

Familia, Servitus, Fides. *Indagación en torno a la dependencia humana en la sociedad romana**

MARIO ATILIO LEVI

1. La moderna ciencia del derecho se ha ocupado en gran medida de la familia romana y de su relación con dos instituciones que deben ser consideradas diferentes, tanto jurídica como históricamente: la *gens* y la *civitas*. Sin necesidad de remontarse a las doctrinas de los historiadores pandectistas de hace más de un siglo, se debe decir que el problema, tal como fue expuesto por Bonfante y, en sentido contrario, por E. Meyer, G. de Sanctis y V. Arangio-Ruiz, ha recobrado actualidad después de los escritos de F. de Martino, E. Peruzzi y G. Franciosa.

La posición de P. Bonfante, que todavía influye en los estudios jurídicos, se funda sobre el concepto de los poderes soberanos que el *paterfamilias* tiene sobre todos cuantos pertenecen al núcleo familiar, y sobre alguna analogía entre el poder del *paterfamilias* y el poder del *rex*: el uno y el otro tienen *potestas*, *manus*, *dominium*, disponen de un *consilium* y una *auctoritas*; por eso, según Bonfante, la familia es un Estado *sui generis*, es decir, tiene una estructura de carácter y finalidad política, con poderes soberanos.

Esta teoría, tal como está formulada, es totalmente criticable y difícilmente aceptable, pero tampoco son aceptables las tesis que se le han opuesto, ya sea desde un punto de vista histórico-sociológico, ya desde un punto de vista jurídico. El origen de la familia romana no puede explicarse si no se tienen en cuenta otras estructuras histórico-etnológicas y la terminología correspondiente: se habla de la horda, de la tribu, de la *gens* (*ghenos*), para llegar a la familia. El concepto de horda (la palabra es de origen turco e indica la tienda del jefe, por ello está claramente ligada al nomadismo) es el de una comunidad de buscadores de alimento (recolectores y cazadores) que se mueve sobre amplios espacios, bajo la guía de un jefe, ya que los recursos alimenticios ofrecidos por la flora y por la fauna local son limitados. La horda se diferencia de la tribu, si no históricamente, por lo menos en el

* Agradezco al doctor M. Abellán Velasco, del Departamento de Derecho Romano de la Universidad Complutense, la traducción de este artículo.

lenguaje común, solamente porque cuando se habla de ordenamiento tribal se piensa ya en una comunidad no necesaria y totalmente nómada, como se desprende de las investigaciones sobre las tribus amerindianas hasta el siglo XVIII y sobre las tribus africanas contemporáneas. En realidad, en una investigación romanística, el concepto de horda debe de ser considerado con reservas, en cuanto que el carácter extremadamente compuesto y con diferentes niveles de desarrollo de la población de la península al sur de los Alpes excluye toda posibilidad de semejanza con comunidades humanas análogas a aquellas que en tiempos del imperio persa y también del chino de los Han existían en las espaciosas áreas de las estepas de hoy. Cuanto nos es dado saber sobre los pueblos itálicos del larguísimo período de la civilización de la Edad de Piedra y sobre la limitación de los espacios en todos los países europeos, excluye toda forma de permanencia milenaria de verdaderas agrupaciones humanas, pues la cohesión viene dada solamente por la necesidad de vencer a otras masas de cazadores y recolectores y de defender los territorios de los que obtienen el alimento. No se puede excluir un período de comunidad fundado únicamente sobre la ley de la fuerza, como debieron ser las hordas; pero se debe recordar que la civilización clásica, cuando habla del estado feroz de la humanidad, expresa ideas fabulosas y casi inconcebibles de un pasado desvanecido, sin dejar ninguna huella ni histórica ni cultural.

En términos de Historia romana, y por ello de Historia del Derecho, no se tienen testimonios que nos consientan remontarnos más allá de la Edad del Bronce, y las confusas ideas de los antiguos al respecto no van más allá de la cultura tribal. La tribu se confunde en la cultura antigua con particiones del territorio (en lengua umbra *trifu* es territorio, y no reparto del pueblo como el latino arcaico *tribus*); sin embargo, Livio (XXXI, 2, y XXXIII, 27) recuerda los nombres de grupos etnográficos umbrios con el latino *tribus*, que deriva de la clásica tripartición de los pueblos indoeuropeos.

En cualquier caso, por confusos que sean los recuerdos de la cultura clásica, puede verse en la antigua tribu una estructura que tiene muchas cosas en común con las tribus de comunidades étnicas modernas o contemporáneas. El sistema tribal más abundantemente difundido y variado del mundo contemporáneo está todavía presente en diferentes partes del continente africano, y es todo un fértil campo de observaciones y de experiencias. Con esto no se pretende que las estructuras tribales sean uniformes e invariables, sino que solamente se acude a una observación diacrónica y en cierto modo analógica, aceptable sólo, por tanto, con alguna reserva.

En Africa oriental, por no hablar de grandísimas tribus como los Galla (6 millones de personas, una nación) hay tribus como los Kikuyu, los Nandi y los Masai que conservan antiquísimas huellas de su mitología y de canibalismo, todo ligado con un pasado nómada todavía parcialmente existente. Viven aún como cazadores y recolectores de ramas, raíces y otros productos espontáneos, y, en ciertas fracciones, realizan el oficio de forjar el hierro. Al igual que los Bantú, el vínculo unitario es la comunidad de len-

guaje y de tradiciones, y, en consecuencia, también de mitos y de cultos. Los Bantú «lacustres» son preferentemente pastores, los Bantú «orientales» son agricultores; de su lengua, con fuertes innovaciones e influencias árabes, una tribu costera e isleña, los Swahili, ha desarrollado un lenguaje homónimo que constituye una especie de «lingua franca». Como fácilmente se puede apreciar, las tribus de las zonas marítimas, sometidas a influencias persas, árabes, indias y chinas, son las menos adecuadas para el estudio de los retrasos culturales de las tribus primitivas y arcaicas.

En el África negra, Camerún, Gabón, Zaire, Ghana, Togo, Costa de Marfil, etc., existe una mayoría Bantú en estado tribal; tribus que tienen la importancia real de estructuras estatales, que conviven con el sistema de las antiguas colonias, como Estados que son en realidad federaciones de tribus en diferentes períodos de desarrollo cultural. En el caso de poblaciones de la selva, de pastores y de ganaderos, existen agrupamientos que trascienden no sólo del núcleo familiar patrio-matriarcal, sino también de la más extensa agrupación, de origen parental, el *clan*, pues tienen necesidades comunes de comercio o de defensa; por ello no siempre, y no necesariamente, se debe ver a la tribu como una unidad política, ya que el único vínculo de unidad que en ella queda no es político sino cultural (lenguaje, religión). La tribu se convierte en unidad política cuando siente la necesidad político-militar, pero en estos casos se debería más bien hablar de vínculo de alianza, o, como mucho, de vínculo federal, pero nunca de una estructura análoga al concepto de Estado.

Donde no se han desarrollado ciudades, como en América central, o artesanía y el consiguiente comercio (como entre los Navajos), los Indios de América septentrional como los Sioux, los Algonkin y los Iroqueses eran agrupamientos de naciones que se reconocían por alguna afinidad étnico-cultural, pero que políticamente (y por tanto militarmente) se subdividían en un amplio abanico de tribus, cuyos nombres han permanecido en la toponimia etnográfica de gran parte de los Estados Unidos, véase el norte de Méjico, el valle del Mississipi, o en la costa del Atlántico septentrional. En ellas los niveles culturales y los lenguajes son diferentes, y también las costumbres funerarias; la adopción o no de actividades productivas agrícolas varía de tribu a tribu, y son elementos de diferenciación la actividad minera (esteatita, mica, jaspe, cuarzo, cuarcita, en toda la parte atlántica, desde Carolina al Maine) y cerámica, sólo en parte de producción doméstica.

Los europeos encontraron todavía tribus en un estado de desarrollo de nómadas neolíticos, cazadores y recolectores, junto a tribus agrícolas convertidas en sedentarias. En estos casos las «naciones» o estirpes eran sólo idealmente vínculos unitarios; los territorios de caza y/o aprovechamiento natural o de cultivo agrícola debían ser delimitados y defendidos, la unidad familiar resultaba insuficiente para estas dos funciones, y por ello la función política pertenece a la unidad tribal de un limitado número de centenares de miembros (se ha calculado que los Sioux pudieron ser alrededor de 80.000 aunque fraccionadísimos en tribus).

La experiencia etnográfica en Africa y en los Estados Unidos de América revela, por tanto, que la relación stirpe (o nación), tribu, *clan* o *ghenos* o *gens* y familia no es siempre igual y constante antes de llegar a los asentamientos urbanos, que, como se verá, crean otros problemas y determinan enormes cambios en el campo social y jurídico. En islas, o en zonas aisladas, se forma rápidamente una mayor unidad, que se puede individuáizar como equivalente a una tribu, en donde es necesario unificar por solidaridad común grupos étnicos menores. Pero la tribu sigue siendo una exigencia imprescindible en los nómadas y en los pastores-ganaderos: en alguna parte sería necesario reunirse para conquistar o defender, ya sean territorios de recolección y caza, ya sean rebaños y caminos de transhumancia.

Obviamente, también en la espaciosa área euroasiática constituida por Asia Menor, Grecia y la Italia antigua, la situación de las relaciones entre estructura política preestatal preciudadana, y familia, no escapa a la regla común de la dependencia de condiciones diferentes, geopolíticas, productivas, defensivas y eventualmente religiosas, sobre todo en el caso de las minorías. Por ello no pueden ser aceptadas las diferentes tentativas que se han hecho, y que se están haciendo de dar una definición unívoca de aquella estructura preestatal preurbana y de sus relaciones con la familia.

Es necesario evitar de la forma más rigurosa toda tendencia a unificar y elaborar rígidas definiciones e interpretaciones. La familia es un fenómeno conocido en toda la historia de la humanidad, cuyos orígenes no pueden por tanto encontrarse porque coinciden con la progresiva salida del hombre del estado animal; por ello, nunca será posible definir un origen que sobrepase los límites de la historia humana. Que la familia haya nacido como forma espontánea, originaria y natural de vida de los hombres, que haya sido originada por las creencias o por las normas religiosas, o haya nacido por impulso o ley del Estado, son todas ellas hipótesis que no consiguen afrontar más que un aspecto de todo el problema.

La unión momentánea y el desinterés por la prole por parte del padre, y también de la madre después de la crianza, significa una fase del desarrollo de la humanidad que puede ser objeto de hipótesis biológicas hasta ahora carentes de pruebas como la descendencia del hombre de los simios; por lo tanto, la hipótesis no puede ser aceptada ni rechazada; simplemente es superflua y ociosa.

Admitida la imposibilidad de conocer cómo han comenzado a manifestarse las relaciones posesivas y afectivas entre hombre, mujer e hijos, se puede, sin embargo, reconocer que la religión, en primer lugar, la ley del Estado, a continuación, y el interés económico común, deben haber contribuido de forma concomitante al desarrollo de la institución familiar. No se puede establecer la precedencia de varias instituciones preestatales, análogas pero diferentes al Estado, tribales, ciudadanas y en la misma familia. Sería como querer establecer la primacía del esqueleto sobre los tejidos, o del sistema nervioso sobre los órganos del ser vivo.

Ni tampoco se puede reducir el conjunto de las estructuras en las que se

articula la convivencia humana a un simple hecho político. Todo varía según las circunstancias; por ello las relaciones familia-Estado y familia-*gens* no pueden ser resueltas con una fórmula única. Ante todo han de verse las estructuras preestatales. El Estado tal y como es entendido en la tradición iuspublicista romana, debe ser traducido como «bien público», no solamente en el sentido patrimonial, que sin embargo existe y es esencial, sino con un particular relieve para aquel «bien» que es un ente que regula la vida de todos, en el sentido de impedir en el seno de la comunidad el robo de los bienes, la venganza privada, el derramamiento de sangre, y de organizar colectivamente la defensa y la expansión territorial. El Estado corresponde por esto a una comunidad sedentaria que tiene dificultades de convivencia, dificultades iguales o similares a aquellas de cualquier concentración urbana de una población de origen y costumbres diferentes, para la que no es suficiente la mítica y convencional justicia de un jefe. Una comunidad que tenga relaciones de convivencia más complejas que aquellas de los pequeños núcleos de chozas de pastores o también de las «haciendas» agrícolas correspondientes a los espacios cultivados; la convivencia en la aldea ya urbanizada, en la que no era total ni uniforme la aceptación de la norma religiosa ni el sometimiento a una familia-guía. En esta fase del desarrollo, que está en los orígenes del Derecho público y privado romano, la relación familia-Estado y la situación misma de la familia dejan toda la función política al Estado.

Las diferentes teorías que se han elaborado a este respecto [origen de la familia en el vínculo moral impuesto por la religión y en la práctica del culto, según las ideas de Fustel de Coulanges; familia nacida dentro y después del Estado; familia impuesta por las necesidades del cultivo agrario para pequeños espacios asignados (*heredia*)] contienen todas algo de cierto, pero, al fijarse en un solo aspecto de la realidad, pecan todas de abstracción.

Después de la vida nómada de los recolectores de alimento y cazadores, la relación hombre-mujer-hijos constituye (o pudo haber constituido) una elemental y mínima comunidad humana que tiene poquísima importancia social y económica respecto a la posesión colectiva de rebaños de animales que deben efectuar transhumancia y disponer de áreas de diferente condición climática según las estaciones para poder alimentarles. Por esto las dos primeras edades etnográficas del género humano requieren una organización tribal (se prefiere abandonar el término «horda», utilizado impropriamente para las fases primitivas de desarrollo étnico, en cuanto que la horda es una organización militar muy diferente de la masa o amontonamiento de seres humanos de primitiva culturización).

La tribu es una comunidad que tiene conciencia de un génesis consanguíneo comprobado por la unidad de lenguaje y de culto religioso, y es siempre el instrumento más adecuado para grupos humanos sin sedes fijas y con exigencias políticas (territorio, defensa contra el abigeato) y económicas (áreas de pastos) derivadas de su sistema de subsistencia. Dentro de la tribu nómada, la familia tiene poco espacio y autonomía, con excepción de las

relaciones afectivas, mientras toda normativa de la vida familiar y de relaciones en el seno de la estructura tribal se apoya sobre la común práctica religiosa que consiente o prohíbe ciertas cosas y define derechos y deberes.

Estas sociedades tribales, que en la Historia moderna y contemporánea son todavía visibles y conocidas (aunque debiera profundizarse más en su estudio) presuponen una fuente de desarrollo uniforme y unívoca, sin sedes fijas para todo el año. La adopción de técnicas agrícolas, esto es, la producción de alimentos, exige relaciones familiares diferentes, derivadas de la adopción de sedes permanentes, las más de las veces en aldeas, y una función nueva para los diferentes componentes de la familia y para la familia como unidad. Obviamente, una función variable por un factor por el que no se debe remontar a la edad de Edad de Piedra, es decir, la lenta y progresiva privatización de la tierra y la distinción entre *ager publicus* y *ager privatus*, de cuyo proceso tenemos ahora testimonios helénicos gracias a las tablillas micénicas, a Hesíodo y a los *horoi*. Este proceso no tiene documentación ni deja residuos en la Historia económico-jurídica de la Italia prerromana, pero sería absurdo suponer *ex silentio* que la división de la tierra en propiedades privadas hubiera existido siempre en Italia, o, por lo menos, hubiera sucedido directamente a la propiedad colectiva de los territorios de los recolectores de alimento-cazadores y de los espacios reservados al pasto igualmente colectivo y comunitario.

Sin embargo, el paso del nomadismo a la sedentariedad agrícola representa ciertamente una revolución para el concepto mismo de familia. Las fuentes romanas no nos sirven de mucha ayuda, pero son esenciales las informaciones dadas por Tito Livio y confirmadas por Suetonio sobre la emigración de la *gens* Claudia desde la Sabina a Roma:

Liv. II, 16, 3-4-5: *Seditio inter belli pacisque auctores orta in Sabinis aliquantum inde virium transtulit ad Romanos. Namque Attius Clausus, cui postea Appio Claudio fuit Romae nomen, cum pacis ipse auctor a turbatoribus belli premeretur nec par factioni esset, ab Inregillo, magna clientium comitatus manu, Roman transfugit. His civitas data agerque trans Anienem; Vetus Claudia tribus, additis postea novis tribulibus, qui ex eo veniret agro, appellata.*

Suetonio (*Tib.* 1) comienza así la vida de Tiberio: *Patricia gens Claudia fuit enim et alia plebeia, nec potentia minor nec dignitatem, orta est ex Regillis oppido Sabinorum. Inde Roman recens conditam cum magnam clientium manu conmigrauit auctore Tito Tatío consorte Romuli, vel, quod magis constat, Atta Claudio gentis principe post reges exactos sexto fere anno; atque in patricios coeptata agrum in super Anienem clientibus locumque sibi ad sepulturam sub Capitolio publice accepit.*

Estos textos, que probablemente derivan de una única tradición que tiene sólo discordancias superficiales en los dos autores, revelan un aspecto cultural en el que una muy amplia unidad originaria de tipo étnico-tribal (los Sabinos) se va dividiendo, como por gemación, en *gentes* con un jefe, *princeps*, y súbditos, *clientes*. En este contexto está claro que la unidad política

monárquica es la *gens*, que la tierra es asignada a la *gens* en su conjunto, y no se nos dice que la tierra estuviera dividida en lotes para cultivar o si se dedicaba aún a la ganadería, caza, recolección de alimentos y por lo tanto, siendo inexistente la propiedad privada de la tierra, salvo la dedicada a la agricultura, está claro que en estas condiciones, la familia, como conjunto de hombre-mujer-hijos, etc., puede pensarse hipotéticamente como hecho afectivo y muy limitadamente patrimonial (potestad patriarcal o matriarcal sobre los familiares, eventuales siervos, animales, utensilios, enseres, casa), pero ciertamente no es pensable como un hecho político, esto es, como relación de soberanía.

Ante tanta escasez en las fuentes, puede iluminarnos la lectura de un poeta griego que describe una situación a través de la cual se puede percibir la formación de un núcleo familiar (*δικος, οἰκία*) mediante la apropiación de ciertos bienes, entre los cuales no está comprendida la tierra, aunque sea evidente la referencia a una civilización agrícola y sedentaria. Se trata de *Los trabajos y los días*, de Hesiodo. En el verso 22, se habla del orden social fundado sobre la rivalidad benéfica que impulsa a trabajar para colmar la distinción de quien es rico (*πλουσιος*), para así mejorar la condición humana: el poeta habla de arar la tierra, sembrarla, construirse un *oikos* —una casa—, un núcleo familiar y al mismo tiempo un patrimonio; el hecho mismo de la ambivalencia de la palabra *oikos*, es significativo, porque la casa es el valor inmobiliario típico, estable y por ello permanente, no sujeto a consumo o deterioro como los enseres, a vejez y a muerte, como los siervos y los animales. El hecho de que la casa sea la síntesis única del concepto de patrimonio en la mente del poeta, y no la tierra, muestra, desde el principio de la lectura, el problema esencial para entender la fase del desarrollo social en la que Hesiodo debía estar situado; igualmente, en los versos 31 y 32 se habla de casa y de enseres, no de tierra.

Términos ideológicos premonetarios son claros exponentes del estadio de desarrollo de la economía; se habla siempre de «dádivas» no de pagos o de adquisiciones (cf. 38-39; 221; 223) y mucho menos de contratos de tipo clásico. La tierra es la gran diosa madre de la que también descende Zeus, pero es también la gran fuerza universal en la cual Zeus oculta los bienes que son necesarios a los hombres (v. 42) y que sirve para dar frutos (v. 117) a quien trabaja y por ello *βίον* (v. 233) de sus dones no se deriva ningún mal, porque cuanto ella produce es el fruto del trabajo humano, generador de riqueza, mientras que los otros dones, también los de Zeus, son creadores de obligaciones de las cuales puede derivarse algún mal para los hombres (cf. *Op.*, v. 85-89).

La quinta generación, la del hierro, llevará consigo la barbarie y la violencia, *δίκη δ'εν χειρι, και αιδώς ουκ ἔσται* (v. 192-193), la ley del más fuerte, personificada por el halcón que hace presa en el pájaro, infligiéndole a la vez humillación y dolor (v. 203-211). El castigo de Zeus (v. 238-247) golpeará con la peste, la carestía, la esterilidad de las mujeres, la escasez de los patrimonios, de los ejércitos, de las murallas, de las naves en el mar, pero

no se habla de la pérdida de las tierras o de su capacidad de producir, porque sobre la tierra, madre divina, ni siquiera Zeus tiene poder.

El centro ideológico de *Los trabajos y los días* de Hesiodo, desde el punto de vista de las relaciones humanas, políticas, consiste en la protesta por la negación del orden establecido por Zeus sobre la tierra para regular la vida de los hombres y su convivencia. Quizá no haya parte del poema que aclare mejor esta concepción que la secuencia de los versos 248-264, que comienzan afirmando que los inmortales viven entre los hombres, vigilándoles sus errores y su inobservancia de la voluntad de Zeus. Estos inmortales son tres mil, invisibles y omnipresentes. Al lado de Zeus está su hija la virgen Dike, que condena las acciones de los hombres de mente injusta, y el pueblo infeliz expía la perversa violencia de los *basileis* que abandonan el camino derecho de la justicia. En este punto el poeta (263-264) concluye con la exhortación a los *basileis dorofagoi* para que no abandonen la justicia por la avidez de riquezas.

Poco después, a partir del verso 298, hay una didáctica invocación al hermano para que se procure con el trabajo la posibilidad de vivir bien, arbitrándose, con el favor de Demetra *eustefanos*, muchos productos para llenar la casa; la abundancia de las provisiones y de los animales son, en efecto, únicamente fruto del trabajo del hombre, de su esfuerzo, que no es vergonzante, mientras que es vergonzoso el estar ocioso. En sustancia, está claro que la tierra «divina» no hace regalos sino que recompensa el justo y asiduo esfuerzo de quien la fecunda. Las ganancias injustas duran poco; los dioses las hacen desaparecer y destruyen en poco tiempo los patrimonios derivados del fraude o de la violencia (v. 320-341).

El hecho de que la tierra no esté sujeta a propiedad privada sino solamente en posesión con el fin de que sea cultivada, se deduce claramente del verso 341: ὑφ' ἄλλων ὠνῆ κληρον, μὴ τοντεὸν ἄλλος.

Kleros (dor. *Klaros*; de aquí Zeus *Klarios*) es palabra que tiene una historia semántica. Desde Aristóteles se sabe que, en el siglo IV, el arconte que asume el cargo debe confirmar rápidamente la propiedad de todos los bienes poseídos por cada uno, formalidad que revela el carácter de posesión precaria de los *Kleroi* (cf. el lexicon Liddel-Scott en las voces κληρος (κλάρως) y κληρόω (κλάρόω), y referencias allí indicadas; para la evolución, cf. Harrison, *o. c.*, pp. 124 y ss. también para *oikos*).

La diferencia entre *kleros* y *oikos*, por otra parte, no pasa inadvertida para Hesiodo, versos 325 y 341; en el verso 405 se habla de propiedad, y se refiere siempre a edificios, ganado, mujeres (esclavas, no esposas, cf. v. 373 y 469-470). La tierra es divina, debe ser cultivada, pero no puede ser objeto de propiedad privada (v. 479); la casa familiar es el único inmueble que forma parte del patrimonio; es decir, la propiedad se limita a lo que el hombre produce y construye. Desde la época de Hesiodo a la época histórica, el siglo V, pasan alrededor de 200 años, y se debe tener en cuenta, por ello, este gran espacio de tiempo, y también el hecho de que el poeta vive en Beocia y a ella se refiere y no al Atica, tierra de menor desarrollo agrícola, pero de mayores

posibilidades de industria y de empresas comerciales y marítimas. Sin embargo no se debe olvidar que también la Atica de los *ghene* debe haber tenido un pasado análogo al de la vecina Beocia, y que tal pasado no puede haber desaparecido de las tradiciones y del derecho consuetudinario.

La reflexión sobre la familia nos ha llevado a remontarnos a la *gens-ghenos*, y es bastante evidente que los testimonios de Livio y de Suetonio sobre la emigración de la *gens* Claudia, desde el territorio de la etnia sabina a Roma, representa, si no en un tiempo cronológico al menos en un tiempo etnológico, una fase de desarrollo anterior a aquella que para Beocia representa la poesía hesiodea de *Los trabajos y los días*.

En Livio y en Suetonio se transmiten una serie de informaciones procedentes de una única fuente, de la cual se deduce lo siguiente:

a) Existe una comunidad monárquica llamada *gens*, de la que es soberano el *pater* de la familia señorial.

b) La comunidad está compuesta por súbditos-asociados, *clientes*, que obtienen la guía, la protección, el sacerdocio y la provisión de medios de subsistencia a través del *obsequium* y los *officia* hacia la familia señorial, que tiene la disponibilidad del *ager*, las tierras indivisas que la, o las divinidades propietarias asignan a la *gens* y que los clientes trabajan como tributarios de mano de obra.

c) La *gens* actúa como un Estado soberano, puesto que se alía con la vecina comunidad urbana de artesanos y mercaderes que se está desarrollando sobre la última colina del valle del Tíber, antes de la llanura aluvial que precede a la costa del mar Tirreno.

d) Los Clausi (Claudi) por su alianza con Roma no pueden vivir más en el territorio sabino y se trasladan al territorio del núcleo urbano.

e) La *gens* trasladada recibe su nueva sede-*ager* más allá del Anio, pero continúa con sus elementos de soberanía porque tiene también necesidad de un espacio propio para cementerio, que le es asignado, con un implícito reconocimiento de la autonomía de sus *sacra*.

f) Con estas formas de translación que determinan la pluralidad étnica de la ciudad, con su multiplicidad de cultos y de descendencias, se crea aquella especie de «sinergismo» que se muestra ya en la alianza del *Septimontium*.

En esta fase específica se aprecia de forma evidente el paso (pero también la coexistencia) de la comunidad política gentilicia a la comunidad política urbana. Una situación similar, pero en términos de conflicto, se aprecia para Grecia, en la tragedia *Los siete contra Tebas*, de Esquilo; análogamente, las torres que todavía se encuentran en las ciudades italianas, testimonian la gran transformación de la Italia medieval a partir del siglo X, con la confluencia en la ciudad de grandes y pequeñas comunidades feudales, cuyos jefes se construían, para fines militares y después de prestigio, las altas torres que aún vemos en Pavía, Cremona, Bolonia, Florencia, Pisa y Roma.

En esta fase es evidente que toda la soberanía está en el *pater* de la familia gentilicia dominante, mientras que la libertad de todos los *clientes* está

vinculada a las obligaciones tributarias de *sequere* (*obsequium*) y de *operas facere* (*officium, opificium, officiosi labores*) y por ello el factor familiar no tiene relevancia jurídica más allá del restringido ámbito de libertad y de propiedad dejado a la estructura familiar del *cliens*, como está claro para la sociedad Beocia en Hesiodo. Pero es evidente que en el ambiente de la comunidad urbana, en cuanto opuesto a la estructura política gentilicia, la familia llegará a tener distinta relevancia, mientras la comunidad agraria gentilicia irá disolviéndose con la progresiva apropiación privatística de los lotes de tierra por parte de los *clientes*.

En resumen, la familia propietaria asume un carácter diferente de la familia propietaria sólo de enseres, animales, manufacturas —y por ello de casas con un discutible derecho de superficie— pero sin tierra. En D. 50, 16, 195, q y ss. se encuentra una definición de la familia dada por Ulpiano, en la cual, a pesar de que el jurista pertenece a la época de los Severos, afloran apuntes útiles para la comprensión de la familia arcaica en el significado polivalente de la palabra: (1) *Familiae appellatio... Varie accepta est, nam et in res et in personas deducitur. In res, ut puta in lege XII tabularum his verbis «adgnatus proximus familia habeto». Ad personas autem refertur familiae significatio, cum de patrono et liberto loquitur lex: «ex ea familia "inquit", in eam familiam»: et hic de singularibus personis legem loqui constat.* (2) *Familiae appellatio refertur et ad corporis cuiusdam significationem, quod aut iure proprio ipsorum aut communi universae cognationis continetur: iure proprio familiam dicimus plures personas, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae...* (3) *Servitutem quoque solemus appellare familias, ut in edicto praetoris ostendimus sub titulo de furtis, ubi praetor loquitur de familia publicanorum, sed ibi non omnes servi; sed corpus quoddam servorum demonstratur huius rei causa paratum, hoc est vectigalis causa. Alia autem parte edicti omnes servi continentur... sed et filii continentur.* (4) *Item appellatur familia plurium personarum, quae ab eiusdem ultimi genitoris sanguine proficiscuntur...*

Este texto puede ser considerado como fundamenal en el eclecticismo de su sistematicidad, típica de los siglos II y III p.C., en cuanto que define a la familia exactamente como equivalente de *oikia*, términos que se pueden traducir muy aproximadamente como «estirpe», «núcleo familiar» (casta, linaje, ascendencia, raza, apellido). De hecho, con los límites etnográficos con los que puede ser aplicado y utilizado el testimonio de Hesiodo a las cosas romanas, el proceso de transformación de la *familia* en un conjunto de personas y de bienes, se afirma ya con aquel tipo de trabajo tributario del que tenemos abundantes noticias en época histórica con ejemplos como el de los ilotas de Esparta y el de los *laoi* seléucidas, así como en el *obsequium* y en los *officia* del liberto romano; se afirma, sobre todo, en el hecho de que se encuentra un Derecho dominical sobre la casa construida y sobre el correspondiente derecho de superficie, sobre los esclavos, sobre la mujer, sobre los hijos, ciertamente con anterioridad a la introducción de la facultad de transmisión hereditaria de las concesiones de lotes de tierra de la cual se deriva la apropiación privada de la tierra misma.

Desde el momento en el que la tierra deja de ser realmente propiedad divina confiada al *pater* de la *gens*, ministro del dios, y es subdividida de manera nueva en propiedades privadas, entra en crisis el concepto mismo de soberanía y de poder coligado o más bien fundado sobre la propiedad de los medios de producción; es decir, entra en crisis la soberanía de la comunidad política preestatal que llamamos *gens*. No se ha llegado todavía a la *civitas*, a la clásica ciudad-estado típica de toda una amplia fase del derecho público clásico; por lo tanto, la *gens* tiene una historia de supervivencia análoga a la de la gradual decadencia de los feudos en Italia.

En este punto se vuelve al debate que desde hace más de noventa años ha ocupado tan ampliamente a los estudiosos del Derecho Romano, sobre la teoría de Pietro Bonfante acerca del carácter «político» de la *familia*; es decir, la finalidad de defensa del grupo insita en la *familia* y en sus reglas, sobre su forma de *auctoritas*, de *potestas* y de *manus*. En realidad, el ver a la familia como grupo o estructura organizada con fines de defensa implica una posición que debe suscitar serias dudas. La *gens-ghenos* tiene, en efecto, una estructura que supone un estado social agrícola y sedentario, pero, ciertamente, no sería fácil probar que el *cliens* que presta sus *officia* con el trabajo agrícola no tiene una comunidad y un centro de residencia gracias a los que su defensa no está basada sobre el concreto grupo familiar. Todavía en la Siria seléucida y romana se encuentran grandes propiedades con sus masas de trabajadores reunidos alrededor de un centro, palacio o fortificación que se debe definir como el *πύργος* (cf. Liddel-Scott, s.v.). La defensa está en el centro de la familia dominante, en la aldea, no en cada casa aislada destinada a hacienda agrícola, por lo menos hasta época plenamente histórica.

De acuerdo con De Martino en que el proceso evolutivo de la familia está ligado al proceso de disgregación de la *gens*, hay que destacar, sin embargo, que aquello que crea un fuerte poder en la familia a favor de su jefe es el hecho de que la familia llega a ser propietaria de la tierra, su principal medio de producción, con el que puede acumular riquezas en las manos del *paterfamilias* y éste adquiere una fracción de los derechos soberanos poseídos por el jefe de la *gens*. Pero no se trata de poder político, sino de poder patrimonial sobre la tierra, las personas, los animales, las cosas muebles, y se trata solamente de la necesidad de reconocer poderes absolutos en la gestión del patrimonio, único factor unitario conservado por la *familia* además de aquel que ha creado —*ab immemorabile*— la unidad de las personas.

Esta unidad, por consiguiente, vuelve a tener su origen reconocible en la unión entre hombre y mujer, que encontramos definida por Modestino en un célebre párrafo de sus *Regulae* (D. 23, 2, 1): *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*, definición que es explicable y aceptable como proveniente de época republicana para no ser nunca cambiada, en el sentido de que existen *nuptiae* cuando la unión física entre hombre y mujer no es solamente uso sexual, sino que es también aquello que conlleva, por lo que el *consensus* llega a ser *consortium* y *communicatio*. Estos dos términos, en la práctica, excluyen la

finalidad «política» de la *familia*, y se limitan a la voluntad de permanecer unidos para toda la vida y de tener en común los bienes divinos y humanos; es decir, el triple carácter afectivo, cultural y patrimonial de aquel matrimonio que es la forma jurídicamente (pero también históricamente) fundamental, en la cual tiene su origen la familia.

Admitido el carácter patrimonial, originaria y fundamentalmente, de la unidad familiar, se ve como la *potestas* del *paterfamilias* es una forma de absoluta propiedad, correspondiente a una situación en la cual el Estado es muy débil para disciplinar el ejercicio del poder patrimonial en el interés de la comunidad. En la época arcaica la *potestas* del *paterfamilias* es *manus*, y no diferente a aquella del *rex*, pero la *manus* del jefe del Estado es, de hecho, un derecho patrimonial que se ejercita perpetuamente sobre los hijos y las mujeres de éstos si están casadas *in manu*, sobre su mujer si ella también está *in manu*, sobre las personas adoptadas o adrogadas, las personas *in causa Mancipi*, los esclavos, y sobre todas las cosas muebles e inmuebles que pertenecen a la hacienda familiar.

Se trata, sin embargo, de términos que, en indagaciones como la presente, deben ser vistos con una perspectiva histórica y no sistemática; hay que mantener, por ello, que en origen, la *manus* se extendía a todo, comprendida la mujer, y, consiguientemente, los derechos de dominio del *pater-proprietario* se extendieron a todos los aspectos de la *familia*, por lo que, declinando el poder político-patrimonial de la *gens*, el *paterfamilias* asume absolutos poderes patrimoniales.

Puesto que la *gens* estaba fundada en la confluencia de los poderes políticos con los poderes patrimoniales sobre la tierra, es lógico que el fraccionamiento de la tierra la haga entrar en crisis, pero no por ello puede admitirse la idea del traspaso de poderes políticos a la persona del *paterfamilias*; se trata solamente de una forma absoluta e incontrolada del ejercicio del derecho de propiedad, en la cual alguna atenuación pudo venir del respeto a la *fides*. Pero el tema de la *fides* requiere un particular estudio.

F. Pastori, en un libro reciente, ha afirmado un principio que también es válido para la familia: «...deve assumersi un'originaria coincidenza fra la struttura e la funzione degli istituti, in seguito adattati, auspice l'opera della giurisprudenza e della legislazione, a nuove realtà. Per questo, gli istituti giuridici assomigliano agli organismi naturali, sono parimenti soggetti a graduale e continua evoluzione: le sue fasi possono desumersi da un esame strutturale, dal quale possono desumersi le finalità pratiche e le esigenze económico-sociale sopperite dagli istituti, che, in definitiva, vengono calati nelle contingenti realtà storiche».

En la *familia* entendida en su significado más amplio y polivalente existen, en efecto, evidentes señales de una evolución histórica. En la fase arcaica del derecho de familia se encuentra el principio *meum esse ex iure Quiritum*, en el cual aparece, ante todo, un derecho ligado al concepto de *civitas* y no de *gens* ni tampoco ligado a un principio religioso, es decir, no conectado con ninguna manifestación de voluntad transcendente. El hecho de que la *familia*

sea una expresión polivalente (*familia pecuniaque*) y que sirva para indicar el núcleo de parentesco, los esclavos, los bienes, indica ya que todo es propiedad del *pater (meum esse)*.

Es evidente la huella del hecho realmente revolucionario de la atribución de derechos de propiedad sobre la tierra dividida. Con este hecho, que se aprecia mucho más claramente en la Historia griega que en la romana, está claro que se determina un principio patrimonial que comprende las personas *in manu*, libres y esclavos, y, junto a ellas, los bienes, muebles e inmuebles, las *res nec mancipi* y las *res mancipi*; en resumen, no parece absolutamente necesario considerar como obra de los glosadores postclásicos la definición de Gayo (II, 202): *familiam suam, idest patrimonium suum*, como había mantenido Albertario. No se quiere excluir, en efecto, la presencia de una interpolación, dada la vuelta a la utilización de la palabra *familia* como *patrimonium*, pero esta definición podría ser, por el contrario, un residuo arcaico, puesto que es evidente que en sus orígenes *familia-oikia* tiene ya un significado polivalente.

La *potestas* del *pater familias*, en todo caso, y dado que en la época arcaica ésta debe denominarse más bien *manus*, preexiste a la propiedad privada del suelo. La propiedad privada sobre el resto de los bienes de la *familia* es adquirida ya, sin embargo, en época prehistórica, por lo cual el *pater* afirma un derecho absoluto, como el *jus* arcaico, a través de la *manus*; por esto se ha creído ver, desde P. Bonfante, una soberanía política en la *manus*, mientras que, en el fondo, la disgregación de la *gens* deriva propiamente de aquella pérdida de la propiedad sobre la tierra, y en consecuencia de la cual se podía ser dueño del edificio pero no del suelo, primitivo precedente éste del elaborado concepto de superficie: *superficies solo cedit*, que se encuadra tan fatigosamente en el derecho romano, precisamente porque se remonta a fases históricamente olvidadas del derecho de propiedad y, desde luego, a estructuras políticas diferentes y bastante anteriores con relación a la *civitas* (ciudad-Estado).

Aceptando la utilización de la palabra *manus* para indicar la fase más antigua del poder del *paterfamilias*, y de la palabra *potestas* para indicar un estadio más reciente, se admite también que *manus* y *potestas* derivan de una *auctoritas* inherente a la condición misma de *pater*, *auctoritas* que está, en cierto sentido, sancionada por la divinidad (Júpiter) de la cual procede. Como muchos conceptos romanos, la *auctoritas* no es meramente el motivo de superioridad del cual procede el instrumento relativo, la *potestas*, sino que es también el reconocimiento de la capacidad, siempre de origen transcendente, de actuar para mejorar (*augere*) la condición de la familia y de sus bienes; es decir, interviene el habitual sistema por el cual el derecho subjetivo crea la responsabilidad o la obligación, que está representada por la *fides*.

En resumen, el poder del *paterfamilias* es patrimonial, aplicación del derecho de propiedad (*meum esse*) sin las limitaciones que el Estado, al reforzarse, impondrá al derecho absoluto de libertad por medio del principio del *alterum non laedere* (D. 1, 1, 10), en sentido social o también solamente

urbanístico. La familia, en cierto sentido, es *res*, pero no referida solamente al patrimonio, sino en el sentido de que todo el complejo, comprendidas las personas libres, son *res*.

Así, no se puede entender la *familia*, sobre todo en su desarrollo histórico, si no se tiene en cuenta el primitivo concepto de propiedad y sus sucesivas limitaciones impuestas por la realidad social. Primeramente, en la herencia. Bonfante afirmaba que la sucesión testamentaria era anterior a la *ab intestato* ya que el heredero es el sucesor en la soberanía sobre el grupo familiar, mientras que la aplicación de reglas fijas para la sucesión sin testamento es ya una limitación de la *potestas* patrimonial por parte de la soberanía pública. En cambio, oponiendo a la hipótesis de la soberanía política del *paterfamilias* la idea de un poder patrimonial sin controles ni límites, resulta igualmente claro que el *pater* pudo disponer por suma voluntad, y según su propia *fides* y conciencia, de su sucesión, y que, si no puede o no quiere disponer, deberán actuarse igualmente normas inspiradas a los sucesores por la *fides* y por la conciencia.

También en la herencia, por consiguiente, existen poderes no sujetos a límites, pero no se trata de poderes políticos. Otro tanto hay que decir respecto de la condición de las personas que pertenecen al núcleo familiar. Estas son:

a) La mujer. Aquí hay que tener en cuenta toda la evolución de la institución matrimonial. El *consortium omnis vitae* entre marido y mujer ha sido recientemente definido por C. Castello: «La manifestación de la voluntad de los cónyuges de permanecer unidos por *affectio maritalis* hasta la muerte (o hasta el divorcio)». Pero no se dice que la definición de Modestino ya citada deba entenderse válida en todo momento, pues no lo es para el derecho arcaico y mucho menos para los orígenes familiares. Basta, sin embargo, con que la interpretación de E. Volterra de la expresión *honor matrimonii*: «participación de la mujer en la dignidad y en el rango social del marido», que se refiere al período del derecho clásico, no se extienda al derecho arcaico y republicano anterior al siglo II a. C., para que sea posible interpretar el matrimonio como un acto de voluntad unilateral del *pater*. En todo caso, la *divini iuris communicatio* debía representar una fase anterior a aquella de la *humani iuris communicatio*. Tenemos también en Roma, en efecto, una fase evolutiva en la cual la unión del varón y de la mujer no es una institución jurídica, sino una simple *res facti*. Andando el tiempo se produce una progresiva toma de conciencia; la *res facti* de la relación y del contubernio comporta, por un lado, el desarrollo de una *affectio* hacia la mujer y hacia la prole, y por otro, la adquisición de un sentido de derecho subjetivo (o de dignidad moral) por el cual la relación sexual y el consiguiente nacimiento de la prole están en cierto sentido garantizados por una especie de voluntad religiosa, manifestación de un poder transcendente.

La relación sexual habitual y la consiguiente filiación aparecen así puestos bajo la protección divina, con ciertas reservas que van modificándose con la evolución de las costumbres en general, con el reconocimiento de la ilicitud

de ciertos contactos sexuales y con la admisión y sucesiva exclusión de la poligamia, o con la admisión (hipotética) del matrimonio colectivo, según las ideas de Lévi-Strauss sobre los orígenes primordiales de la relación de parentesco, ideas que no es este el lugar de discutir.

Además se debe tener en cuenta, permaneciendo en el ámbito romanístico y del matrimonio monogámico que el simple traspaso de la situación de la mujer *in manu* al de la mujer *sine manu*, constituye ya el indicio de una evolución que, en cambio, Lévi-Strauss niega. No se puede afirmar que se trata de «estructuras fundamentales del espíritu humano» cuando se habla de matrimonio y de parentesco, conceptos e instituciones en los cuales no es posible señalar ninguna constante, aparte de aquella de su existencia como realidad de hecho.

Verdaderamente la mujer (esposa, hija, hermana soltera) pasa por una fase sociológica en la cual es *res Mancipi* (*pretiosior*, según Gayo, I, 192) y es un bien que tiene un valor de uso por el que constituye un objeto de cambio y de presa, como ya vio Morgan en sus estudios sobre la sociedad antigua hace 110 años, y con sus ejemplares experiencias sobre los Iroqueses. Por lo demás, recuérdese el rapto de las Sabinas (*penuria mulierum*) y el mismo matrimonio por *coemptio*. El estar *in manu* del marido o *sine manu* no es objeto de elección arbitraria por parte de la *mulier*, sino que representa dos diferentes estados de condición femenina, como sucede en fenómenos realmente existentes pero no siempre coexistentes, como la poligamia y la monogamia, coexistencia presente en el mundo árabe contemporáneo y no solamente por motivos económicos.

La mujer, más tarde, desde el estado de bien económico pasa a sucesivas conquistas, como la del *consensus*, a propósito del cual se encuentran en el Derecho romano, clásico y postclásico, huellas de limitaciones en perjuicio de la *libertas* (D. 23, 2, 45, Ulp., *ad leg. Iul. et Pap. pr.*, 5 y 6) que podrían proceder de épocas anteriores. En el Derecho romano no se puede retroceder a fases etnográficas primitivas más que por inducciones que deben ser utilizadas con cautela; pero, es evidente por lo menos, que se está aún frente al momento del paso del matrimonio monogámico *in manu* y *sine manu* a aquel que literalmente se puede llamar de «emancipación» del pasado de la mujer, antes considerada parte del patrimonio, componente de la *familia* en el sentido patrimonial de la palabra, es decir, en una fase arcaica (no ciertamente primitiva, sin embargo), en la cual es *familia* el complejo de valores económicos, valores de uso o valores de cambio, que están en posesión del hombre en cuanto *pater*-patrón. Hasta aquí es evidente que el *dominium* del *paterfamilias* tiene una naturaleza exclusivamente patrimonial y que se ejercita también sobre la mujer en cuanto que ella es *res Mancipi*.

Se debe aún añadir que con esta concepción del patrimonio se entiende la evolución semántica de la palabra *familia* en su significación de patrimonio grupo-familiar, núcleo de parientes y grupo de los esclavos (*famuli*) dependientes; en efecto, el sentido patrimonial de la palabra, llegando a compren-

der también a la mujer, es claramente la definición de la *universitas bonorum* de la hacienda doméstica.

b) Otras personas dependientes, *fili familias*, nueras *in manu*, personas *adrogatae* o adoptadas, *mancipi*, es decir, personas cedidas al *paterfamilias* por otro *paterfamilias*, *noxae deditio*, *in causa Mancipi*, esto es, en compensación por un daño inferido, y, finalmente, los esclavos. Es evidente, más claramente aún que en el caso de la mujer, que se trata de *persona alieni iuris*, que llegan a ser tales en época más reciente y respecto de los cuales su situación *in manu* o *in potestate* ha dejado huellas muy notorias.

El *ius vitae et necis* es sustituido por el *iudicium domesticum*, en el cual la pena de muerte pudo haber sido sustituida por el alejamiento o expulsión del núcleo doméstico (*conspetu abire*); el recién nacido puede ser acogido o rechazado del núcleo doméstico por decisión exclusiva del *pater* (*tollere liberum*); el hijo puede ser vendido (*in causa Mancipi*), pignorado, arrendado (*locatio operarum*), cedido para reparación de daños (*noxae*), dado o dada en matrimonio, constreñido o constreñida al divorcio y no puede ser verdaderamente propietario hasta el fin de las guerras civiles. Todo cuanto de estas condiciones sobrevive en el derecho clásico y el mismo modo en que estas condiciones son modificadas, demuestra que en origen, el padre-patrón tenía derechos subjetivos sin límites derivados de la concepción de absoluta y total propiedad y disponibilidad de su patrimonio.

c) *Libertos y clientes*. Veremos más adelante cómo el derecho patrimonial del *paterfamilias* tiene su límite en la *fides* que le impone la obligación de proteger al subordinado a su *dominium*.

Por otra parte hemos hablado ya de este dominio como simple ejercicio del derecho de propiedad sobre el patrimonio.

La línea divisoria entre estos dos conceptos no está claramente trazada, en cuanto que el ejercicio del derecho de propiedad comporta obligaciones de conservación y protección y la obligación de protección se compensa con derechos correspondientes, más o menos, al goce de la propiedad.

2. El concepto mismo de *familia* puede iluminar sobre la situación del *paterfamilias*. Serv. (*ad Den.* II, 712): *famuli unde familia* (en sentido contrario: Festo, p. 203 Lindsay: *familiares, ex eadem familia. Postea hoc nomen etiam famuli appellare coeperunt, permutata I cum U littera*) y Festo, p. 204 Lindsay: *famuli origo ab Oscis dependet apud servos famel nominabatur: unde et familia vocata*. De aquí se puede pasar a significados más precisos: Caton, *de agr.*, 138: *mulis, equis, asinis, feriae nullae, nisi si in familia sint*; Gayo, *Inst.*, 102: *...amico familiam suam, id est patrimonium suum...* con la precisión (*ibid.*, 104) *familiam pecuniamque*, cf. *Lex XII tab.* V, 3; cf. *F.I.R.A.*, I, 37-38, y Tácito, *Hist.*, 3, 66: *pecuniam et familiam*, por lo que la *familia* es diferente de la *pecunia* quizá indicando una distinción entre las *res Mancipi* y el numerario (dinero en efectivo). Inútil es hacer una lista, por otra parte fácil de encontrar en el *Thesaurus l. l.* s.v. *familia*. La *familia* comprende los *servi* que están en una *domus* privada, y así aparece tanto en Cicerón como en los textos del Digesto (cf. R. Leonhard, en P. W., s.v. *familia*, VI, 12, 1980-1983) pero

comprende también al grupo familiar; y aquí no se trata, como frecuentemente se piensa, de una extensión del concepto de *familia* como parte del *patrimonium* que comprende a los esclavos, sino de una única concepción originaria de la *familia*, que corresponde a la unidad patrimonial que comprende a los miembros de la *familia* misma por cualquier título, incluida la esclavitud, y también las cosas y el ganado, excluyendo el dinero líquido, porque fue introducido más tarde y por sus mismas características de liquidez.

J. Reinach, en un pequeño pero agudísimo volumen de 1960, estudia la *mancipatio* partiendo del significado de la palabra *servus*, que explica justamente a través de la costumbre arcaica de matar a los prisioneros de guerra (e incluso practicar la antropofagia), de la cual se pasa a su utilización como mano de obra para obtener un provecho de ellos. El prisionero al que no se mata es *servatus*, es decir, *servus*; y quien se apodera de él lo coge con la mano (*manu capere*), de ahí *mancipium*, palabra que indica propiedad sobre cualquier ser animado. En efecto, véase Isidoro Hisp. *Etym.* IX, 4, 43: *servi autem vocabulum inde traxerunt, quod hi qui jure belli possent occidi a victoribus, conservabantur, et servi fiebant, a servando, scilicet servi appellati*, y id., IX, 4, 45: *Mancipium est quidquid manu capi, subdique potest, ut homo, equus, ovis. Haec enim animalia statim, ut nata sunt, mancipium esse petantur; nam et eaque in bestiarum mundo sunt, tunc videntur mancipium esse, quando capi, sive domari coeperint.*

Estos dos textos de las Etimologías isidorianas son muy útiles para el conocimiento del concepto mismo de la relación entre *pater* y *familia* y para la penetración del concepto de *mancipatio* en una perspectiva histórica. De hecho, las mismas fluctuaciones semánticas de la palabra *familia* revelan que el concepto se ha ido restringiendo con la evolución del derecho y como consecuencia de una progresiva valoración de la persona humana. La fuente de San Isidoro que sitúa juntamente *homo, equus, ovis*, no conoce en la práctica la distinción entre las *res Mancipi*, ya que no coloca entre las *res Mancipi* ni los bienes inmobiliarios, quizá siguiendo el precedente de su indivisibilidad, ni las casas, ni la moneda en efectivo, por diferentes y obvias razones.

Es hoy una idea generalmente aceptada por los estudiosos la de que la *mancipatio* contiene, en su origen, y comprende, en su evolución, el concepto de protección, y, como observa J. Reinach, cuando Isidoro dice que está en condición de *mancipium* «*quidquid*» pueda ser cogido con la mano y sujeto, el *quidquid* se aplica a personas libres y a esclavos así como a animales domésticos y salvajes; por ello se pone de manifiesto la necesidad de hacer una breve lista de las categorías de personas que pueden estar *in manu* o sometidas a la *patria potestas* (y de comprobar la diferencia entre las dos situaciones), pero sobre todo de examinar la posible existencia de una categoría intermedia (*μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ δούλων*) en Roma y en el mundo romano.

Las formas de limitación de los derechos de la persona humana son: a)

tutela; b) *patria potestas*; c) *manus*. La *tutela* se aplica a todas las mujeres, excepto a las Vestales (desde las XII Tablas), y en los casos previstos, en el comienzo del Imperio por las leyes Julia, del año 18 a. C., y Papia Poppaea, del 9 d. C. Cf. Gayo, *Inst.*, I, 144-145, 194; III, 44. Además, hasta el siglo I a. C., era también muy frecuente que la mujer contrajera matrimonio *cum manu* en una de las formas previstas, *usu*, *confarreatio* y *coemptio* (Gayo, I, 110). Podría discutirse, aunque no vayamos a hacerlo en este lugar, hasta qué punto *mancipium*, en el latín más reciente, sea un concepto que se transforma en el de *dominium*, pero es cierto que el desuso del matrimonio *cum manu* y el predominio de la condición de tutela no anula la idea de inferioridad jurídico-moral de la mujer, sino que se limita a hacer prevalecer la instancia de protección de la misma sobre la de subordinación, paralelamente al progresivo aumento de las limitaciones que con el tiempo van afectando a los derechos derivados tanto de la *dominica* como de la *patria potestas* (Gayo, I, 48-55; *Inst.*, I, 8, 2).

La *patria potestas*, que se adquiere sobre los hijos por nacimiento o por adopción, convierte en *alieni iuris* a quien depende de ella. También aquí las consecuencias de la *patria potestas* varían con el curso de los siglos, desde la originaria *vitae necisque potestas* y el derecho de exponer y de vender, a la exclusión del derecho de propiedad, corregido más tarde por el derecho al *peculium* que en realidad es más concesión que derecho. Sin embargo, es evidente que también en este caso el ser *alieni iuris* representa para quien está sometido a la *patria potestas* una exclusión del ejercicio de los derechos personales.

Sin insistir sobre otras categorías de personas bajo tutela (impúberes, locos, incapaces de administrarse), se puede llegar a la valoración de la posición de los clientes y de los libertos. Los primeros presentan una mayor dificultad de valoración en cuanto que la relación patronato-clientela, habiendo perdido mucha de su importancia en la época imperial, ha dejado limitadas huellas en los textos jurídicos. En cambio, para las nociones sobre la esclavitud se debe acudir a la bibliografía general sobre el tema, en cuanto que el presente estudio, al no entrar en la consideración de las personas *sui iuris*, no tiene tampoco por qué extenderse a los *instrumenta vocalia*, *res mancipi*.

3. Sobre los clientes, debe partirse evidentemente del arcaico testimonio de las XII Tablas (VIII, 21): *patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto*: esta norma es fundamental puesto que nos ilustra la obligación de protección que está en el fondo mismo de la institución del patronato, y a partir de la cual se justifica la obligación del cliente hacia el patrono: cf. Serv. *Aen.* VI, 609; Cat., *or.*, fr. 41; Cic., *in Caec.*, 66; Plin., *n. h.*, 34, 17. La clientela corresponde a la confianza depositada en sentido técnico (*in fidem*): cf. Ter., *Eun.*, 1.039; Cic., *S. Rosc.*, 106; Cic., *de rep.*, 2, 16, y la inscripción ibérica C.I.L., II, 1.343 (lámina de bronce del año 5 p. C.) que recuerda que *Q. Mario Balbo hospitium fecit* con el senado y el pueblo de una ciudad que nos resulta desconocida por una rotura en la lámina, extendiéndolo *liberisque eorum eosque liberos posterosque*

eorum in fidem clientelamque suam... (con las integraciones de C.I.L., II, p. 181).

Es evidente que la relación de clientela no se explica con una única relación de subordinación-protección, sino que en ella se interfiere, con gran relevancia, la *fides*: el cliente está *in fide patroni*, y por esto se explica la orden solemne (*patronus... sacer esto*) de las XII Tablas, la obligación de proteger, de defender en justicia la eventual concesión de tierras (Suet., *Tib.*, 1 y 2: en el cap. 2 se habla de un Claudio que *Italiam per clientelas occuparem tentavit*), mientras que el cliente que asume el nombre de la *gens* debe obediencia, respeto, prestaciones militares, ayuda en dinero en caso de necesidad.

El patrono está en una condición análoga a la del *pater*, y en realidad *pater* y *patronus* son equivalentes, y la configuración del cliente es análoga a la de la *uxor in manu* o del *filius*, hasta el reconocimiento al *pater* del *ius vitae et necis* y a la aplicación del principio de sacralidad (*sacer esto, consecratio capitis*), tanto al patrono como al cliente. Es realmente difícil dar una explicación de la relación de clientela, tal como se configura hasta las guerras púnicas, sin tener en la debida cuenta el concepto de *fides*, el cual, dicho sea de paso, ocupa escaso espacio en la mayoría de los tratados de Historia del Derecho y de las instituciones romanas.

Hellegourac'h comienza su obra ocupándose precisamente de la *fides*, demostrando así haber entendido cómo no se trata solamente de *bona fides* o de *fides et amicitia*, aspectos derivados del concepto principal de *fides*. Esta tiene bases religiosas (*dea Fides, Fides publica*) y no es como *Iustitia* o *Concordia*, un concepto moral divinizado, sino más bien, una regla o un deber religioso. En realidad, es necesario partir del dato de la existencia arcaica de un derecho situado en los *penetralia pontificum*, es decir, de la función normativa de la observancia religiosa para las relaciones humanas y, por consiguiente, de la inexistencia de aquello que se denomina como *ius civile*. Cicerón, en el *De officiis* III, 29, 104, explica con gran claridad este concepto: *...in iure iurando non qui metus, sed quae vis sit, debet intelligi, est enim ius iurando affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi deo teste promiseris, id tenendum est... Nam praeclare Ennius: O Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iovis! Qui ius igitur iurandum violat, in Fidem violat, quam in Capitolio «vicinam Iovis optimi maximi», ut in Catonis oratione est, maiores nostri esse voluerunt.*

La *Fides* arcaica debe ser considerada, en consecuencia, como la voluntad sobrehumana de obligar a mantener los compromisos adquiridos, y el *ius iurandum* el instrumento con el cual se procede a asumir (en forma solemne y vinculante, es decir, como *affirmatio religiosa*) los compromisos mismos. Quien *fidem violat* debe ser *capite consecratus*, y por ello se explica la norma de las XII Tablas acerca del patrono «infiel» respecto al cliente. El patrono que *fidem dat* (y por tanto *in fidem recepit*) al cliente, asume una obligación fundada en la religión, la cual llegará a ser *naturalis obligatio* cuando intervenga el *ius civile*.

Tal como lo ha visto De Martino, la relación entre patrono y cliente fundada en la *fides*, es, por lo tanto, una obligación recíproca, un *do ut des*; pero para el cliente la obligación consiste en una serie de compromisos y de prestaciones que implican limitaciones a su libertad personal. El derecho de las personas de la Roma arcaica (y, sustancialmente, hasta la segunda guerra púnica y hasta el cambio de funciones de la clientela como consecuencia del gran desarrollo de la esclavitud) no debería prescindir de este estado de vinculación del cliente, el cual representa una categoría social con libertad limitada, sin posible elección que les permita liberarse de las limitaciones insitas en su condición aceptada de personas sujetas.

Los *clanes* de los Fabios y de los Claudios de la vida de Tiberio, de Suetonio, que fueron mencionados anteriormente, son en realidad grupos sociales ligados a una gente, que no son libres de elegir su residencia, como en el caso de los Claudios, ni de rehusar el combate o soportar la ruina en el interés del grupo gentilicio, como sucede con los Fabios. Así, se trata de gente que se encuentra en una posición análoga a la de los *laoi* microasiáticos, a la de los *mariandinos*, o a la de los *ilotas*, que no pueden elegir su lugar de residencia. La *salutatio matutina* se corresponde con un acto de obediencia, y los servicios tradicionales y ordinarios son el residuo de una regular obligación de tributo, tributo que se extiende a las *operae*, como las militares, y a prestaciones excepcionales, como la del rescate del patrono prisionero o para dotar a la hija que va a casarse.

La relación de patronato hacia el cliente asume también características análogas a las del patronato para con los libertos. El liberto tiene, de hecho, obligaciones bien diferenciadas: el *obsequium*, que limita la libertad personal, constriéndole a ciertas formas de subordinación y obediencia; la incapacidad de actuar en juicio contra el patrono, y otras prohibiciones y obligaciones menores (*Dig.*, II, 4, 4, 1; *Gayo*, IV, 46; *Dig.*, XLVIII, 4, 7, 2; *Dig.*, XXII, 5, 4; *Dig.*, XLVIII, 5, 25; *Dig.*, XXV, 3, 9; *íd.*, 18-26; *Suet.*, *Claud.*, 25; *Tac.*, *Ann.*, XIII, 26-27; cf. las leyes Aelia Sentia y Papia Poppaea, respectivamente del 4 y del 9 después de Cristo; *Dion Casio*, XL, 13); las *operae*, *officiales* y *fabriles*, es decir, los trabajos de carácter doméstico o trabajos inherentes al oficio mismo del liberto, prestaciones de obras o de dinero; estas segundas eran hereditarias, cf. *Dig.*, XXXVIII, 1; derechos del patrono sobre los *bona* del liberto que no tiene herederos. Es conocida, por lo demás, la clasificación de los hombres según su situación jurídica hecha por *Gayo*, I, 9-11: *Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi. Rursus liberorum hominum alii ingenui sunt, alii libertini. Ingenui sunt qui liberi nati sunt; libertini, qui ex iusta servitute manumissi sunt*; pero el mismo *Gayo* (48-52 del mismo libro I) admite una división *de iure personarum* que está fundada sobre otros criterios, a saber *personae sui iuris* y *personae alieno iure subiectae*. A su vez, las personas *alieni iuris* están: a) *in potestate*; b) *in manu*; c) *in mancipio*. Además (*ibid.*, 125-154) se aclara quién está *in potestate*, quién *in manu*, y quién *in mancipio*. Son, en fin, conocidos (*ibid.*, 12) los *tria genera libertorum, civis romanus libertus, latini*

iniani y *dediticios* (*ibid.*, 13-15). En conjunto, el liberto está sometido a la *dominica potestas* y a la tutela legítima, y su posición está, por ello, con diferentes grados jurídicamente reconocidos, fundada sobre una libertad vinculada, es decir, en una sociedad organizada como la del mundo antiguo y con las consecuencias de la arcaica *patria potestas*, está sujeta a un tratamiento que es de libertad limitada y controlada, como los hijos, las mujeres, como los clientes y como los *dediticii*.

La experiencia adquirida por los estudios contemporáneos acerca del trabajo tributario en el mundo griego y helenístico, demuestra que tal forma de relación social existe en todo el curso de la historia de Roma y del mundo romano.

Comunidad sacral: no hay aquí duda de que en la *gens* como en la *familia* existe un culto doméstico, y sobre este aspecto no es necesario detenerse porque todos los textos y todas las clases de hallazgos arqueológicos nos muestran amplísimas pruebas de cultos privados al lado de los públicos. Hasta qué punto pueden ser considerados cultos privados los cultos gentilicios griegos y romanos, es cuestión que implicaría una serie de investigaciones sobre la *gens* como institución comunitaria preestatal, lo cual cae fuera de este contexto. Baste recordar el hecho de que las mismas fuentes que se han mencionado ya anteriormente, dan suficiente información sobre el carácter político-preestatal de la *gens*, y de ello se deduce la clara consecuencia de que existen necesariamente cultos gentilicios que aglutinan a la comunidad, la cual se mantiene así unida por un vínculo común sacral y basado en la *fides*.

No es necesario retroceder en esta exposición y atribuir a la familia aquel carácter de soberanía estatal que pretendemos negar, para admitir que los cultos domésticos de la familia son los que legitiman el *dominium* del *pater*, y los que dan carácter coactivo a su voluntad en las relaciones con todos los componentes de la familia misma. Y no solamente esto, sino que también son los cultos domésticos los que crean las obligaciones mismas del *pater* derivadas de su *fides*, y que mantienen unida a la *familia*, como sucede en todas las colectividades romanas, desde las *gentes* arcaicas a los *collegia* de la edad imperial, entidades todas ellas que aparecen como comunidades de creyentes.

4. Estas características del carácter sacro del concepto de familia son aplicables, de acuerdo con el desarrollo diacrónico, tanto a la familia entendida total y únicamente como *patrimonium*, como a la familia entendida en el sentido de unidad de parentesco, y hasta a la *familia* entendida como grupo de los esclavos dependientes. Este contenido sacro de la unidad constituye el conjunto de los derechos-deberes que delinean la figura misma de la *familia* y de su *pater*.

La institución de la *detestatio sacrorum*, prerrogativa de un especial tipo de comicios, los *comitia calata*, asamblea sacerdotal de los colegios pontificales (*calata* por el modo de convocatoria, hecha utilizando un heraldo, *calator*, reservado a los sacerdotes, mientras que los comicios curiados son convoca-

dos por los lictores, y los centuriados mediante el sonido del cuerno, es decir, *per cornicinem*, Gell., n. a., 15, 27), indica claramente que en caso de cambio de unidad parental, la primera condición a cumplir era la *detestatio sacrorum*. En varias ocasiones se han suscitado discusiones sobre el significado real de la *detestatio sacrorum* y todavía recientemente F. Daverio ha sostenido una hipótesis ya presentada en 1906 por M. Careddu, en el sentido de que la palabra *detestatio* significa la admisión de nuevos *sacra* y no el repudio de los de la familia de origen. La cuestión en sí no tiene relevancia a los efectos de la característica sacral que está en la base de la institución familiar, en cuanto que para el fin de este estudio basta la confirmación del hecho de que cualquier colectividad patrimonial o humana existe para el Derecho en cuanto tenga un carácter y una base de origen divino.

Sin embargo, brevemente, se debe hacer notar que el *de*, antepuesto a un verbo o a un sustantivo, puede tener realmente valor de refuerzo (*denominatio*, *de-nudatio*, *de-ponere*), pero que cualquier diccionario latino con alguna cita de textos demuestra que *detestatio* y *detestor* son términos que tienen un significado únicamente negativo, en el sentido de «tener lejos» «maldecir», «renunciar», sobre todo en la utilización que de ellos hacen Cicerón, César y Livio, y no sólo en Gelio y en Gayo.

En reusmen, los orígenes del Derecho de familia están en el derecho de propiedad, esto es, en el *dominium* del patrimonio, derecho y dominio que son reconocidos por los hombres como totales y sin otros límites que los representados por el carácter sacro de la comunidad humana en general, políticos o parentales y patrimoniales, sacralidad que impone, con la *fides*, aquellos límites y aquellos deberes impuestos por la voluntad divina de *iustitia* que después será configurado como derecho natural.

El problema de la evolución de la institución familiar demuestra que el planteamiento estructuralista, el religioso y el político, son todos inaceptables si son considerados uno a uno, excluyentes en la explicación de la institución, ya que cada uno de los tres tiene su importancia en la interpretación de los caracteres tanto originarios como fundamentales de la misma.

La familia, tanto como conjunto de bienes de uso y de cambio, como comunidad de personas unidas por vínculos entre ellas, es realmente una estructura primordial, elemental, que existe en cualquier estadio del desarrollo humano, si bien con sucesivas variaciones o ahondamientos; la familia no es concebida por los antiguos si no está apoyada en un elemento religioso unificador. La posición del *paterfamilias*, tiene en común con el Estado su carácter de soberanía. Y ello porque el Estado primitivo no se atribuye la función de regular el derecho absoluto de disposición del patrimonio; y por ello los derechos patrimoniales subjetivos son similares a los derechos soberanos en lo que se refiere a la *familia*, pero no son derechos políticos. A este propósito, pues, conviene que nos refiramos a la condición de aquellas personas vinculadas que son titulares de derechos limitados, es decir, a aquellos súbditos de Roma que están *in dediticiorum numero*.

5. La *fórmula deditiois* es conocida a través de muchos textos, sobre

todo de Livio, de Polibio y de César, pero el ejemplo más claro de su contenido y de sus implicaciones se encuentra en el conocido fragmento de Livio I, 38, acerca de la *deditio* de los habitantes de Collatia: «*deditos Collatinos ita accipio eamque deditiois formulam esse: rex interrogavit: "estisne vos legati oratoresque missi a populo Conlatino, ut vos populumque Conlatinum dederetis?" sumus, "estne populus Conlatinus in sua potestate?" est, "deditisne vos populumque Conlatinum, urbem, agros, aquam, terminos, delubra, utensilia, divina humanaque omnia in meam populique Romani dicionem?" dedimus. "at ego recipio"*»

Los estudios comprendidos en el clásico libro de Eugen Täubler, *Imperium Romanum*, aunque están escritos hace más de sesenta años son todavía el fundamento de toda posible nueva investigación, como se ve en los trabajos más recientes de Heuss y de Jones, que bien poco han podido añadir sobre la definición de las consecuencias de la *deditio* y de la posición de los *dediticii* en el derecho público romano. Por otra parte, el presente trabajo no se propone recomenzar la investigación de Täubler o de Heuss sobre la *deditio*, sino que más bien quiere ser una reflexión sobre la conocida fórmula del papiro Giessen 40, Δίδωμι τοίνυν ἅπασιν ξένοις τοῖς κατὰ τὴν ὀκουμένην πολιτείαν ῥωμαίων... χωρὶς τῶν δεδειτικίων.

Para los romanos, los *dediticii* son aquellos que se corresponden con una clara definición de Gayo (I, 14): «*vocantur autem peregrini dediticii hi qui quondam adversus populum Romanum armis susceptis pugnauerunt, deinde victi se dederunt*»; y, en general, se puede definir la situación de los *dediticii* en el derecho público y privado, recurriendo a un ejemplo de los más conocidos e ilustrativos, el de la población del campo campano después de la *deditio* de Capua y las disposiciones llevadas a cabo por el Sc. del año 211 a. C.: una situación que los discursos *de lege agraria* de Cicerón nos ilustran, aunque sea a través de evidentes exageraciones y adornos retóricos.

El tratamiento dado al *ager Campanus* es, por consiguiente, cosa conocida. Se trataba de cerca de 200.000 yugadas de tierra para las que se pensó una organización de un tipo particular. Según Cicerón, se consiguió la más preciosa de entre las propiedades de la hacienda pública y un ingreso importante para el presupuesto romano. 50.000 Ha. en un lugar como aquél, podían superar el producto de 15 ql. de grano por Ha., que es la media de producción italiana, y por tanto llegar probablemente a producir 900.000 ql. Calculado el presupuesto necesario para la simiente y para los cultivadores, quedaba la posibilidad de retirar, como tributos o ejercitando el derecho de prelación sobre el producto, una cantidad de grano tal que representaba la cobertura de una parte esencial de las necesidades de la población de la ciudad de Roma en aquel tiempo. En efecto, el Sc. había establecido para Capua —evitando así la deportación de toda la población con la que se había amenazado— que todas las tierras y los edificios fueran confiscados en beneficio de la hacienda pública romana, pero que los expropietarios pudieran permanecer como poseedores en precario en sus casas, siguiendo cultivando sus tierras y atendiendo a sus ocupaciones, pero pagando un

tributo muy elevado, que probablemente les dejaba poco más que lo indispensable para la supervivencia.

La condición de los *dediticii* ha sido estudiada sobre todo desde el punto de vista del derecho público, con todas las limitaciones que podía traer consigo para quien así estaba sometido, y principalmente en orden a la posibilidad de conseguir la ciudadanía romana. Volviendo, sin embargo, a los clásicos ejemplos recordados, la posición del *dediticius* aparece ligada a la pérdida del derecho de propiedad inmobiliaria y, consecuentemente, a la obligación de trabajo tributario en beneficio del nuevo titular del derecho de propiedad o del derecho de goce de las rentas de la producción.

En todo el mundo mediterráneo antiguo, preclásico, arcaico y clásico, existen áreas conocidas a través de diferentes fuentes, en las cuales hay huellas de poblaciones enteras que viven en esta posición de trabajadores tributarios, no esclavos, pero tampoco realmente libres. Es superfluo recoger elencos que han sido objeto de frecuentes y numerosos estudios y exámenes críticos en la producción historiográfica reciente. Está a su vez claro que en el mismo mundo antiguo no se tenían ideas muy precisas sobre la condición de estos trabajadores tributarios, en los países que no tenían instituciones idénticas en las relaciones de trabajo dependiente. Nos son suficientes, para esto dos ejemplos típicos de estas posiciones *Μεταξύ ελευθέρων και δούλων* de las cuales ya se ha hablado: la de los ilotas de Esparta, que los escritores antiguos no saben distinguir bien de los esclavos; y el papiro Rainer n. 24, 552 que contiene dos *prostagmata*, generalmente atribuidos a Tolomeo II Filadelfo, de los cuales el segundo contiene disposiciones a propósito de los *λαοί* de la Siria-Fenicia (Celesiria), en ese tiempo tolomeica, definiendo su situación, que es diferente a la de los esclavos; edicto que no hubiera habido necesidad de dictar si, como resulta evidente del mismo texto, no hubiese habido una confusión entre esclavos y trabajadores tributarios, cosa muy comprensible por parte de los egipcios, en cuanto que en Egipto no existía esa categoría.

Los romanos, después de la conquista de Asia Menor, se encontraron frente a situaciones y problemas políticos nuevos para su experiencia en Italia, Iberia, Galia Narbonense, Macedonia y Grecia (salvo algunas excepciones sículas, cretenses y espartanas), y, entre ellas, precisamente ésta de la condición de «no esclavitud pero también de no libertad», que difícilmente habrían podido comparar a condiciones personales vinculadas y tributarias existentes en Roma, como los libertos, y, en cierto sentido también, los clientes.

El ejemplo más fácil y más próximo era el del régimen dado por los mismos romanos a las poblaciones *dediticiae*, como los capuanos del *ager Campanus*, el cual se tenía en la memoria por el estudio de las obras de Cicerón en las escuelas de retórica. No se podía acudir, en un documento oficial romano redactado en griego, a una expresión griega, puesto que es conocido que existían diferentes maneras para denominar a los trabajadores tributarios en la sociedad helenística, y que si se hubiera elegido una de ellas,

se habrían arriesgado a no ser entendidos ni por los romanos ni por los helenoparlantes. La expresión romana adaptada y casi traducida al pie de la letra al griego, tenía al menos la ventaja de ser accesible a los magistrados y funcionarios romanos encargados de la ejecución del edicto.

En realidad, para la administración romana, los habitantes de las provincias que no eran *cives romani*, estaban adscritos a una *civitas* suya o se consideraban sin *civitas*, y estos últimos eran los *peregrini dediticii*. Según Gayo I, 13, y Ulpiano 25-27, no podían testar con arreglo al Derecho romano, y Ulpiano precisa: «*quoniam nec quasi civis Romanus testari potest cum sit peregrinus, nec quasi peregrinus quoniam nullius certae civitatis civis est ut secundum leges civitatis suae testetur*. Además Gayo reconoce que los *peregrini dediticii*: «*Pessima itaque libertas eroum est qui dediticiorum numero sunt nec ulla lege aut senatusconsulto aut constitutione principis aditus illis ad civitatem Romanam datur*» (I, 26) y la ley *Aelia Sentia* disponía que los libertos con antecedentes penales fueran *dediticiorum numero*, que no pudieran obtener la ciudadanía romana y que no pudieran residir a una distancia inferior de 100 millas de Roma.

Jones afirma que la *Constitutio Antoniniana* excluía del beneficio de la concesión general de la ciudadanía romana a los libertos con antecedentes penales y a los bárbaros *dediticii*, y que se trataba de excepciones de escasa importancia numérica que se entiende hayan podido ser ignoradas por las fuentes, pero, por otra parte, tiende a afirmar que, por razones de carácter filológico, es poco probable que la excepción de los *dediticii* de las disposiciones de la constitución antoniniana no deba realmente referirse a la concesión de la ciudadanía, sino a otras normas eventuales indicadas en las dos lagunas de 28 letras cada una, que se encuentran en la parte dispositiva del edicto en el fragmento que comprende la excepción de los *dediticii*.

En realidad, tal hipótesis no está fundada sobre pruebas, y también la argumentación filológica parece dudosa, mientras que ninguno de los estudiosos que se han ocupado de la interpretación del trabajado fragmento del papiro Giessen ha tenido nunca en cuenta el hecho de que el legislador romano no podía determinar una catástrofe destructora en el orden jurídico-económico de aquellas regiones en las cuales, desde siglos, incluso desde milenios, se había mantenido un orden social que se fundaba sobre la legal y contractual presencia de comunidades tributarias que sin estar formadas por esclavos tenían alguna restricción en la libertad.

Al igual que Tolomeo II Filadelfo y todos los sucesivos dominadores del Asia Menor y que todos los gobiernos de otros lugares como Esparta o Creta o la Tracia, tampoco los romanos podían situar a los *λαοι* y a los ilotas en condición de igualdad con los ciudadanos de la ciudad griega o con cuantos habían fundado su organización social sobre una relación contractual o impuesto de trabajo tributario, a pesar de estar sujetos por vínculos estables y tributos (nada semejantes, por consiguiente, y en contra de lo que pensaba Jones, a las poblaciones *adtributae* o *contributae*, que son otra cosa), ya que si lo hubieran hecho, habrían determinado un desastre en la economía del

imperio, y precisamente en las provincias de mayor rendimiento y de más difícil gobierno.

No se puede admitir que la equiparación entre los *dediticii*, trabajadores tributarios o apátridas (o dotados de un derecho de pertenencia tribal no asimilable al derecho de los ciudadanos), y los libertos con antecedentes penales, pueda ir más allá de simples aspectos formales, puesto que mientras en el caso de lo dispuesto en la ley *Aelia Sentia* la norma tiene un carácter preventivo, cuando no punitivo, en el caso de los *laoi* y asimilados se trata del reconocimiento de organizaciones que, como se ha dicho al principio, tenían ya ejemplos en la historia romana. Si había aquí una culpa que castigar, se trataba principalmente de responsabilidades colectivas y políticas, no criminales, de donde se infiere que el «*praetor dediticios*» del edicto de Caracalla no es un castigo, sino el reconocimiento de una situación histórica y de aspectos ya preexistentes en la realidad social.

6. Una y otra vez ha sido planteado el problema de la frecuencia de las manumisiones, que los legisladores romanos habían querido limitar como se verá por motivos que deben ser considerados fundamentalmente políticos y sociales. Si es cierto, como lo es, que atribuir un fenómeno tan extendido como estas manumisiones a simples motivos humanitarios y a generosos agradecimientos es una explicación ingenua e inaceptable, es también necesario decir que una explicación exclusivamente económica, como la presentada recientemente por K. Hopkins, no penetra en la realidad de las relaciones entre dueño y esclavo y entre patrono y liberto en la sociedad romana.

Si se pretende un completo conocimiento de estas motivaciones de la manumisión no se puede tener en cuenta solamente un aspecto de la cuestión. No cabe duda de que relaciones afectivas o de gratitud pueden haber estado en la base de muchas manumisiones, por otra parte ampliamente documentadas, como también es cierto por todas nuestras informaciones que el dar la libertad a algunos de los esclavos propios podía ser una operación útil y ventajosa, ya porque el esclavo liberado tenía ciertas obligaciones análogas a las de los *clientes*, bien porque el esclavo no sólo pagaba su rescate, sino también porque la negociación sobre el precio incluía, y quizá sustituía, el rescate, o lo completaba con la obligación de posteriores prestaciones en trabajo o en pago de porcentajes sobre las sucesivas ganancias del liberto. Y nótese también que hay otros factores que pueden entrar en juego como son la vanidad o la no economicidad de la utilización de un esclavo liberado o pendiente de liberar.

Todo esto no deja de representar desde luego un conjunto de aceptables explicaciones sobre la frecuencia de manumisiones, que a su vez determina, con la ley *Aelia Sentia*, la intervención del legislador. Pero no basta para explicar el hecho de la automática adquisición de la ciudadanía romana por parte del liberto en el momento mismo de la manumisión, salvo en aquellos casos en que intervienen motivos de *deminutio* y se adquiere simplemente la ciudadanía latina, o, sin más, la condición de *dediticii*, con arreglo a las

disposiciones augústeas de la *lex Aelia Sentia* (4 d.C.). En un pueblo cuyas tradiciones hacen difícil, si no excluyen, la adquisición del derecho de ciudadanía, y para el que la ciudadanía que no se obtiene por nacimiento ha sido considerada siempre un premio por méritos excepcionales, debe parecer extraño que sólo se pongan algunas condiciones en el caso de la adquisición automática de la *civitas* junto a la *libertas*.

Susan Treggiari señala que los dos conceptos están estrechamente ligados, si bien no son idénticos, y ya Dionisio de Halicarnaso aconsejaba un control más estrecho sobre la concesión de ciudadanía, demostrando así su asombro, como sucedía con los observadores de cultura griega, ante la adquisición automática de los libertos a la ciudadanía, mientras que en Grecia eran solamente metecos. No significa nada que en el principio de la edad imperial, se pudiera ya hablar de *cives romani libertini ordinis*, puesto que se trataba de un hecho inscribible en los usos sociales y no de una categoría jurídica.

La tradición del «asilo de Rómulo», correspondiente en cierto modo con la del sinecismo de Atenas, representando una forma de negación de los arcaicos exclusivismos tribales de carácter endogámico y racial, no resulta suficiente para explicar la generosidad romana de unir la manumisión con la adquisición automática de la *civitas*, ya que la misma Atenas —que se vanagloriaba de su carácter panhelénico—, no concedía el derecho de ciudadanía conjuntamente con la liberación del esclavo. La característica del origen compuesto de la ciudadanía originaria de Roma, ínsita en la idea del asilo de Rómulo, no lleva a la directa consecuencia jurídica de la liberal y extensiva concesión del derecho romano de ciudadanía, ya que, por el contrario, está ampliamente probado por los documentos cómo la concesión de ciudadanía, sobre todo a los grupos, era siempre un hecho excepcional y memorable.

Se debe concluir, por consiguiente, que por parte romana se aprecia una flagrante y grave disparidad en el tratamiento a propósito de la ciudadanía, entre los libertos y los extranjeros, o, dicho de otra manera, se debe aceptar que ha faltado una explicación suficiente del origen de la relación dueño-esclavo y de la posible manumisión. No debe subestimarse, en efecto, la importancia del concepto de *familia*, prescindiendo en este caso de la diferencia entre *familia rústica* y *familia urbana*. La *familia* romana comprende el parentesco de sangre y los esclavos en una unidad que procede de la arcaica comunidad patrimonial derivada de la condición de estar *in manu*, que se extiende desde la mujer y desde los hijos a todos cuantos deben estar sometidos al poder del *paterfamilias*.

El desarrollo de relaciones humanas basadas en la menor necesidad de un poder absoluto del *paterfamilias*, garantizó a la mujer, a los hijos varones, a las hijas, y después también a los esclavos, el reconocimiento de ciertos derechos individuales que escapaban del control absoluto del padre-dueño. Ahora bien, nunca se destruyó el concepto de *familia*, y el esclavo no dejó nunca de ser *famulus*. La distinción entre *familia urbana* y *familia rústica* no es jurídica, sino solamente funcional, la *familia* es una, y el *pater*, que tenía la

domus en la ciudad y dos o tres *villae* en el campo, subdivide, pero no separa, la unidad de la *familia* según las exigencias de la vida doméstica y de trabajo de la ciudad y de la producción en las fincas rústicas. Pero el jefe es siempre y solamente el *pater*, y todos los demás, parientes y esclavos, en el orden primitivo son *mancipi*; la *mancipatio* es, en efecto, el acto opuesto a la *manumissio*, y los que están ligados y obligados hacia el *pater*, sin pertenecer a la familia, son *nexi* y no forman parte de la *familia*.

La comunidad romana está compuesta, originariamente, por los *patres* de las *familiae* establecidas en el área del *Septimontium* y está gobernada por el *consilium* de los *patres*, el senado. Todo lo que pertenece a las *familiae* es parte integrante de la comunidad.

Suetonio, en la vida de Tiberio, dice, como ya hemos visto, que la *gens* Claudia se trasladó a Roma desde Regilli con todo su séquito de clientela; se diría que se trata de un fenómeno con alguna semejanza con la formación de ciertas comunidades medievales italianas. De esta importante información de Suetonio (y de Livio) se deduce que pertenece a la primitiva tradición del derecho público romano la integración total de la estirpe (*gens-familia*) en la comunidad de la *civitas*. Si el *pater* se hace romano entrando en la *civitas*, allí entran cuantos están *in manu* del *pater*, automáticamente (y no los *nexi*) y por ello entran también los *clientes*; y según opinión unánimemente aceptada por todos los estudiosos también los libertos están asimilados a los *clientes*, es decir, se trata de sujetos, cuyas obligaciones de *obsequium* (de *obsecundare*, *obsecutio*) son idénticas a las que el *cliens* tiene hacia el *patronus*, y *patronus* llega a ser el *ex-dominus* del esclavo, mientras que las obligaciones de *officia* o de *operae* (*officium* de *opificium*, *opus facere*) derivan de los acuerdos inherentes al rescate.

La automaticidad de la concesión de ciudadanía se encuentra por tanto en los *incunabula* de Derecho romano y de la formación de la *civitas*; si el *pater* quiere hacer libre al *servus*, que está *in manu*, éste llega a ser, con el *favor libertatis*, miembro de la *civitas*, y paga, con el rescate y el compromiso a las *operae*, el *favor* con el que, llegando a ser *civis* y *cliens* (*cluens*), está obligado a *obsequere*, como los clientes de la *gens* Claudia.

La generosidad de la concesión, a la que la *lex Aelia Sentia* pone límites, no deja de sorprender por el hecho de ser mantenida en contraste con la evolución del Derecho, con el *mos* que sitúa en inferioridad el *ordo libertinorum* y las reglas de estrecho control sobre las concesiones de ciudadanía en edad republicana e imperial. Las razones contingentes que hacen entender la conveniencia y el interés que se podía tener en manumitir esclavos, explican muy bien la contradicción; toda la gente que «contaba» en Roma tenía sus motivos de interés, de prestigio, de sentimiento o de gratitud para no cambiar la moda de liberar esclavos añadiéndose a ello además las ventajas económicas y el *obsequium* de parte de los nuevos clientes.

7. Ya en la lucha contra Sila, después en la guerra civil, se reclutaron grandes grupos de esclavos, cosa que, por otra parte, había ya hecho Sila. Estos grupos, por lo demás, se formaban con esclavos de elementos que

habían sido proscritos y que tenían numerosos siervos; con la proscripción los esclavos se hacían de dominio público y se les prometía su manumisión obligándoles en compensación a enrolarse. Ahora bien, en todo este período de las guerras civiles es evidente, sin embargo, que los esclavos no participan como un componente político animado de una ideología más o menos determinada; participan únicamente porque —por la fuerza o por el interés— no tenían otra solución más que ser vendidos por una vil moneda e ir a los *ergastula*, o bien formar como soldados en la guerra civil, con la esperanza de obtener ventajas, premios, donaciones de tierras, como se les había prometido y pactado con este sistema de reclutamiento.

La llamada a las armas de masas serviles, por otra parte, no está solamente dirigida al fin —ya de por sí suficiente— de aumentar el potencial militar de uno o de otro de los contendientes. Existe también otro fin: intentar alterar el orden de la producción, quitando a determinados territorios agrícolas gran parte de la mano de obra, acarreando con esto ventajas a haciendas agrícolas competidoras. En el fondo, para un esclavo, la perspectiva de afrontar los riesgos de la guerra teniendo como contrapartida *stipendia*, la participación en botines, premios de enrolamiento, permiso de licenciamiento, etc., representaba un conjunto bastante atrayente.

Veamos algún caso de oferta de enrolamiento con liberación previa. En la ruptura de las hostilidades entre Mario y Sila, tras el golpe de mano antisulpiciano de Sila en el 88, Cayo Mario hace una oferta de este género, aunque nadie acude; ni un esclavo escapa para enrolarse. Después de la partida de Sila para Oriente en el año 87, los esclavos tampoco responden a una llamada similar efectuada por C. Mario. Pero se comienza a notar, sin embargo, una diferencia de comportamiento entre las *familiae* urbanas y las *familiae* rurales. Tercer episodio: Mario logra enrolar a 500 esclavos pertenecientes a *familiae rusticae* de Etruria. Todos son elementos presos, *ergastula*, pero que antes que continuar trabajando en los *ergastula*, deciden enrolarse. Sin embargo, no hay ninguno que proceda de la ciudad. Son todos esclavos de la más desesperada condición que pueda tener un esclavo en Italia.

También Cinna, un poco más tarde, recluta esclavos en un número notable. Pero les recluta también (este es el primer caso) de las *familiae urbanae*. A su vez y también en el año 87, los partidarios de Sila reclutan esclavos, lo que demuestra que los esclavos se enrolaban con quien pagaba mejor, con quien prometía más. Había, en resumen, graves contrastes de condiciones y, por consiguiente, de tendencias, entre los esclavos del campo y los de la ciudad. Nótese aquí una primera clara separación: el esclavo del campo (sobre todo el esclavo que se encuentra en *ergastula*) tiene una tendencia mayor a liberarse de su infeliz condición pasando al servicio militar. Pero, insisto, en estos casos no hay ninguna posibilidad de suponer otra intención que aquella de pasar a una condición relativamente mejor. Por otra parte, Cinna tenía conciencia de la ilegalidad y de los peligros que se acarreaban con estas manumisiones arbitrarias de esclavos públicos o de

esclavos de propiedad de adversarios políticos o de proscritos, y también con el legalmente discutible recultamiento voluntario de estos esclavos convertidos en libertos (y por consiguiente no enrolables). En efecto, los *Bardylaei*, esclavos de la guardia personal de C. Mario (precursores de los *corporis custodes* de los Césares) fueron todos pasados por las armas por medio de un conocido y aleroso expediente.

Realmente, pues, con las guerras civiles entre Mario, Sila y Cinna, los esclavos militarizados fueron sólo utilizados y traicionados por hombres sin escrúpulos en el *sollicitare servitia*, en contra de las concepciones jurídicas y morales de la sociedad antigua. En estas circunstancias, los esclavos fueron instrumento pasivo de luchas a las cuales eran ajenos, de ideologías que no tienen nada que ver con sus intereses.

La guerra espartaquiana se presenta, por el contrario, como un episodio de activa toma de posición revolucionaria de masas de esclavos dirigidos por esclavos. Aquí es necesario, sin embargo, un examen muy atento de los testimonios suministrados por las fuentes.

La tradición historiográfica moderna (de los últimos 80 años) sobre Espartaco tiene su origen en un conjunto de consecuencias extraídas de la publicación de los fragmentos de las *Historiae* de Salustio por Maurebrecher (en el año 1891). Es decir, hubo sobre este punto una especie de acuerdo, aceptado por muchos estudiosos. Las fuentes que tenemos, sustancialmente Apiano y la *Vida de Craso* de Plutarco, derivarían de las *Historiae* de Salustio. En consecuencia la tradición sería unívoca, concorde, y predomina por ello una tendencia «combinatoria», es decir, una tendencia a completar el relato de Plutarco con el relato de Apiano, el relato de Apiano con el de Plutarco, teniendo presente, naturalmente, a Frontino, Horacio, Floro, siempre sobre la base de que el modelo único de toda esta tradición es Salustio.

De esta interpretación, de este método «combinatorio», deriva la dudosa legitimidad del sistema de integrar las fuentes entre sí, eliminando eventuales duplicaciones o errores y construyendo un relato que parezca plausible. Es decir: a) se considera al movimiento espartaquiano exclusivamente como una revuelta de esclavos debida a razones de protesta social por parte de las masas de siervos existentes en la península y en Sicilia; b) las contradicciones eventuales entre las fuentes de que disponemos proceden solamente de la diferente finalidad de los diversos autores y no de la presencia de dos tradiciones opuestas entre sí; c) se valora en gran manera la peligrosidad de Espartaco, ya que sólo de este modo los escritores antiguos logran explicar los éxitos, el encumbramiento y las victorias que hicieron temible al personaje.

En la tradición, sin embargo, se deben tener en cuenta algunas indicaciones que no pueden ser descuidadas y que, quizá, valoradas en su justa medida, pueden aportar algún elemento nuevo. Ante todo me refiero a algún juicio sobre Espartaco que ha sido hecho fuera del conjunto de las fuentes espartaquianas: por ejemplo, Horacio (*epod.* 16, 5) escribe: «*aemula nec virtus*

Capuae nec Spartacus acer». Por consiguiente, para Horacio y dentro de una perspectiva general Espartaco puede ser considerado como uno de los mayores peligros de extrema ruina encontrados por Roma en su historia, similar a Capua, a los marsos y a etruscos (me refiero a la guerra social) y a Aníbal. En Orosio (5, 24, 5) encontramos además un juicio sobre Aníbal «*circa portas fremente*», etc., y ocasionalmente Tácito, en el libro tercero de los *Annales* (3, 73, 3) da un juicio parecido: «*Ne Spartaco quidem post tot consularium exercitum cladis inultam Italiam urenti, quamquam Sertorii atque Mithridatis ingentibus bellis laberet republica, datum ut pacto in fide acciperetur*», y por consiguiente, en el contexto que se refiere a Tacfarinas, es evidente que Espartaco representó un enemigo comparable nada menos que a Mitridates, y que los romanos no quisieron tratar con él porque le consideraron un bandido, por los mismos motivos por los que no quisieron tratar con Tacfarinas: «*quod desertor et praedo hostium more ageret*» (porque un desertor y bandolero actuaba a la manera de los enemigos).

De todas las maneras, dejando sin juzgar de momento si fue o no una revuelta servil, lo que es cierto (y en esto vienen a coincidir, por ejemplo, Pareti y Rice Holmes) es que supuso un gravísimo peligro para Roma y que Espartaco, como no tuvo la posibilidad de llamar a las armas a los esclavos de la ciudad ni a las masas proletarias urbanas (y esto lo dice Apiano *b. c.*, 1, 117, 47), debió recurrir sobre todo a esclavos y a hombres libres del campo, agricultores y pastores, y a desertores de las fuerzas armadas.

Esa clasificación está clara en Apiano (1, 116, 540). Plutarco, en la *Vida de Craso* (9, 4, 7), no especifica si los nuevos enrolamientos fueron de hombres libres o esclavos, pero del conjunto del contexto se puede deducir que para Plutarco el enrolamiento fue preferentemente servil (cf. también Salustio *Hist.*, fr. 98 M, B. 5-10).

La discordancia de fuentes que se entrevé en esta valoración de los seguidores de Espartaco entre Apiano y Plutarco la encontramos igualmente en la definición de la personalidad de Espartaco. Para Apiano (*b. c.* 1, 116, 539) Espartaco es un tracio, que había militado durante un tiempo con los romanos, después se había amotinado, había desertado, y había sido condenado a ser vendido como esclavo (Floro, 2, 8, 8, dice que lo fue por desertión). Plutarco, en cambio, lo caracteriza, no sólo como hombre de gran valor y presencia física (*Craso*, 8, 3-4), sino también como hombre de gran ingenio, de educación helénica, predestinado —según una *interpretatio dionisiaca*— a una gran fortuna, pero no habla de sus antecedentes militares en el ejército romano.

En resumen, existe sin duda un fondo común entre las diferentes tradiciones historiográficas, pero también hay diferencias fundamentales en los juicios de base sobre el *bellum* de Espartaco.

a) Por una parte tenemos a Livio y a Plutarco, para los cuales el movimiento es típicamente servil. Espartaco es un esclavo como los otros, aunque Floro (*l. c.*) no haya olvidado mencionar el antecedente militar: «*de stipendiario Thrace miles, de milite desertor, de desertore latro*». Era, pues, un

soldado desleal y dispuesto a la aventura, que llegó a gladiador por ladrón. Pero en Varrón aparece así (en Caris, p. 133 Keil): «*Spartaco innocente coniecto ad gladium*» (o *ad gladiatorum*), tenemos una tradición que es afín a la de Apiano pero diferente a la que observamos en Livio y en Plutarco. Una tradición ve en Espartaco un oficial educado de familia elevada, que por el destino, merecido o inmerecido, llegó a ser esclavo y gladiador; otra ve en él nada más que una mala persona dotada de gran fuerza y valor.

b) Para Apiano, la formación y el origen de las fuerzas de Espartaco procede de enrolamiento de libres y también de desertores más que de esclavos, y por consiguiente el movimiento no es exclusivamente una revuelta servil.

Sólo hay una cosa en la cual la tradición, que parecía unívoca, lo es verdaderamente. Todas las fuentes están de acuerdo en ver en el movimiento, en su conjunto, un gran peligro para Roma. Y está también el eco de que aquélla fue una aventura deplorable y vergonzosa para los romanos, así como es evidente igualmente un cierto empeño apologético (si no propagandístico) en evocar la idea de una forma de desorden y de criminal atentado contra el «sistema», contra el orden social constituido, mientras se abre paso —sobre todo en Apiano, en Horacio, en Tácito, hasta en César (*b. g.*, 1, 40, 5)— el concepto de la guerra espartaquiana como el de una gran guerra en la cual los romanos se encontraron frente a enemigos considerados temibles por su disciplina y por su instrucción militar aprendida de los mismos romanos.

Es probable que Apiano no proceda de la misma tradición de las fuentes livianas y quizá ni siquiera de las mismas fuentes (o de la misma fuente) de la *Vita* plutarquea de Craso, en cuanto que no está influenciado por aquellos motivos propagandísticos que hacían de la guerra del 73-71 un movimiento de revuelta social de los esclavos dados al bandidaje. Análogamente a Varrón, César, Horacio y Tácito, se perfila en Apiano una tradición que no sólo exalta la calidad de Espartaco, sino que también deja translucir la injusticia de haberlo condenado, siendo inocente, a ser gladiador, el carácter político y no social de la guerra, que en cierto sentido no fue otra cosa que la continuación de un movimiento que en el tiempo de Espartaco tenía ya dos siglos de antigüedad; es decir, nos encontramos frente a un gran movimiento de resistencia de la Italia meridional, italiota e itálica (población indígena o no) que se desarrolla según una cierta parábola. No es una casualidad que el *Sc. de bachanalibus* nos sea conocido a través de un ejemplar que se ha encontrado precisamente en Calabria. Si el gobierno romano —con una medida de una legitimidad que parece justificable en base al principio de la *fides*, pero que por otro lado ha sorprendido al propio Mommsen como algo obviamente ilegítimo— interviene en los asuntos religiosos de otras ciudades quiere decir que había un motivo, que hoy llamaríamos de «orden público», es decir, un motivo político muy serio.

Es seguro que el senado romano no habría intervenido en Calabria si el movimiento de los bacanales no hubiera estado en estrecha relación con aquella insurrección de los «pastores» de Apulia y con otros movimientos del

mismo género que son perfectamente coetáneos. Recuérdese que estamos en la primera veintena tras el fin de la segunda guerra púnica. La resistencia antirromana en Italia meridional comienza precisamente así, en estas zonas periféricas rurales, por motivos obvios. La ingerencia del poder romano en estas zonas determina —en parte de forma previsible, en parte de forma efectiva— variaciones en el orden económico social de la zona. En una palabra, estamos ante la milenaria, eterna lucha entre pastores y agricultores.

A través de los restos de la tradición histórica, vemos cómo emerge, hasta cierto punto casi de la nada, el *bellum sociale*, la gran coalición antirromana de los itálicos. Vencida esta coalición, muchos historiadores dijeron: «ha acabado todo». En realidad nada había acabado. No se explicarían todas las guerras civiles que se desarrollaron en Italia desde la guerra silana hasta la guerra entre Octaviano y los partidarios de M. Antonio, la guerra de Perugia; estas guerras estallaron porque en el Mediodía la resistencia antirromana no había cesado. Y cuanto más se intensificaba la romanización y los romanos construían nuevas carreteras, implantaban colonias, transplataban poblaciones y favorecían la agricultura en perjuicio del pastoreo, más se manifestaba la resistencia y la reacción de la población afectada. Se han realizado excavaciones en la zona de Scolacium Minervia, colonia gracana, y de la amplitud del teatro, construido en tiempos de los Flavios (todavía no se ha llegado a estratos republicanos) se puede pensar que esta ciudad, patria de Casiodoro, llegó a ser importantísima en época flavia. Quiero decir con ello, que el establecimiento de la colonia gracana de *Scolacium Minervia* fue, desde el principio, importante. Alrededor existían asentamientos helénicos; a sus espaldas había milenarios asentamientos itálicos. La implantación de una colonia es lógico que lesionara intereses, pues aunque quizá creara algunos nuevos, no por ello dejaría de dañar a los antiguos, provocando las consiguientes reacciones.

Espartaco fue solamente un episodio de esta larguísima resistencia. En cierto sentido se puede decir que la derrota de Espartaco supuso uno de los elementos que determinaron el fin, el derrumbamiento, la derrota de esta resistencia. Pero volviendo al tema de la esclavitud como instrumento o reactivo revolucionario, vemos que, en resumen, los esclavos que combatían, y Espartaco con ellos, combatían con fines que entraban todos ellos dentro de la política general romana, no pudiendo ser en ellos la condición de esclavo más que un elemento accesorio.

8. El concepto de *fides* ha estado presente muchas veces en las páginas que preceden y puede requerir una apostilla. Más que los testimonios escritos que no se remontan más allá del fin del siglo II a. C. (*lex Acilia repetundarum* del año 122 a. C., C.I.L., I², 583 = F.I.R.A., I, *Leges*, p. 87: *de patroneis dandis... quoiave in fide is erit maioresve in maiorum fide fuerit*), se pueden encontrar testimonios figurativos en las monedas, como los denarios de A. Licinio Nerva, en Babelo, *Monnaies Republ.*, II, pp. 136 y ss. (y para las imperiales H. Mattingly-E. A. Sydenham, *Roman Imp. Coinage*, índices), cf. A. Comotti en «Encicl. dell'arte classica e orientale» s.v. *Fides*, III, p. 649. Todos

los tipos de figuraciones que probablemente proceden de la imagen del templo de la *fides* en el Capitolio atribuido a Numa, tienen atributos como la corona de laurel, espigas, *kalathos*, cornucopia, cadúceo, o bien es simbolizada por la *dextrarum iunctio*, dos manos entrecruzadas, considerado siempre como signo del pacto concluido «de palabra», es decir, *bonae fidei*.

El conjunto de los símbolos figurativos tienen significados bastante claros; la corona de laurel utilizada por el triunfador, indica la feliz coincidencia entre el valor divino y la acción humana, de donde el triunfo es, como es sabido, una epifanía de Júpiter Capitolino personificado por el jefe victorioso; *kalathos*, pátera, cornucopia, son símbolos de abundancia derivados del comportamiento que se conforma al espíritu de justicia que los dioses tienen de por sí, y transmiten a la recta conciencia de los hombres, de modo que no sea necesaria ley escrita que la supla e integre; el cadúceo indica la *fides*, como necesaria a los intercambios comerciales; las manos derechas estrechadas simbolizan, como se ha dicho, el contrato basado en la palabra y están de acuerdo con la definición ciceroniana de *fides*: *fides... nomen ipsum mihi videtur habere, cum fit quod dicitur*, rep., 4, 7 (Non. pp. 24, 12), y *...quia fiat quod dictum est, appellatam fidem*, de off., I, 23.

En los testimonios no jurídicos predomina la utilización de la palabra *fides* en el sentido de «poder confiar», pero también de la obligación de ser respetuoso con los compromisos y con la justicia: Plauto, *Cist.* 245: *mihi esse commendata et meae fidei concredita*; *Trin.* 117: *tuae mandatus est fidei*; Terencio, *Hec.*, 53: *se in vostram commisit fidem*; César, *bg.*, II, 25, 1: *in fidem recepturum et conservaturum*; IV, 22, 3: *eos in fidem recepit*; Salustio, *Iug.*, 33, 4: *in fide ac clementia populi romani maganam spem illi sitam*; Livio, VI, 10, 2: *fidem... quam implorassent ab romanis, ipsi praestarent*; Varrón, 1, 1; VI, 68: *quiritare dicitur is qui Quiritium fidem clamans implorat*; id. V, 40: *paedia... quod ea pignore data publice mancupis fidem praestent*.

Como a menudo sucede en la evolución de los ordenamientos y de las ideas jurídicas romanas, el origen de la *fides* se encuentra en normas religiosas y la atribución a Numa (Liv. I, 21) de la fundación del templo de la diosa demuestra el convencimiento difundido de que se trata de un culto originario romano, confirmado por el hecho de que Varrón (*l. l.*, V, 66) y Ovidio (*Fasti*, VI, 213) se remontan a Tito Tacio y atribuyen a éste la introducción del solemne culto de *Samò Sancus Dius Fidius*. Como ya se ha dicho, el culto de la *Fides* no tiene nada en común con la divinización de conceptos abstractos en boga en tiempos recientes. El culto, tanto de la *Fides* como del *Dius Fidius*, o de ambos, son afirmaciones de conciencia jurídica y pueden ser formas que se remontan a los *penetralia pontificum*. Estará en paz con los dioses y tendrá prosperidad y abundancia quien sepa actuar según el sentido de justicia que los dioses han inspirado e impuesto al espíritu humano; afrontará la ira divina quien no actúe conforme a esto. En resumen, se tiene presente el *praeceptum iuris* del *honeste vivere*, esto es, un principio subjetivo y, por otro lado, la obligación *inter bonos* de actuar bien y *sin fraudatione*.

Con la evolución del derecho, por un lado la *fides* llega a ser un elemento fundamental de las reglas de convivencia entre los pueblos, y por otro pierde terreno en el derecho civil que le deja siempre menos espacio. La *fides* en las relaciones entre los pueblos se forma necesariamente de modo artificioso, a imitación del *fas* individual en el que se cambia un acto de sumisión por la asunción de obligaciones, y llega a ser parámetro fundamental de la política expansionista romana en Italia y fuera de ella, y el origen del nuevo tipo de clientela, la de poblaciones enteras de peregrinos, como ha señalado E. Badian en su libro *Foreign clientelae*.

No existiendo, ni pudiendo existir un derecho «internacional», ocupaba su lugar el concepto de *fides*, valiendo su sacralidad para las relaciones diplomáticas con otros pueblos pero esto, como dice F. Pastori (*Commodato, contratto, responsabilità*, Milán, 1980, pp. 16-17), sucedía ya en la práctica contractual entre ciudadanos y extranjeros, en función supletoria del *ius civile*, no aplicable a estos últimos.

Además, todas las personas que están *in potestate*, y, por consiguiente, en épocas antiguas, también los *clientes*, no podían tener otra protección más que la *fides*, precisamente porque, en época arcaica, no son *sui iuris* y por lo tanto se encuentran en una situación similar a la de los *peregrini*.

La *fides*, por otra parte se presenta como el antecedente del *ius naturale*, de la *honestas*, y del mismo *ius gentium*, base única de todos estos fundamentales factores de la civilización romana.

Bibliografía

- P. Bonfante, «La gens e la famiglia», en *Scritti giuridici vari*, I., Roma, 1926, vol. I, pp. 1 ss. y 18 ss.
- , *Istituzioni di diritto romano*. Milán, 1921, pp. 137 ss.
- , *Corso di diritto romano*, vol. I. Roma, 1925, pp. 3 ss.
- E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, II. Halle Saale, 1899, pp. 514 ss.
- G. De Sanctis, *Per la Scienza dell'antichità*. Turín, 1909, pp. 411 ss.
- , *Storia dei Romani*, nueva ed. Florencia, 1979, I, pp. 237-260.
- V. Arangio Ruiz, *Istituzioni di diritto rom.* Nápoles, 1976, pp. 426-507.
- , «Le genti e le città», en *Studi*. Nápoles, 1954.
- F. De Martino, «La gens, lo stato e le classi in Roma antica», *Studi V. Arangio-Ruiz*, IV. Nápoles, 1953, pp. 24 ss.
- , *Storia della costituzione romana*, 2.^a ed., I. Nápoles, 1972, pp. 4-41.
- E. Peruzzi, *Origini di Roma*, I. Florencia, 1970, pp. 99 ss. y 147 ss.
- G. Franciosa, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*, 2.^a ed. Nápoles, 1978, I, pp. 19 ss.; 201-238; 151 ss.; II, pp. 99-134.
- Lewis H. Morgan, *La società antica*, 2.^a ed. Milán, 1974.
- E. Ferenczy, *From the patrician State to the patrician-plebeian State*. Budapest, 1976, p. 24, n. 23 (incluido para la bibliografía); pp. 26 ss.
- R. Blerk, *Les origines de Rome*. París, 1948, pp. 35; 42; 84; 97 ss.
- P. De Francisci, *Primordia civitatis*. Roma, 1959, pp. 126 ss.
- G. Pugliese, «Aperçu historique de la famille romaine», *Ann. Faculté Droit Istanbul*, III. 1954, pp. 10 ss.

- P. Voci, «Esame delle tesi del Bonfante sulla famiglia romana arcaica», *Studi per V. Arangio-Ruiz*, IV. Nápoles, 1953, pp. 101 ss.
- M. Kaser, *Römisches Recht und Gemeinschaftsordnung*. Tübingen, 1939.
- Pauly Wissowa, R. E., s.v. *Familia* (R. Leonhard), vol. VI, y s.v. *Paterfamilias* (E. Sachers), vol. XVIII.
- A. Segrè, *Ricerche di diritto ereditario romano*. Roma, 1930.
- E. Volterra, «Il preteso tribunale domestico», *Rivista Ital. Scienze giuridiche*. 1948.
- C. W. Westrup, *The patriarchal joint family*. Copenague, 1944.
- P. Noailles, *Mémorial des Etudes latines*. Paris, 1943, pp. 387 ss.
- G. I. Astolfi, *La lex Julia et Papia*. Padua, 1970.
- L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la république athénienne*, vol. I y II. Paris, 1897.
- C. Castello, *In tema di matrimonio e concubinato nel mondo romano*. Milán, 1940.
- , *Studi sul diritto familiare e genitizio romano*. Milán, 1942.
- , «La definizione di matrimonio secondo Modestino», *Utrumque ius*, IV. 1979, pp. 267 ss.
- O. Robleda, *El matrimonio en derecho romano*. Roma, 1970.
- I. Huber, *Der Ehekonsensus in römischen Recht*. Roma, 1977.
- P. De Francisci, *Arcana Imperii*. Milán, 1948.
- F. De Visscher, *Le régime romain de la noxalité*. Bruselas, 1947.
- G. Donatutti, *Lo statulibero*. Milán, 1940.
- C. Fadda, *Diritto delle persone e della famiglia*. Nápoles, 1910.
- N. D. Fustel de Coulanges, *La città antica*. Florencia, 1924 (trad. it.), pp. 34 ss.
- J. Gaudemet, *Institutions de l'antiquité*. Paris, 1967.
- , *Anthropologie de la Grèce ancienne*. Paris, 1964.
- , *Anthropologie de la Grèce ancienne*. Paris, 1968, pp. 333 ss.; 344 ss.
- A. Guarino, *Adfinitas*. Milán, 1939.
- A. Haegerström, *Das Magistratische jus in seinem Zusammenhang mit dem römischen Sakralrechts*. Uppsala, 1929.
- R. Martini, *Le definizioni dei giuristi romani*. Milán, 1966.
- S. Solazzi, *Il diritto ereditario nella legge delle XII tavole*. Nápoles, 1931.
- C. W. Westrup, *Recherches sur les formes antiques de mariage*. Copenague, 1943.
- F. Wieacker, *Vom römischen Staat als Rechtsordnung*. Friburgo, i. B. 1949.
- M. Wlassak, «Studien zum altrömischen Erb- und Vermächtnisrecht», *Akad. d. Wissench.* Viena, 1933.
- J. Reinach, *Ebauche d'une mancipation*.
- J. Fontaine, *Isidore de Séville*. Paris, 1959.
- E. Volterra, «Un'osservazione in materia di tollere liberos, en *Festschrift F. Schulz*, I, pp. 388 ss.
- J. Ellul, *Histoire des institutions de l'antiquité*. Paris, 1961.
- J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*. Paris, 1972.
- F. Daverio, «Sacrorum detestatio», en *Studia et documenta historiae et iuris*, XLV. 1979, pp. 530 ss.
- M. Careddu, «La "sacrorum detestatio" nel diritto romano», en *Studi Fadda*, I. Nápoles, 1906, pp. 391 ss.
- A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, II. Milán, 1903.
- G. Gandolfi, «Sull'evoluzione della hereditas alla luce del regime dei sacra», en *Studia et documenta historiae et iuris*, XXI, 1955, pp. 243 ss.
- E. Taubler, *Imperium romanum*, Leipzig, 1913, pp. 14 ss.

- A. Heuss, «Die Völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik in republikanischer Zeit», *Klio*, Beiheft XXXI, N.S. 18, 1933, pp. 60 ss.
- A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law*. Oxford, 1960.
- M. A. Levi, *Quattro studi spartani e altri scritti di storia greca*. Milán, 1967, pp. 53 ss.
- H. Liebesnay, «Ein Erlass des Königs Ptolemaius II Philadelphos über die Deklaration von Vieh und Sklaven in Syrien und Phönikien», *Aegyptus*, XVI, 1936, pp. 257-291.
- U. Wilcken, «Urkunden Referate», en *Archiv. für Papyrusforschung*, XII, 1937, pp. 221-223.
- W. L. Westermann, «Enslaved Persons who are free», *American Journal of Philology*, LIX, 1938, pp. 1-30.
- A. I. Pavlovskaja, en el vol. T. V. Blavatskaja-E. S. Golubcova-A. I. Pavlovskaja, *Die Sklaverei in hellenistischen Staaten*. Wiesbaden, 1972, pp. 199-209.
- E. S. Golubcova, «Forme di asservimento della popolazione rurale in Asia Minore», *Vestnik Drevnji Istorji.*, 1967, 3 (en ruso, leído en traducción inédita).
- L. S. Svenciszkaja, «Schiavi e liberti nelle località rurali dell' Asia Minore», *Vestnik Drevnji Istorji.* 1963, 4, pp. 127 ss. (en ruso, leído en traducción inédita).
- , «Condizioni della popolazione asservita in Asia Minore nei secc. V e IV a. C.», *Vestnik Drevnji Istorji.* 1967, 4, pp. 80 ss. (en ruso, leído en traducción inédita).
- , *Actes du II Colloque sur l'esclavage antique-1971 y*, en el mismo lugar, el trabajo de P. Briant, *Remarques sur les «laoi» et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique*, pp. 93 ss.; con amplia bibliografía.
- D. Lotze, *Μεταξύ ἐλευθέρων καὶ δούλων*, en *Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, en *Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin, Altertumswissenschaft*, XVII, 1959.
- L. S. Westermann, «Between Slavery and Freedom», en *American Historical Review*, L, 1945, pp. 213 ss.
- F. De Visscher, «De l'acquisition du droit de cité romaine par l'affranchissement», en *Studia et documenta historiae et iuris*, X, 1946, pp. 69 ss. K. Hopkins, *Conquerors and slaves, sociological studies in roman history*, I. Cambridge, 1978, pp. 115-130.
- S. Treggiari, *Roman Freedmen during the late Republic*. Oxford, 1969.
- M. Kaser, «Die Geschichte des Patronatsgewalt über Freigelassenen», en *Zeitschrift d. Savigny Stiftung*, LVIII, 1938, pp. 88 y ss.
- C. Cosentini, *Studi sui liberti*, I-II. Catania, 1948-1950.
- I. Buti, *Studi sulla capacità patrimoniale dei «servi»*. Nápoles, 1976.
- P. Frezza, «Jus gentium», en *Revue intern. droits antique*, II, 1949, pp. 259 ss.
- J. Imbert, «Fides et nexum», *Studi Arangio-Ruiz*, pp. 339 ss.
- Plutarco, «Vite di Licurgo e di Numa», a cargo de M. Manfredini e L. Piccirilli. Milán, 1980, pp. 305 ss.; 318-319; XXVII.

*L'épigraphie latine et le culte impérial au I^{er} siècle de l'Empire**

TADEUSZ KOTULA

Il faut constater que la seule bibliographie du culte impérial établie tout récemment par P. Herz dans le *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* et ne concernant que la période 1955-1975 compte à peu près 80 pages. Il est bien notoire que dans cette immense littérature la majorité des travaux se concentrent, conformément à l'état des sources, sur l'époque de l'apogée du culte des empereurs romains survenu sous les Antonins. C'est juste par cela que s'explique le titre de cet article. Il s'agit d'une époque et d'un problème dont l'étude est fondée presque exclusivement sur les documents épigraphiques. Qu'Auguste n'ait concédé que le culte de l'empereur régnant associé à celui de Rome; que son fidèle imitateur et continuateur Tibère ait refusé toutes les manifestations du culte divin de sa propre personne: ces informations transmises par les sources littéraires ont été exploitées jusqu'au bout, au moins depuis E. Kornemann.

Les textes épigraphiques latins sont en général assez rares au I^{er} siècle de notre ère. Ceux qui se rapportent à la religion impériale en Occident romain ne constituent point des exceptions à la règle, mais leur intérêt particulier consiste dans le fait qu'ils nous révèlent l'institution étudiée *in statu nascendi* à fur et à mesure qu'ils permettent de suivre les étapes successives de sa genèse et de son évolution. Cela concerne surtout la période julio-claudienne et particulièrement les règnes d'Auguste et de Tibère.

Notons que de nouvelles découvertes épigraphiques enrichissent toujours nos connaissances. Mentionnons celles de la colline de Fourvière à Lyon où des textes très intéressants illustrant les débuts du culte municipal des empereurs dans la colonie de Lugdunum ont été retrouvés et publiés par

* Le texte a été présenté comme communication au VIII^e Congrès d'Épigraphie Grecque et Latine tenu en 1982 à Athènes.