

Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

Cet ouvrage est le résultat de recherches menées sur les pratiques violentes dans les sociétés de l'Antiquité. Les auteurs ont souhaité montrer le caractère multiforme de la violence depuis les formes les plus connues (guerre, torture...) jusqu'aux formes les moins évidentes comme les pressions spirituelles, philosophiques, politiques.

This work is the result of researches led on the violent practices in the societies of the Antiquity. The authors wished to show the multi-form character of the violence since the most known forms (war, torture) until the forms the least obvious as the spiritual, philosophical, political pressures.

Esta obra es el resultado de investigaciones llevadas sobre las prácticas violentas en las sociedades de la Antigüedad. Los autores desearon mostrar el carácter multiforme de la violencia desde las formas más conocidas (guerra, tortura) hasta las formas menos evidentes como las presiones espirituales, filosóficas y políticas.

Presses universitaires de Franche-Comté

<http://presses-ufc.univ-fcomte.fr>



Prix : 65 euros
ISBN 978-2-84867-713-2



Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

XXXVIII COLOQUIO DEL GIREA



Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

XXXVIII Coloquio del GIREA

Édité par
Antonio Gonzales

Presses universitaires de Franche-Comté

Praxis e Ideologías de la Violencia.
Para una anatomía de las sociedades
patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

XXXVIII Coloquio del GIREA

Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

<http://ista.univ-fcomte.fr>



© Presses universitaires de Franche-Comté, 2019
ISBN 978-2-84867-713-2

Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

Praxis e Ideologías de la Violencia.
Para una anatomía de las sociedades
patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

XXXVIII Coloquio del GIREA

Édité par
Antonio GONZALES

Presses universitaires de Franche-Comté

Sommaire

Avant-propos de Antonio Gonzales	9-11
--	------

I- Violencias simbólicas

Domingo PLÁCIDO , La representación mítica de la violencia en el patriarcado grecolatino	15-30
María Cruz CARDETE DEL OLMO , Paisaje, poder y violencia: la construcción del paisaje como herramienta de sometimiento	31-43
Alberto PRIETO , La violencia mediática de la Roma antigua vistas desde el siglo XXI: las series como ejemplo	45-60

II- Violencia estructural

Aida FERNÁNDEZ PRIETO , Pobreza y miseria en la antigua Grecia: padecer y ejercer la violencia o las dos caras de una misma moneda	63-91
Ana IRIARTE , Registros literarios de la teoría política de Jenofonte	
A propósito de <i>Ἰέρων ἢ Τυραννικός</i>	93-122
Antonio DUPLÁ ANSUATEGUI , Materiales para un análisis de la violencia política en Roma	123-135
Carlos GARCÍA MAC GAW , De la tragedia a la farsa: el “gran miedo” y la tercera guerra esclava en Sicilia	137-149
Jacques ANNEQUIN , Esclaves et violence(s) dans les <i>Métamorphoses</i> d’Apulée	151-165

III- Violencia sobre alteridades/dominación bélica

Miriam VALDÉS GUÍA , <i>Hybris</i> en Atenas arcaica: explotación y formas de violencia de los <i>aristoi</i> frente al <i>demos</i>	169-196
Isaías ARRAYÁS MORALES, Carlos HEREDIA CHIMENO , En torno a la violencia silana sobre los itálicos. ¿Un efecto del <i>Bellum Sociale</i> ?	197-221
Guy LABARRE , Violence et servitude dans les <i>Vies</i> des conquérants romains en Orient	223-246
José Ignacio SAN VICENTE GONZÁLEZ DE ASPURU , Violencia en torno a las guerras astur-cántabras: crucifixión y corte de manos	247-266
Alejandro BELTRÁN, Elena ZUBIAURRE, Almudena OREJAS, Luis ARBOLEDAS, Juan Luis PECHARROMÁN , Presencia militar en las zonas mineras del noroeste peninsular: dominio y explotación territorial	267-295
Inés SASTRE, Antonio RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Brais X. CURRÁS REFOJOS , La hegemonía del imperio: ideología y cambio social y cultural en el marco de la expansión romana El noroeste hispano	297-329
Manuel RODRÍGUEZ GERVÁS , Violencia directa y poder simbólico en los panegíricos latinos dirigidos a Constantino	331-346

IV- Violencias del esclavismo

Adam PAŁUCHOWSKI, Être piégé dans la condition servile ou la violence systémique de l'esclavage	349-367
César FORNIS, Para una anatomía de la violencia del hilotismo	369-381
Francesca REDUZZI MEROLA, Osservazioni sulla <i>quaestio de servis</i> tra età repubblicana e principato: violencia privada e violencia di stato	383-399
Rosalba ARCURI, Schiavi, padroni e imperatori tra violencia e <i>humanitas</i> in età giulio-claudia	401-415
Pedro LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, <i>Servus ad pileum uocare</i> : violencia y libertad	417-428
Oriol OLESTI VILA, ¡Al basurero!: el tratamiento del cuerpo del esclavo romano y tardo-romano en algunos yacimientos rurales del N.E. Peninsular	429-455

V- Violencia de género

Clàudia ZARAGOZÀ SERRANO, Jordi CORTADELLA, Mujeres y violencia: la mastectomía como forma de castigo	459-474
Susana REBOREDA MORILLO, La violencia divina. Hera y Heracles: ¿maternidad frustrada?	475-488
Elsa RODRÍGUEZ CIDRE, Ornamentación, esclavitud y violencia en <i>Hécuba</i> y <i>Troyanas</i> de Eurípides	489-500
María Juana LÓPEZ MEDINA, La virginidad como control de las mujeres: dominación y poder en las unidades domésticas de la sociedad romana a partir del estudio de Diana-cazadora	501-522
Juan José GARCÍA GONZÁLEZ, Marta GONZÁLEZ HERRERO, Violencia silenciosa contra la mujer romana: conductas de control a la luz del monumento epigráfico	523-543
María José HIDALGO DE LA VEGA, Violencia, poder y conflicto en la <i>domus</i> imperial Emperatrices asesinadas y asesinas	545-568
Jaime ALVAR EZQUERRA, Clelia MARTÍNEZ MAZA, Antón ALVAR EZQUERRA, La <i>passio</i> de las santas Justa y Rufina en <i>Hispalis</i>	569-596

VI- Pensar la violencia/historiografía de la violencia

Borja ANTELA-BERNÁRDEZ, Alejandro ante el nazismo: Franz Altheim	599-617
César SIERRA MARTÍN, JORDI VIDAL, La libertad de los antiguos y de los modernos	619-636
Poder, libertad y religión en Arnaldo Momigliano	619-636
Paolo DESIDERI, <i>Dein servili imperio patres plebem exercere</i> (Sallustio, <i>Historiae</i> , fr. 11 M): origini e natura del più celebre conflitto sociale antico	637-647
Antonio GONZALES, <i>Ita servus homo est? La violence – tormenta et supplicia –</i> contre l'esclave	649-671

SERUOS AD PILEUM UOCARE: VIOLENCIA Y LIBERTAD

Pedro LÓPEZ BARJA DE QUIROGA
Universidade de Santiago de Compostela
pedro.barjadequiroga@usc.es

“¿Qué ley, justicia o razón
negar a los hombres sabe
privilegio tan süave
excepción tan principal
que Dios le ha dado a un cristal,
a un pez, a un bruto y a un ave?”

Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, jornada primera, acto II.

Si para Calderón de la Barca, la libertad es un hecho natural, un don que Dios ha regalado a los animales y a los hombres y por cuya ausencia se duele Segismundo, en opinión de los antiguos romanos y los antiguos griegos, para ser libre hay que merecerlo. Los libertos y esclavos que poblaban las ciudades del imperio les recordaban cada día la frágil libertad de la que algunos disfrutaban por nacimiento, los esfuerzos que otros habían tenido que hacer para alcanzarla y las razones, arbitrarias o esenciales, por las que unos eran esclavos y otros, libres y ciudadanos. La libertad del individuo y la de la comunidad – pues ambas eran las dos caras de una misma moneda – no pertenecían a nadie por derecho, podían perderse en cualquier momento, por lo que había que ganarlas o defenderlas, a menudo, con las armas en la mano, o bien, otras veces, sencillamente se recibían de manos de quien tenía potestad para otorgarlas.

Esta compleja red de significados es la que envuelve el fenómeno de la manumisión, que se sostenía sobre dos ideas fundamentales. La primera es que la manumisión era ante todo un *beneficium*, esto es, un acto de libre disposición del *dominus* por el que

*Praxis e Ideologías de la Violencia.
Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad*

transformaba a uno de sus esclavos en ciudadano de Roma.¹ La segunda idea es que ese *beneficium*, al menos idealmente, venía a reconocer la *uirtus* que hacía al esclavo merecedor de la libertad: los libertos, afirmaba Cicerón, supieron incorporarse a la ciudadanía gracias a su *uirtus*, a su valor.² En efecto, la esclavitud se concebía como una consecuencia de la derrota y el cautiverio, esto es, de una *uirtus* insuficiente o menor. Es una idea tan antigua, al menos, como el propio Homero.³ Se inventó incluso una etimología que asociaba el término *seruus* con el verbo *seruare*, queriendo decir con ello que el vencedor, al esclavizar a los vencidos, les preservaba la vida, es decir, que su servidumbre era el resultado de su cobardía.⁴ Por tanto, *seruitium* y *uirtus* son términos antitéticos. Como queriendo anticipar la famosa definición de O. Patterson, que concibe al esclavo como la persona sin honor, para un romano, sencillamente, lo es el que carece de *uirtus*.⁵ Sin embargo, tal situación no es permanente, sino que puede cambiar; el esclavo puede recobrar la *uirtus* perdida y con ella, la libertad, aunque la mancha de la esclavitud nunca pueda borrarse del todo y por esa razón, sólo en casos de extrema urgencia se autorizó el reclutamiento de libertos en las legiones. Lo normal era que sirvieran en la marina.⁶

Quien expresa tal vez con mayor fuerza el orgullo por la libertad conseguida, mediante esfuerzo, talento y sacrificio, o al menos lo hace de una manera más contundente, es Hermerote, uno de los libertos que asisten a la famosa cena de Trimalción. En su violenta diatriba contra Ascilto, el joven de nacimiento libre, cuyas risotadas insolentes le han molestado tanto,⁷ Hermerote lo insulta y proclama que vale

¹ Sobre la manumisión como *beneficium*, cf. *Digesto*, XXXVIII, 2, 1 (Ulpiano), I, 1, 4 (Ulpiano) y XLVIII, 19, 33 (Papinianus). Justiniano, *Código*, VI, 6, 4 (224 d.C.) Tácito, *Annales*, XIII, 26, 2 y XIII, 27, 2; Quintiliano, *Declamaciones*, 259. Cicerón, *II, In Verrem*, I, 47, 124.

² *Operae pretium est, patres conscripti, libertinorum hominum studia cognoscere, qui sua uirtute fortunam huius ciuitatis consecuti...* (Cicerón, *In Catilinam*, IV, 16). Incluso Trimalción, el liberto imaginario de Petronio, invoca la *uirtus* como la razón que le ha hecho llegar a ser lo que es (*uirtute mea ad hoc peruenit*, Petronio, *Satyricon*, LXXV, 8) aunque desde luego en su caso la *uirtus* no guarda ninguna relación con la milicia. Otros textos, de manera más convencional, reconocen a los libertos el esfuerzo con el que se ganaron la libertad ([...] *industriam per quam exierent de seruitute*, Quintiliano, *Institutio oratoria*, XI, 1, 88).

³ Homero, *Odisea*, XVII, 322-3; cf. Platón, *Leges*, 777a. Tácito, *Agricola*, XI, 4.

⁴ *Serui autem ex eo appellati sunt, quod imperatores captiuos uendere iubent ac per hoc seruare nec occidere solent: qui etiam mancipia dicti sunt, quod ab hostibus manu capiuntur*, Justiniano, *Institutiones*, I, 3, 3.

⁵ Tácito, *Agricola*, XI, 4; Cicerón, *Orator*, I, 226. Patterson 1982, p. 13, define la esclavitud como “the permanent, violent domination of natively alienated and generally dishonored persons”.

⁶ Livio, XXII, 11, 8; XXXVI, 2, 15; XLII, 27, 3 y XLII, 31, 6.

⁷ Petronio, *Satyricon*, LVII.

mucho más que él, porque perteneció a un amo poderoso y digno y también por sus propios méritos. Entre exabruptos y refranes, nos va relatando con orgullo su historia: también él nació libre, e hijo de rey, nada menos, pero prefirió ser ciudadano romano algún día antes que tributario;⁸ ahora da de comer a veinte personas (y a un perro), ha rescatado de la esclavitud a su *contubernalis*, pagando mil denarios por ella, es *seuir augustalis* y posee fincas; recuerda que, cuando era esclavo – y lo fue durante cuarenta años –, algunos de su casa quisieron destruirlo, pero él logró salir a flote (*enataui*), y que estos sí son verdaderos trabajos, “pues para un *ingenuus* nacer es tan fácil como decir: ‘vente aquí’”.⁹ En estas sorprendentes palabras de Hermerote, se concentran dos importantes referencias simbólicas asociadas a los libertos: por un lado, la manumisión imaginada como un “salir a flote” porque los libertos acostumbraban a raparse la cabeza al igual que lo hacían también los supervivientes de un naufragio;¹⁰ por otro lado, la manumisión concebida como un “nacer”: si bien esto era algo que un *ingenuus* conseguía sin esfuerzo (y con ella iba la ciudadanía romana), para un esclavo “nacer” – hacerse hacerse libre y ciudadano, ser un “hombre entre los hombres” (*homo inter homines sum*) –, suponía un considerable esfuerzo, que aquí Hermerote, por el término que utiliza (*athla*), asocia con los trabajos de Hércules. Lo que es natural y fácil para un *ingenuus* es, en cambio, fruto de un considerable esfuerzo y una elevada *uirtus* en el caso de los esclavos.

Dadas estas premisas, se entiende bien que el símbolo por antonomasia de la manumisión, el *pileus*, fuera al mismo tiempo expresión de la *uirtus* asociada a ella. La interpretación más frecuente del *pileus*¹¹ lo considera un símbolo religioso e interpreta su imposición como un acto de purificación, asociado a la costumbre de los esclavos manumitidos de raparse el cabello en el templo de Feronia en Tarracina y tomar el *pileus*.¹² Lo cierto es que no sabemos cuáles es su significado primitivo, pero al menos

⁸ Petronio, *Satyricon*, LVII, 3.

⁹ *Haec sunt uera athla; nam in ingenuum nasci tam facile est quam ‘Accede istoc’*, Petronio, *Satyricon*, LVII, 11. He modificado un poco la traducción que suele darse de este pasaje, que es la que ofrece, por ejemplo, M. Díaz y Díaz (Madrid, 1990, Alma Mater): “Estas son proezas de verdad, pues nacer de condición libre es tan fácil como decir: ‘vente aquí’”.

¹⁰ Cf. Petronio, *Satyricon*, CIII, 5 y Bodel 1994, p. 251. Sobre la costumbre, no sabemos hasta qué punto habitual, de raparse el pelo y ponerse el *pileus* al ser manumitido, cf. Servio, *Ad Aeneidem*, VIII, 564: *Feronia mater nympha Campana, quam etiam supra diximus. Haec etiam libertorum dea est, in cuius templo raso capite pilleum accipiebant* y Plauto, *Amphitruo*, 461-2: *Quod ille faxit Iuppiter/ ut ego hodie raso capite caluus capiam pilleum*.

¹¹ Que se remonta, al menos, a Samter 1894.

¹² Cf. *supra* n. 10.

para una época posterior y menos oscura, contamos con testimonios que asocian el *pileus* con la rebelión violenta, con una libertad conseguida mediante las armas y fruto del valor, de la *uirtus* mostrada por el esclavo. Por ello, la expresión *seruos ad pileum uocare* no quiere decir simplemente ofrecerles la manumisión a los esclavos, sino convocarlos a la rebelión prometiéndoles la libertad.¹³ El *pileus* podía incluso servir de estandarte (*uexillum*) con el que llamar a los esclavos a tomar las armas.¹⁴ El famoso episodio de los *uolones* expresa esta idea mejor que ningún otro. En el año 214 a.C., para defender *Beneuentum* contra las tropas cartaginesas, T. Sempronio Graco prometió la libertad a los esclavos llamados *uolones*, esto es, “voluntarios”, que llevaban ya dos años sirviendo en las filas del ejército romano, siempre que combatieran con valor y le llevaran la cabeza de un soldado enemigo para demostrarlo. Graco les exhortó diciendo que al día siguiente habrían de luchar en campo abierto, donde, sin miedo a las emboscadas, la batalla se decidiría *uera uirtute*.¹⁵ Más tarde, durante el combate, puesto que las cabezas que habían cortado les estorbaban, Graco ordenó que las tirasen al suelo, porque había quedado patente su *uirtus* y ya no cabía dudar de su libertad. Tras la victoria, aunque no todos habían sido igualmente valientes, Graco recompensó a todos con la libertad (*omnes eos liberos esse iubere...*), si bien impuso un castigo moderado a los cobardes, para que no desapareciese toda diferencia entre el valor y la cobardía.¹⁶ Al banquete de celebración en las calles de *Beneuentum* asistieron los *uolones*, cubierta la cabeza con el

¹³ Livio, XXIV, 32,9; Suetonio, *Tiberius*, IV, 2. Son situaciones desesperadas, en las que se busca la ayuda de los esclavos para que luchen contra el enemigo. Un interés especial tiene Séneca, *Epistulae*, XLVII, 18, donde se defiende de quien le acusa de incitar a los esclavos a rebelarse por decir que éstos no deben temer a sus dueños sino amarlos: *dicet aliquis nunc me uocare ad pileum seruos et dominos de fastigio suo deicere, quod dixi, “colant potius dominum quam timeant”*. Si los esclavos no temen a sus dueños, se sublevarán buscando la libertad.

¹⁴ Valerio Máximo, VIII, 6, 2: *C. autem Marius, cum magnum et salutarem rei publicae ciuem in L. Saturnino opprimendo egisset, a quo in modum uexilli pileum seruituti ad arma capienda ostentatum erat, L. Sulla cum exercitu in urbem inrumpente ad auxilium seruorum pileo sublato confugit*. Pueden verse más referencias en López Barja 2008, p. 40-42, donde argumento que el origen del *pileus* es laconio y militar y que simbólicamente remite a una libertad ganada por las armas. Manfredini 2010, p. 248, n. 5 señala que esta hipótesis no le parece convincente, pero no explica por qué. Vegecio, *De re militari*, I, 20, 8 dice que se ha mantenido hasta sus días la costumbre de usar unos *pillei* de piel en la cabeza, llamados panonios, para que no molestase tanto el casco, pero evidentemente no se trata del mismo *pilleus*, porque el de los libertos era de lana o fieltro y no estaba oculto sino bien visible. No sabemos nada sobre el color que tenía. En la *lex de munere publico libitinario* de Puteoli (*AE* 1971, 88 = *EDR* 075111, col. II, lín. 5) se dice que quienes entren en la ciudad para trasladar un cadáver o castigar a un esclavo deberán llevar *pilleum color(atum) in capit(e)*, pero ciertamente no se trata de un *pileus libertatis*.

¹⁵ Livio, XXIV, 14.

¹⁶ Livio, XXIV, 16, 12: *ne discriminen omne uirtutis ignauiaeque pereat*.

pileus o bien con una cinta de lana blanca. Una pintura en el templo de *Iuppiter Libertas* en el Aventino, encargada por el propio Graco, inmortalizó el banquete y la hazaña de los *uolones* y su recompensa, según nos cuenta Livio,¹⁷ en una descripción que ha sido considerada como “a symbolic representation of Roman *uirtus*”.¹⁸

Como hemos visto, la manumisión, que idealmente debía premiar la *uirtus*, el valor del esclavo, era también un *beneficium*, es decir, algo que el dueño concedía según su libre arbitrio. No había necesariamente contradicción entre ambas ideas, puesto que quien otorgaba un *beneficium* debía poner buen cuidado en que lo mereciese quien fuera a recibirlo.¹⁹ Sin embargo, sabemos que se hizo habitual manumitir esclavos en el testamento con el fin de que asistieran como hombres libres al funeral de su benefactor. Dionisio de Halicarnaso critica la corrupción de las costumbres que observa en su tiempo, cuando la manumisión ya no se otorga sólo al que la merece:

yo sé, en efecto, que algunos han concedido a sus esclavos la libertad después de su muerte para que se les llame bienhechores una vez muertos y para que muchos, con sombrero de fieltro (*pilos*) en la cabeza, acompañen su féretro en el entierro.²⁰

La costumbre, pese a las críticas, continuó, aunque tal vez algo más controlada debido a la ley Fufia Caninia, que fijaba un límite al número de esclavos que podían manumitirse en el testamento.²¹ En el *Satiricón* de Petronio, uno de los asistentes a la célebre cena, al describir el entierro de un tal Crisanto, afirma que “se le lloró debidamente”, explicándolo a continuación, con cierto cinismo, porque “manumitió a algunos”;²² y el propio Trimalción proclama solemnemente que en su testamento ha ordenado la manumisión de los esclavos presentes a la famosa cena, con la esperanza de que lo amen como si ya estuviera muerto.²³ Poco después, en época de los flavios o de Trajano, el relieve procedente de la tumba de los *Haterii* en Roma presenta a varias figuras tocadas con el *pileus* en el cortejo fúnebre de la mujer muerta.²⁴ Apiano define

¹⁷ Livio, XXIV, 17, 18-19.

¹⁸ Koortbojian 2002, p. 48.

¹⁹ Cicerón, *De officiis*, I, 42-49. Séneca es menos contundente a este respecto, en la medida en que Cicerón asocia estrechamente *beneficium* con la virtud de la justicia (es injusto dar a quien no lo merece) mientras que Séneca no está especialmente preocupado por la injusticia en este terreno (cf. Griffin 2013, p. 22).

²⁰ Dionisio de Halicarnaso, IV, 24, 6 (trad. de A. Alonso y C. Seco).

²¹ Gayo, *Institutiones*, I, 42-43.

²² Petronio, *Satyricon*, XLII, 6.

²³ Petronio, *Satyricon*, LXXXI.

²⁴ Flower 1996, p. 93-94 y fig. 5; Petersen 2006, p. 125 y 211, fig. 133.

incluso el *pileus* como el sombrero que llevan los esclavos manumitidos en el testamento,²⁵ una afirmación incorrecta o insuficiente, dado que no se asocia exclusivamente a un tipo de manumisión, pero que indica la persistencia de la costumbre censurada por Dionisio de Halicarnaso. Todavía Justiniano se enfurecía contra quienes engañaban a sus esclavos para que asistieran a su funeral tocados con el *pileus* (*qui domini funus pileati antecedunt*), pese a que en realidad no habían sido manumitidos.²⁶

Vemos, pues, que el *pileus* resume en sí mismo ambos extremos del complejo fenómeno que es la manumisión, entendida a la vez como un *beneficium* y como un reconocimiento a la *uirtus*. Esta es una idea bien conocida, que P. Brunt resumió de modo preciso:

Manumission too was regarded as a *beneficium* and it was a mark of virtue to bestow *beneficia* on those, including slaves, who deserved them by their individual merits.²⁷

Ahora podemos ir más allá. La manumisión era un acto libre del dueño, por el que incorporaba a un nuevo ciudadano a la comunidad. Si era un deber cívico tener hijos para evitar el fantasma de la oligantropía, que había acabado con ciudades tan poderosas como la propia Esparta, algo parecido cabe decir de una manumisión realizada con buen criterio, por la que se incorporaba un nuevo ciudadano a la comunidad, que no era únicamente Roma sino también el municipio o la colonia a la que perteneciese el manumisor. Como hemos visto, provocaba comentarios elogiosos entre la gente que asistía a un funeral ver a muchos libertos con el *pileus* en la cabeza; se consideraba un *rasgo humanitario*. De forma gráfica esto se expresa en algunas tumbas de la Galia Narbonense (en especial, en la región de Nemausus) mediante el dibujo en relieve de uno o varios *pilei*. Su significado preciso no está del todo claro: en unos casos parece aludir al orgullo del muerto por haber alcanzado la libertad mientras que en otros más bien expresa su satisfacción por las manumisiones realizadas durante su vida o también

²⁵ Apiano, *De bello Mithridatico*, I, 2.

²⁶ *Codex Iustinianus*, VII, 6, 1, 5. Manfredini (2010, p. 260-262) considera que una expresión del tipo *Siccho pilleum do* convertiría al esclavo en latino juniano, pero una manumisión testamentaria “informal” es una contradicción en los términos. Por mi parte, pienso más bien en expresiones vagas, prohibidas por la ley Fufia Caninia, del tipo “sean libres todos los esclavos que asistan a mi funeral”, y que no eran válidas; por esa razón, dice Justiniano que siguen siendo esclavos (no latinos junianos): *omnibus autem deceptis maneant illi in pristina seruitute*.

²⁷ Brunt 1988, p. 291.

en su testamento.²⁸ Por escrito, lo vemos recogido en una inscripción localizada a 6 km. de Béziers, cuyo texto, según la lectura de *CIL* XII, 4247, dice lo siguiente:²⁹

D(is) M(anibus) Viuenti(i) titulus, qui uixit annos XLV me(n)ses V dies XXVIII liber(tum) reliquit pileatum. Coniux pientissima fecit memoria(m) quat(tu)or filiorum mater.

La dedicante anónima se enorgullece de haber sido madre de cuatro hijos y lo que recuerda de su marido, aparte de su nombre y la edad que tenía al morir, es el hecho de que dejó tras de sí un liberto con *pileus*. De manera aún más clara y expresiva recoge esta misma idea una fascinante inscripción de Moesia Superior en la que un centurión de la legión IV, *L. Valerius Sex. f. Vol(tinia tribu) Seranus Lucus*, dice: *Non fui maritus et reliqui liberos*;³⁰ en efecto, diez libertos aparecen mencionados en la lápida y honran la memoria de su patrono, elogian su generosidad como manumisor recordando su antigua condición de esclavos (*Serui domino: macte tu*³¹). Valerio Serano no engendró hijos legítimos, pero dejó tras de sí diez hombres libres agradecidos – no sabemos si ciudadanos romanos, pues ninguno de ellos consigna tribu –, herederos, además, de su patrimonio.

Mommsen³² destacó el hecho de que el liberto asumiese un gorro que era el más utilizado entre los ciudadanos, el que llevaba la gente común; por eso, a su juicio, el *pilleus* con el que su cubre la cabeza el esclavo liberado venía a significar la aceptación por parte de la comunidad del nuevo miembro. Para los romanos, o en general, para los antiguos, la libertad no existe separada de la ciudadanía, porque el apátrida no es libre, pues no puede acogerse a ningún *ius*, no puede casarse ni heredar ni comerciar porque no pertenece a ninguna *ciuitas*. La libertad no es algo que exista por naturaleza, no es un derecho, sino que es algo que puede conquistarse, mediante el valor y el esfuerzo, pasando a formar parte de una comunidad libre de ciudadanos.³³ Por esta razón, la libertad no es algo individual, sino que usamos colectivamente, a diferencia del honor o

²⁸ López Barja 2008, p. 63.

²⁹ *CIL* XII, 4247 (= *EDCS* 32900125). Se trata de una inscripción opistógrafa, cuyo anverso, del que no nos ocupamos ahora y en el que se menciona a un decurión de la *Colonia Claudia Lodeua*, ha sido objeto de una especial atención (*AE* 1977, 532; *AE* 1995, 1076). En cambio, el reverso, que es el que nos interesa, ha pasado bastante desapercibido.

³⁰ *CIL* III, 1653, cf. *suppl.* 8143, lín. 7.

³¹ *CIL* III, 1653, cf. *suppl.* 8143, lín. 8.

³² Mommsen 1887-1888, vol. III, 1, p. 429.

³³ Thomas 2006; en el mismo sentido, Ismard 2015, p. 92.

la gloria, que pertenecen a cada uno en la medida en que lo merezca: *iure lege libertate re publica communiter uti oportet. Gloria atque honore quomodo sibi quisque struxit.*³⁴

Brunt³⁵ rechazó esta identificación entre *libertas* y *ciuitas* aduciendo dos casos concretos que demuestran, a su juicio, que los apátridas podían ser también libres: los latinos junianos, por una parte, y, por otra, Capua tras la traición a Roma. En efecto, una vez reconquistada Capua, el senado decidió que se usasen los edificios de la ciudad sólo para residir en ellos,

que no hubiese cuerpo alguno de la ciudad, ni senado ni asamblea de la plebe ni magistrado; sin gobierno público ni mando, la multitud, a la que nada congrega ni asocia, sería incapaz de consenso.³⁶

Capua se mantuvo en esa precaria situación mucho tiempo, entre el 210 y el 59 a.C. y fue sin duda el caso más célebre, por su glorioso pasado, pero no el único; a los habitantes de Anagni, Roma les prohibió, en el 305 a.C., reunirse en asamblea y tener magistrados excepto los encargados de preservar el culto a los dioses.³⁷ En estos casos, Roma castiga la traición, de modo muy severo por lo demás, condenando a los culpables a una vida no plenamente libre. Cuando Sila prohibió que los hijos de los proscritos se presentasen como candidatos a las elecciones, se dijo de ellos que tenían un *ius libertatis* disminuido.³⁸ De modo similar, la extensión a los *equites* del derecho a juzgar que impuso Cayo Graco pudo definirse como un *ius libertatis aequandae*.³⁹ En el caso de los habitantes de Capua o en el de Anagni, sin magistrados ni asambleas, su *ius libertatis* había desaparecido casi por completo, aun cuando no fueran esclavos. En cuanto a los latinos junianos, ellos sí tenían una *ciuitas* a la que acogerse, la latina colonial, como lo señala Gayo:⁴⁰ la ley Junia los asimiló a los ciudadanos romanos ingenuos que se convertían en latinos incorporándose a la fundación de una colonia latina (*Latinos ideo, quia lex eos liberos proinde esse uoluit, atque si essent ciues Romani ingenui, qui ex urbe Roma in Latinas colonias deducti Latini coloniarii esse coeperunt*).

³⁴ Cato, fr. 252. Malcovati 1955.

³⁵ Brunt 1988, p. 296.

³⁶ Livio, XXVI, 16, 8-10.

³⁷ Livio, IX, 43, 24.

³⁸ Salustio, *De Catilinae coniuratione*, XXXVII, 9.

³⁹ Floro, II, 2.

⁴⁰ Gayo, *Institutiones*, III, 56.

En suma, el *pileus* se convirtió en el símbolo de la libertad, de una libertad, la de los antiguos esclavos, que es lograda con esfuerzo y *uirtus*, y en la que lo individual y lo comunitario se funden de modo indisociable. De manera visualmente impactante, estas connotaciones quedaron plasmadas en el famoso denario que lleva en el anverso la imagen de Maco Bruto y en el reverso, un *pileus* entre dos dagas con la leyenda “*idus de marzo*” (*EID. MAR.*). El asesinato de César había devuelto a Roma la libertad, simbolizada mediante el *pileus*. Antes, en el 126 a.C., el denario de C. Casio representaba en su reverso a la diosa *Libertas* enarbolando la *uindicta* y el *pileus*, y en el anverso, una urna de votación: la *lex Cassia tabellaria*, estableciendo el voto secreto, reforzó la *libertas*. Por último, en el 125 a.C. el denario de M. Porcio Leca presentaba a *Victoria* con *uindicta* y *pileus*: esta vez, *libertas* alude a la *lex Porcia de prouocatione*, que prohibía azotar a un ciudadano romano.⁴¹ Los símbolos de la libertad del pueblo romano están tomados del ritual manumisorio del esclavo.

Esta libertad, la puramente jurídica, era también objeto de crítica y desprecio por parte de cierta filosofía. Quienes consideraban que el hombre sometido a sus pasiones, a sus miedos y deseos, no es verdaderamente libre utilizaron el *pileus* como ejemplo de algo que podía darse a cualquiera, fácilmente, como un *beneficium* del dueño. La sátira V de Perseo, dedicada a su maestro, el filósofo estoico Cornuto, y en la que cita explícitamente al estoico Cleantes, proclama la necesidad de *libertas*, pero no la que convierte en ciudadano a un tramposo y a un borracho, a un hombre que no es de fiar, ésa es la que confieren el *pileus* y la *uindicta* y no es la verdadera.⁴² La libertad que Persio quiere y necesita es la de verse libre de su amada, tener la fuerza de voluntad suficiente para no atender a sus ruegos, liberarse de la avaricia y de la superstición que aprisionan el alma.⁴³ Esa es la que él busca, mientras que desprecia la del esclavo, que se simboliza una vez más con la vara o *festuca* de la *manumissio uindicta*: *hic hic quod quaerimus/ hic est/ non in festuca, lictor quam iactat ineptus*.⁴⁴ También es un buen ejemplo uno de los discursos de Dion Crisóstomo sobre la esclavitud y la libertad, que concluye afirmando que lo que distingue al libre del esclavo no es el *pileus*.⁴⁵ De una forma más compleja, encontramos esta misma idea en la primera parte de la cena de Trimalción, en el momento anterior a que el anfitrión se retire al retrete y permita a los comensales

⁴¹ Crawford 1974, 508/3.1; 266/1.1 y 270/1.2 respectivamente, con Arena 2012, p. 40-42.

⁴² Petronio, *Satyricon*, V, 73-90.

⁴³ Cf. Mas 2006, p. 401.

⁴⁴ Perseo, *Satirae*, V, 173-175.

⁴⁵ Dion Crisóstomo, *Orationes*, XIV, 24, 3.

conversar a sus anchas. El plato que se va a servir es un jabalí (hembra, en realidad, como se indica en XL, 4) tocado con el *pileus*.⁴⁶ La explicación del hecho que da uno de los asistentes al banquete es ésta: *hic aper, cum heri summa cena eum uindicasset, a conuiuiis dimissus; itaque hodie tamquam libertus in conuiuium reuertitur*.⁴⁷ Es decir, ayer este jabalí estaba destinado a ser el plato principal de la cena, pero fue perdonado por los comensales y por eso ahora vuelve al banquete como liberto.⁴⁸ En opinión de algunos autores, el jabalí-liberto expresa metafóricamente el significado de la manumisión, aunque la opiniones divergen: para Bodel,⁴⁹ muestra que el tránsito de la esclavitud a la libertad es irrelevante – el jabalí sigue siendo un jabalí; en cambio, para Perkins,⁵⁰ el juego visual pretende recordar que las distinciones de status son arbitrarias, porque los seres humanos compartimos una misma realidad física. En realidad, la escena no termina ahí y para comprender su significado deberemos analizarla entera. Inmediatamente después, entra en la habitación un joven que imita a Baco-Dioniso, que se llama Dioniso y entona canciones dionisiacas: como recompensa, su amo, Trimalción, lo manumite de modo informal – *Dionyse, liber esto* – y el joven le quita el *pileus* al jabalí para ponérselo sobre su cabeza.⁵¹ El gesto le permite a Trimalción afirmar que tiene un *Liber Pater*, que es exactamente lo que no tiene, pues en tanto que antiguo esclavo, carece de padre. La manumisión que graciosamente concede no responde a mérito alguno, es puramente bufa y no obedece a más criterio que el de permitir el juego de palabras, un ejemplo evidente de que, como señalaban Persio y Dion Crisóstomo, ni el *pileus* ni la *uindicta* del magistrado pueden hacer verdaderamente libre a un hombre.

⁴⁶ Aparentemente, se trata del plato conocido como *porcus Troianus* porque estaba relleno de otros animales, cf. Schmeling 2011, p. 157.

⁴⁷ Petronio, *Satyricon*, XLI, 4. Este es el texto de K. Müller (Munich, 1965²), con la enmienda de Bücheler (*cena eum* en vez de *cenam* que se lee en el manuscrito), generalmente aceptada, aunque no por todos (Díaz y Díaz, en su edición de Alma Mater, prefiere *cum heri summam cenam uindicasset*, aunque el sentido no cambia).

⁴⁸ Para *dimissus* como “perdonado” cf. Petronio, *Satyricon*, LII, 6, donde el esclavo al que se le cae un cáliz es perdonado por Trimalción ante los insistentes ruegos de sus invitados: *Tandem ergo exoratus a nobis missionem dedit puero. Ille dimissus circa mensam percucurrit*.

⁴⁹ Bodel 1984, p. 185.

⁵⁰ Perkins 2005, p. 144, n. 21.

⁵¹ Petronio, *Satyricon*, XLI, 7.

Bibliografía

Abreviaturas

AE= *L'Année épigraphique*. 1888–

EDCS= *Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby* <http://www.manfredclaus.de/>

EDR= *Epigraphic Database Roma* http://www.edr-edr.it/it/present_it.php

Estudios

Arena V. (2012), *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge.

Bodel J. (1994), “Trimalchio’s Underworld”, en J. Tatum (dir.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore-London, p. 237-259.

Bodel J. (1984), *Freedmen in the Satyricon of Petronius*, PhD diss., University of Michigan.

Brunt P. A. (1988), “*Libertas* in the Republic”, en P. A. Brunt, *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, p. 281-350.

Crawford M. (1974), *Roman Republican Coinage*, London.

Flower H. I. (1996), *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford.

Griffin M. T. (2013), *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford.

Ismard P. (2015), *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris.

Koortbojian M. (2002), “A Painted *Exemplum* at Rome’s Temple of Liberty”, *JRS*, 92, p. 33-48.

López Barja P. (2008), *Historia de la manumisión en Roma*, Madrid.

Malcovati H. (1955), *Oratorum romanorum fragmenta. Liberae rei publicae*, Pavia.

Manfredini A. D. (2010), “Le *pilleus libertatis* (C. 7.2.10-C. 7.6.1.5)”, *RIDA*, 57, p. 247-263.

Mas S. (2006), *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Valencia.

Mommsen T. (1887-1888), *Römisches Staatsrecht*, Leipzig.

Patterson O. (1982), *Slavery and Social Death*, Cambridge.

Perkins J. (2005), “Trimalchio: Naming Power”, en S. Harrison, M. Paschalis, S. Frangoulidis (dir.), *Metaphor and the Ancient Novel*, Groningen, p. 139-162.

Petersen L. H. (2006), *The Freedmen in Roman Art and Art History*, Cambridge.

Samter E. (1894), “Der *pilleus* der römischen Priester und Freigelassenen”, *Philologus*, 53, p. 535-543.

Praxis e Ideologías de la Violencia.

Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad

Schmeling G. (2011), *A Commentary of the Satyrice of Petronius*, Oxford.

Thomas Y. (2006), "L'indisponibilité de la liberté en droit romain", *Hypothèses*, p. 379-389.