos el agua y el fuego, elementos imprescindibles para la organización político-religiosa de la ciudad, son considerados símbolos de la vida. Con todo, en *Aulularia* la privación de ambos alude, desde el punto de vista jurídico, a la negación de la existencia misma. La pena de la prohibición del agua y el fuego (*interdictio aquae et ignis*) equivale al exilio y lo representa

⁴⁷ Cf. Watson (1975: 13-14).

⁴⁸ Según Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* 2.30.6) la antigüedad de la ceremonia se remonta a la época de Rómulo.

⁴⁹ Cf. *De compendiosa doctrina* 268.

⁵⁰ Cf. Ortega Carrillo de Albornoz (2006: 103 ss).

simbólicamente. De ahí que con la privación de uno y otro, Euclión ha condenado al exilio a la sociedad toda. Pero al mismo tiempo se ha autoexiliado, se ha marginado y se ha separado de la *urbs*, desarticulando su *status ciuitatis* al revocar los dos derechos (*ius commercii-ius connubii*) que lo definen como *ciuis romanus*.

Así como el agua y el fuego se relacionan con el exilio, también se vinculan con el matrimonio, según consigna el propio Festo cuando escribe: *aqua et igni tam interdicti solet damnatis, quam accipiunt nuptae, uidelicet quia hae duae res humanam uitam maxime continent.* (Fest. 3).

En tal sentido, la prohibición de entregar agua y fuego puede ser interpretada como el rechazo por parte del *paterfamilias* de una primitiva costumbre ritual que está en la base de la ceremonia matrimonial y que implica un acto de integración.

Ignem exstingui...aquam aufugisse son, pues, las imágenes que le permiten a Plauto no solo elucidar ciertas prácticas del derecho, vigentes en el siglo II a. C., sino también delinear simbólicamente la desintegración jurídica y social del insociable⁵¹ Euclión⁵².

malesu@arnet.com.ar

EDICIÓN

T. MACCI PLAUTI, *Comoediae*, recognovit breuique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay, Oxford, 1959.

INSTRUMENTA STUDIORUM

CH. DAREMBERG - M.SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris, 1918.

A. ERNOUT- A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1967.

F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 1990.

P. GLARE (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1997.

P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1991

N. HAMMOND - H. SCULLARD (edd.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1970.

V. HERRERO LORENTE, *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Madrid, 1995.

CH. LEWIS - CH. SHORT, *Latin Dictionary*, Oxford, 1962.

G. SERBAT (dir.), *Grammaire fondamentale du latin. Le signifié du verbe*, Paris, 1994.

H. VÁZQUEZ, *Diccionario de Derecho Romano*, Buenos Aires, 1998.

⁵¹ La insociabilidad es uno de los rasgos que definen su perfil avaro. Cf. García Hernández (2004b).

⁵² Conviene aclarar que el final feliz lo reintegra a su *status* original.

BIBLIOGRAFÍA

- W. ANDERSON, *Barbarian play: Plautus' Roman comedy*, Toronto, 1996.
- H. BERGSON, *La risa. Ensayo sobre el significado de lo cómico*, Buenos Aires, 1991.
- E. CANTARELLA, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*, Paris, 2000.
- P. CAVALLERO, *PARADOSIS. Los motivos literarios de la comedia griega en la comedia latina. El peso de la tradición*, Buenos Aires, 1996.
- J. P. CÈBE, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvenal*, Paris, 1966.
- F. CENERINI, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna, 2002.
- J. M. CLAASSEN, *Displaced Persons. The literature of exile from Cicero to Boethius*, Wisconsin, 1999.
- E. COSTA, *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Roma, 1968.
- G. CRIFÒ, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, Milano, 1961.
- G. CRIFÒ, *L'esclusione dalla città. Altri studi sull'exilium romano*, Perugia, 1985.
- A. D'ORS, *Elementos de Derecho Privado Romano*, Pamplona, 1975.
- B. GARCÍA HERNÁNDEZ, «El determinismo social de Euclión (Plaut. *Aul.* 226-235)», *RELat* 4 (2004a), pp. 69-85.
- B. GARCÍA HERNÁNDEZ, «La expresión fraseológica en torno a la avaricia desde la perspectiva de la *Aulularia* de Plauto», *Studia Philologica Valentina* 7.4. (2004b), pp. 235-275.
- B. GARCÍA HERNÁNDEZ, «Euclio (Plaut. *Aul.*) parcus atque auarus», *Emerita* LXII.2 (2004c), pp. 227-248.
- C. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, *Diccionario del Teatro Latino. Léxico, Dramaturgia, Escenografía*, Madrid, 2004.
- D. KONSTAN, «*Aulularia*: city-state and individual», E. Segal, (ed.), *Oxford readings in Menander, Plautus and Terence*, Oxford, 2001, pp. 138-148.
- A. LÓPEZ, - A. POCIÑA, «Los signos dramáticos en el texto literario de la *Aulularia* de Plauto», *Estudios de Filología Clásica* 2 (1982), pp. 103-132.
- R. LÓPEZ GREGORIS, *El amor en la Comedia Latina. Análisis léxico y semántico*, Madrid, 2002.
- T. MOMMSEM, *Compendio del Derecho Público Romano*, Buenos Aires, 1942.
- C. NICOLET, «El ciudadano y el político», en A. Giardina y Otros, *El hombre romano*, Madrid, 1989, pp. 22-68.
- A. ORTEGA CARRILLO DE ALBORNOZ, *Terminología, definiciones y ritos de las nupcias romanas. La trascendencia de su simbología en el matrimonio moderno*, Madrid, 2006.
- A. ROMANO, «El héroe cómico», *RELat*. 1 (2001), pp. 99-106.
- B. SANTALUCIA, *Diritto e proceso penale nell'antica Roma*, Milano, 1998.
- R. SCHILLING, «Les dieux dans le théâtre de Plaute», R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, pp. 385-400.
- M. TALAMANCA, *Lineamenti di Storia del Diritto Romano*, Milano, 1989.
- A. WATSON, *Rome of the XII Tables. Persons and Property*, New Jersey, 1975.

