

## On Freedom and Citizenship. Freedmen as Agents and Metaphors of Roman Political Culture

Pedro López Barja de Quiroga (USC)

Puede causar sorpresa comprobar qué escasa atención han prestado los historiadores modernos a la condición ciudadana de los libertos romanos. Han destacado y subrayado con tanta fuerza la completa y total subordinación de los antiguos esclavos a la voluntad de sus patronos que toda otra consideración sencillamente no encajaba dentro de sus planteamientos historiográficos. Sólo les ha interesado el *libertus*, pero nada o muy poco el *libertinus*, es decir, se han ocupado mucho del esclavo manumitido, vinculado a su antiguo dueño (*libertus*), pero muy poco de su figura en tanto que miembro de la comunidad de ciudadanos (*libertinus*). Este es claramente el caso del libro de G. Fabre (1981) sobre los libertos durante la República romana, cuyo título es –no por casualidad– *Libertus*. Su equivalente inglés, escrito doce años antes, (Treggiari 1969) tiene más amplias miras puesto que incluye un capítulo sobre “*Libertini in public law*”. A pesar de ello, hoy en día, la visión dominante sigue más bien la línea de la subordinación marcada por Fabre: “A freedman was his patron’s ‘creature’, deprived of an independent political existence and interests distinct from his patron’s” (Mouritsen 2011: 98, cfr. 76). Sin embargo, el enfrentamiento abierto entre *optimates* y *populares* en torno a la cuestión del voto, que analizaremos más adelante, nos revela que, en política, las preferencias de los libertos a menudo no coincidían con las de sus manumisores ni estos últimos contaban con los medios suficientes para imponer siempre sus criterios a sus antiguos esclavos. De hecho, las relaciones de patronato legalmente establecidas se circunscribieron exclusivamente a los aspectos patrimoniales, al menos hasta que la figura del liberto ingrato pasó a estar regulada por la ley Aelia Sentia (4 d.C.).

Desde los estudios de P. Brunt y F. Millar, la importancia que tradicionalmente se le había atribuido a la clientela en la política romana se ha reducido considerablemente. Aunque los libertos no eran clientes de sus patronos, no cabe duda de que se trata de situaciones comparables (López Barja *in print*), por lo que este cambio de paradigma debe repercutir también en el modo en que concebimos la posición social de ambos grupos. La plebe romana en general, al igual que los libertos en particular, disponía de mucha mayor libertad e iniciativa a la hora de votar de lo que han estado dispuestos a concederle autores como R. Syme, quien se refería a la plebe de Italia como “the non-political orders in society” (Syme 1939: 8). Dentro de esa plebe que ha recuperado su voz como actor político (al menos, la llamada *plebs media* Courrier 2014: 420-421), algunos libertos ocuparon un lugar destacado.

### 1. Freedmen, the tribes and the Servian *classes* (234-169 a.C.)

En Roma, el esclavo legalmente manumitido obtenía la ciudadanía junto con la libertad, algo que causó profunda extrañeza y admiración entre los griegos, quienes

seguían la costumbre contraria, pues los consideraban metecos, no ciudadanos. La mejor muestra de esta admiración griega la encontramos en la famosa carta que en el año 215 a.C. le envió el rey de Macedonia, Filipo V, a los ciudadanos de Larisa, en Tesalia (*ILS* 8763, lín.29-34). En ella, el rey les exhortaba a admitir a los libertos entre sus ciudadanos, invocando el ejemplo de los romanos, que lo hacían así y además les permitían ejercer las magistraturas. En este último punto, es posible que el rey estuviera en lo cierto, aunque algunos años después de la carta, la situación cambió en Roma: a partir del momento en que se exigió pertenecer al *ordo equester* para presentarse como candidato a las magistraturas, los libertos, puesto que no podían legalmente inscribirse en las centurias de *equites*, quedaron automáticamente excluidos. La barrera que les prohibía acceder al *ordo equester* se hizo mayor en el 23 d.C., cuando el emperador Tiberio estableció por *senatus consultum* el requisito de que el padre y el abuelo paterno fueran de nacimiento libre para pertenecer al *ordo equester* (Plin. *NH* 33.30). Sufrían también algunas otras prohibiciones menores. El abogado del acusador en un proceso *de repetundis* tenía que ser un ciudadano romano nacido libre (*ingenuus*: Crawford 1996, vol.I nº 1, lín.9-10) y las hijas o nietas de un liberto, por su parte, no podían ser vestales (Gell. 1.12.5, donde *seruitutem seruierunt* remite a “libertos”. Fiori 2001).

Esta equiparación entre libertad y ciudadanía –no cabía la una sin la otra- se mantuvo hasta que Augusto acabó con ella, mediante la ley Aelia Sentia, que negaba la ciudadanía romana a los esclavos legalmente manumitidos menores de treinta años (López Barja, 1998). Hasta entonces, todos los libertos fueron ciudadanos de pleno derecho, y lo fueron desde al menos mediados del siglo V a.C. porque la ley de las XII Tablas (V.8) les reconocía como legítimos propietarios de sus bienes. Plutarco (*Publ.* 7.5) sugiere que fue Appius Claudius Caecus quien por primera vez incluyó a los libertos en las tribus durante su censura en el 312 a.C., pero la información de que disponemos no es concluyente (cfr. Oakley 2005: 632-633). Lo único que sabemos con certeza es que, desde al menos el 234/233 a.C., los libertos estuvieron confinados en las cuatro tribus urbanas, si bien hasta entonces habían estado distribuidos entre las 35 (Liv. *Per.*20.14-16 abarca el periodo 234-219, aunque la medida pudo adoptarse en la censura del 230/229 a.C. como sugiere Taylor 1960:138).

No es tarea fácil la de valorar en qué medida afectó a los libertos su confinamiento en las tribus urbanas, debido a la complejidad del sistema serviano de las *classes* que conocemos sólo de forma parcial. Claramente, implicaba que su peso en la asamblea de tribus era menor, porque su voto sólo podía influir en la decisión de las cuatro tribus urbanas de un total de 35 tribus. Sin embargo, no está claro cómo procedía el censor a asignarlos a alguna de las *classes* servianas que, esencialmente, dependían del patrimonio. Puesto que sabemos que, salvo excepciones (p. ej. Liv. 10.21.4 en el año 296 a.C. o 22.11.8, del 217 a.C.), los libertos no podían servir en las legiones, es una idea extendida la de que quedaban relegados a la centuria de los *proletarii* o al menos a una de las cinco centurias *inermes* (López Barja 2008: 112; Mouritsen, 2011:75 n.41), si bien, como lo ha señalado Masi Doria (2013: 674), no hay pruebas explícitas de que fuera así. Treggiari (1969: 51) considera, sin embargo, que los libertos entrarían en la

*classis* correspondiente a su patrimonio. Apunta como argumento *Comm. Pet.* 29, donde se le aconseja a Cicerón granjearse el favor de los libertos influyentes; puesto que se trata de las elecciones consulares, es obvio que los libertos han de tener algún peso en los comicios centuriados. Queda la duda de si lo que se buscaba de esos libertos no era tanto su voto cuanto la influencia que ellos a su vez podrían ejercer sobre otros votantes (cfr. Cic. *Sestio* 110: casarse con una liberta para parecer “amigo del pueblo”). Lo cierto es que tenemos varias referencias que nos indican que, a partir del 217 a.C. (no sabemos si ya antes, pero es improbable, puesto que hasta el 234 a.C. se les inscribía, como hemos visto, en todas las tribus), se enrolaba regularmente a los libertos en la marina (Liv.22.11.8; 36.2.15; 42.27.3 y 42.31.6), que era el destino apropiado para los *proletarii* según nos dice Polibio (los que tuvieran menos de 400 dracmas: 6.19.3, cfr. Welwei 1988: 33-34 y 42; Thiel 1946: 12 y 195). Después de la reforma de Mario, todo indica que los libertos continuaron sin poder formar parte de las legiones, lo que sugiere que la prohibición no derivaba sólo de su presunta condición de *proletarii*. En efecto, Roma reclutó libertos en el primer año de la guerra social (89 a.C.: App *BC* 1.49.212; Liv. *Per.* 74; Macr. *Sat.* 1.11.32; Brunt 1971: 94 y 435-440); las fuentes no dejan lugar a dudas de que se trató de una medida excepcional, obligada por la penuria de hombres. Más tarde, durante las guerras civiles, la impresión que obtenemos es la misma, es decir, el reclutamiento de libertos se da en situaciones desesperadas, en las que se llama a filas a esclavos y a cualquiera capaz de llevar un arma ([Caes.] *Bell. Afr.* 19.2 y 36.1).

A los libertos, por tanto, no se les permitía servir en las legiones, un indicio bastante contundente de que se les relegaba a la centuria de los *proletarii* o al menos a alguna de las *inermes*. Sin embargo, el enfrentamiento entre *populares* y *optimates* en torno al voto de los libertos –del que hablaremos más adelante– sugiere que, de algún modo, el cambio en la adscripción de los libertos a las tribus (es decir, que no se les asignase sólo a las cuatro tribus urbanas, sino a todas, a las 35) tenía implicaciones también en su asignación a las *classes* y centurias. Dicho de otro modo, si se les asignaba a las treinta y cinco tribus, abandonarían la centuria de *proletarii* y serían inscritos en la *classis* que les correspondiese según su patrimonio. Esto habría tenido un impacto severo sobre el sentido del voto en las asambleas de tribus y centurias. Para analizar esta posibilidad, tenemos que detenemos en un pasaje de Livio (45.15.1-2) referido al censo del 169 a.C., que conviene citar en latín:

“*In quattuor urbanas tribus discripti erant libertini prater eos, quibus filius quinquenni maior ex se natus esset –eos, ubi proximo lustris censi essent, censeri iusserunt – et eos qui praedium praediae rusticae pluris sestertium triginta milium haberent +++ censendi ius factum est*”.

La situación que se encontraron los censores del 169 a.C. fue la siguiente: los libertos estaban censados en las cuatro tribus urbanas –como se había venido haciendo desde el 234 a.C.–, excepto aquellos que tenían un hijo de al menos cinco años y quienes poseían predios rústicos por valor superior a los 30.000 sestercios. En el primer caso, se censaban en la misma tribu que les hubiese correspondido en el censo inmediatamente anterior, lo que parece indicar que la decisión de agrupar a los libertos en sólo cuatro

tribus se había tomado en una censura reciente (¿la importante del 179, Liv 40.51.9?), con la excepción, ya prevista entonces, en favor de quienes tuviesen un hijo de cinco años de edad. En cuanto al segundo caso (los libertos ricos), el texto está corrupto, pero cabe suponer que se les censaba en la tribu de su patrono.

Este pasaje de Livio ha sido objeto de mucha atención por parte de los historiadores, que han asumido que esos 30.000 sestercios están directamente vinculados con las *classes* servianas. Mommsen (1887-1888 vol.III: 249 n.2 y 437s) consideró que esa cifra correspondía a la segunda clase. Sin embargo, la opinión dominante hoy en día sostiene que la cifra corresponde a la primera clase, cuyo mínimo entonces era de 120.000 ases, rebajados hasta los 100.000 algunos años después (véase, entre muchos otros, Nicolet 2000: 154-158; Rich 1983: 308; Crawford 1985: 150; Lo Cascio 1988: 297 y Yakobson 1992: 43-48). La cuestión es muy compleja y oscura, pero no debemos detenernos ahora en ella, porque lo que nos importa es que los censores, antes del 169, asociaron a ciertos libertos (los más ricos) con las *classes*, ya fuera la primera o la segunda, y con cualesquiera límites censitarios. Esto ya lo vio Taylor (1966: 155 n.38): durante ese breve periodo, seguramente entre el 179 y el 169, los libertos fueron elegibles para el ejército. Lo que Taylor no señaló y tiene graves implicaciones para nosotros es que los intentos posteriores de los políticos *populares* por censar a los libertos en las 35 tribus necesariamente, de haber triunfado, habrían tenido la misma consecuencia, es decir, inscribir a los libertos en todas las tribus suponía también incorporarlos a la *classis* serviana correspondiente en función de su patrimonio.

Aunque carecemos de pruebas definitivas, es muy probable que los *proletarii* no pagasen *tributum* (Northwood 2008). Cuando los censores, en algún momento antes del 169 a.C., separaron a los libertos ricos del resto, indudablemente los trataron como contribuyentes y por tanto no como *proletarii*. Puesto que el tributo se recaudaba por tribus (Varr. *L.L.* 5,181), cada tribu “would have been responsible for providing... the same war tax” (Nicolet, 1980:161). Repartiendo a los libertos entre todas las tribus, los censores les obligaban a pagar más, al tiempo que aliviaban en algo la carga de los restantes contribuyentes. Algo parecido puede decirse de los que tenían hijos de cinco años de edad, dado que el reclutamiento también se hacía en el marco de las tribus: al separarlos del resto de libertos, el censor anterior al 169 los trató como movilizables. Esto es muy sorprendente, porque los Estados modernos actúan justo del modo contrario, es decir, tienden a eximir del servicio militar a quienes tengan hijos, para que puedan atenderlos y ocuparse de ellos como es debido. Para Roma, la lógica es la contraria: quienes no tengan descendencia legítima no deben ir a la guerra; deben quedarse en casa para que puedan engendrarla.

Así pues, aunque los detalles se nos escapan, la secuencia que podemos reconstruir es la siguiente. La reforma que vinculó las tribus a las centurias –de cronología imprecisa- hizo aconsejable retener a los libertos más ricos, esto es, los de la primera clase (o las dos primeras, si seguimos a Mommsen) en las 35 tribus para que pagasen el impuesto correspondiente en todas las tribus y no sólo en cuatro de ellas;

consecuentemente, se inscribió en las “clases servianas” a los libertos que tuviesen al menos un hijo, lo que necesariamente supuso su incorporación al servicio militar en las legiones. Sin embargo, esto provocó graves alteraciones que la oligarquía romana no estaba dispuesta a consentir. Una vez que se suprimió el *tributum* en el 167 a.C. ya no hubo razón de peso para aceptar estos cambios y todos los intentos posteriores fracasaron, porque en efecto, la inclusión de los libertos en las 35 tribus habría alterado seguramente el reparto de poder, no sólo en la asamblea de tribus, sino también en las centurias, lo que justifica el enconado conflicto que se libró en torno a esta cuestión a lo largo de más de un siglo y las entusiásticas alabanzas que recibieron quienes frenaron todos esos intentos. La decisión de los censores de ese año 169 fue censar a todos los libertos en única tribu urbana extraída al azar (la Esquilina fue la elegida) y por tal resultado merecieron la gratitud del senado y el elogio hiperbólico de Cicerón (*de or.* 1,38): si el censor no hubiera hecho esto, la *res publica*, que ahora a duras penas sobrevive, hacía tiempo que habría desaparecido. Hay que tener presente que los censores del 169 bien pudieron terminar sus trabajos en 167, cuando ya se había suspendido el *tributum* y por tanto, la contribución de los libertos resultaba totalmente innecesaria.

## 2. Intentos reformistas de los *populares* (c.88-49 a.C.)

En algún momento de la segunda mitad del siglo II a.C. tuvo que volverse al sistema anterior al 169, es decir, se volvió a censar a los libertos en las cuatro tribus urbanas y no sólo en una de ellas, pero lo cierto es que resulta difícil determinar cuándo se dio este paso, de importancia menor, pero aun así relevante. Durante todo el siglo II sólo contamos con dos referencias muy breves y muy poco claras: la primera se refiere a una ley del tribuno de la plebe Terentius Culeo (189 a.C.) que obligaba a los censores a incluir en el censo a todos los que hubieran nacido de padres libres (Plu. *Flamin.* 18); esto implicaría la exclusión automática de los libertos, lo que no es creíble, puesto que sabemos que, al menos ya en el 233 a.C., estaban incluidos en las tribus. Plutarco seguramente malinterpretó a su fuente y su afirmación es demasiado breve como para adivinar cuál pudo ser su sentido originario, aunque no han faltado intentos (Mommsen 1887-1888, vol. III: 436ss., lo mismo Treggiari, 1969: 43; Masi Doria 1993: 21). La segunda referencia remite a M. Aemilius Scaurus, cos. en 115 a.C. quien, según un epítome tardío presentó una ley contra el lujo y sobre el voto de los libertos (*de uiris illustr.* 72.2). Resulta tentador atribuirle a él la medida que repartía a los libertos entre las cuatro tribus urbanas, aunque habida cuenta de la trayectoria política de su autor, suele considerarse que la medida, fuera cual fuese su contenido concreto, debía de ser contraria a los intereses de los libertos (Treggiari 1969: 49); en cualquier caso, la fuente es tardía y escasamente creíble. A partir del 115 a.C., no volvemos a tener noticias hasta después de la guerra social, cuando una serie de iniciativas de tribunos de la plebe —que buscaban repartir a los libertos entre todas las tribus— encontraron la oposición tenaz de la mayoría senatorial. Son las siguientes (Masi Doria 1993: 37-45):

88 a.C. P. Sulpicius (Liv. *Per.* 77; cfr. Plu. *Sulla* 8)

87 a.C. Cornelius Cinna, durante su consulado (*Scholia Gronouiensia*, p.286St. y Liv. *Per.* 84)

67 a.C. C. Cornelius (Asc. *In Corn.* p.64C)

66 a.C. C. Manilius (Asc. *In Mil.* p.45C; D.C. 36.42.3)

52 a.C. P. Clodius, como candidato a pretor (Cic. *Mil.* 25, 87 y 89 con Asc. p.52C cfr. *Schol. Bob. de aere alieno Milonis* fragm. XVII (ed. Hildebrandt, p.156,15).

La más importante de todas ellas fue la de P. Sulpicio, en un momento en que la cuestión de los libertos se entremezclaba con el problema de la distribución en las tribus de los “nuevos ciudadanos”, es decir, los itálicos incorporados a la ciudadanía romana tras la guerra de los aliados. El intento fracasó primero y aunque Cinna restableció la ley de Sulpicio, la dictadura de Sila acabó con ella. Luego, hubo otro intento con Cornelio y, sobre todo, con Manilio, que sí logró hacer aprobar una ley por la cual el liberto pasaba a votar en la misma tribu que su patrono, cualquiera que fuese. Hubo disturbios el día en que se aprobó la ley, el 29 de diciembre, y el Senado la invalidó el 1 de enero, argumentando o bien que la ley se había aprobado el día de los *Compitalia*, una fiesta religiosa durante la cual no se podía reunir la asamblea (Michels 1967:46), o bien que Manilio no había respetado el plazo que debía transcurrir entre la propuesta y la votación (*trinum nundinum* Nicolet, 1980: 228). Clodio, de manera sorprendente, no tocó este tema durante su tribunado (58 a.C.), aunque durante su campaña a la pretura, trazó diversos planes sobre este asunto que quedaron en nada con su asesinato el 18 de enero del 52. No resulta nada fácil reconstruirlos, porque nuestra fuente principal a este respecto, Cicerón en su discurso en defensa de Milón, carga las tintas y describe con el perfil más amenazante posible a Clodio, con el fin de exonerar del crimen a su defendido. Si damos crédito a lo que dicen Cicerón y Asconio, Clodio habría intentado tres cosas distintas: primero, ampliar a cinco el número de tribus urbanas, añadiendo una “nueva Colina” (Treggiari, 1970 presenta una interpretación diferente); en segundo lugar, repartir a los libertos entre todas las tribus; por último, conceder la ciudadanía romana a los esclavos que habían sido manumitidos informalmente y que, en estricto derecho, seguían siendo esclavos. Más allá de los detalles concretos, las frases de Cicerón, al menos, muestran que el miedo al voto de los libertos seguía vivo en la Roma Tardorrepublicana, hasta el punto de convertirse en uno de los principales elementos que conforman el retrato deformado que el orador nos hace de Clodio.

Todas estas iniciativas respondían a una misma lógica, a una tradición común, propia de los *populares*. En efecto, los cuatro tribunos de la plebe se adscriben a la tradición *popularis* de forma más o menos explícita (Meier 1965, col.573 (Sulpicius), 576-577 (Cornelius), 577 (Manilius), 574 (Clodius), aunque Robb 2010: 122-124 y 158-159 no considera *populares* ni a Cornelio Cinna ni a C. Cornelio). Los autores coinciden en ver este asunto del voto de los libertos como uno de los objetivos específicos de los *populares* (Meier 1965: 610; Treggiari 1969: 49; Perelli 1982: 236). Lo cierto es que tanta insistencia sorprende y nos hace preguntarnos por sus razones. A mi entender, la cuestión concreta de los libertos debe encuadrarse en un ámbito más

general, que es el de la ciudadanía romana. Los *populares*, de forma sistemática, defendieron una ciudadanía abierta a nuevos integrantes y la incorporación de los nuevos ciudadanos en un plano de igualdad con los antiguos. En esto chocaron una y otra vez con el exclusivismo de los *optimates*. No es éste el lugar apropiado para hacer un análisis detallado de la cuestión de la ciudadanía romana en el último siglo a.C., pero sí podemos señalar que los *populares* mantuvieron una actitud específica a este respecto, más “integradora” que la de los *optimates*.

Si aceptamos que el empeño a favor de la incorporación de los libertos respondía a una toma de partido ideológica (una actitud más “integradora” de los *populares* respecto de la ciudadanía), podremos darle una explicación nueva al viejo problema de la presencia de libertos en las magistraturas de algunas colonias cesarianas. El análisis combinado de los capítulos 18 y 105 de la *lex Ursonensis* (Caballos 2006: 282-285 y Crawford 1996, vol.I: 446), parece indicar que la ley de la colonia cesariana de Urso, en la Bética, permitía la entrada de libertos en la *curia* y en las magistraturas de la colonia, pero dentro de ciertos límites. La interpretación tradicional (a partir de Mommsen 1905:221-222; cfr. Serrano 1988:188) la considera una medida específica de las colonias fundadas por César, que se explica porque, al proceder todos estos colonos de la propia *Urbs*, la mayoría serían libertos, tal como ocurrió en Corinto (Strab. 8.6.23). Actualmente ya no aceptamos que una parte tan sustancial de la población de Roma fueran antiguos esclavos (cfr. *infra* sub 3), pero la atribución de la medida a una directriz de César, a mi juicio, puede mantenerse (en contra, Gabba, 1991: 74, pero cfr. Cic. *Clu.* 132). Conocemos en efecto, fundaciones cesarianas que muestran a libertos ejerciendo magistraturas (*Iulia Curubis* ILS 5320; Clupea y Cartago *CIL* X 6104; a las que hay que sumar ahora Dium, cfr. Demaille 2007), lo que sugiere que debemos interpretar la norma de la ley Ursonense en el sentido que hemos apuntado, es decir, como una autorización explícita a los libertos para acceder al decurionato y seguramente también, a las magistraturas de la colonia, aunque con limitaciones. Lo que cambia ahora respecto de esa interpretación tradicional es el sentido de la medida, que, a mi juicio, no depende tanto de la caracterización social de los colonos como libertos procedentes de la *Urbs* sino más bien de la tradición *popularis* a la que se adscribía César. Si lo pensamos bien, la lógica es la misma: el empeño de algunos *popularis* por incrementar el peso político de los libertos, permitiéndoles votar en todas las tribus, equivale a la decisión de César de dotarles de mayor capacidad política en las colonias que él fundaba. Resulta probablemente significativo que el texto de la ley resalte la posición del *populus Romanus* e incluso se especifique que el senado lo es del pueblo Romano<sup>1</sup>.

A mi entender, la posición de los *populares* en este asunto de la ciudadanía tenía un fundamento ideológico, en concreto, descansaba en sus ideas acerca del régimen político, que, por desgracia, conocemos muy mal. En este contexto, sólo podemos referirnos al maltratado pasaje del *de re publica* de Cicerón, en el que se exponen los argumentos a favor de la democracia (1.47-49). El rasgo que más se subraya es la *libertas* entendida como una participación igualitaria de todos los ciudadanos en la toma

de decisiones, en los tribunales, la firma de acuerdos con otras ciudades o la paz y la guerra. La *libertas*, si no es igual para todos, no es *libertas*. Debido al mal estado del manuscrito, no sabemos qué fuentes utilizó Cicerón, aunque es muy probable que emplease autores peripatéticos (Arena 2012: 118-123), así como también que resumiese ideas *populares* que eran habituales en la Roma de sus días. Así pues, si tomamos este maltratado pasaje como guía, para los *populares*, quienes son iguales en tanto que ciudadanos deben tener igual participación en la vida pública. Este argumento, a mi juicio, desembocó en la exigencia de una justa asignación de los libertos en las tribus, en pie de igualdad con el resto de los ciudadanos. Por su parte, los *optimates*, que una y otra vez hicieron fracasar los intentos de los *populares*, pusieron todo su empeño en demostrar que su oposición a esta medida también obedecía a su deseo de preservar la *libertas* (Arena, 2006: 83).

### 3. Freedmen in politics

Naturalmente, la cerrada defensa que hicieron los *populares* de la “freedmen cause” no sólo obedecía a razones ideológicas. Tenía también un objetivo estratégico. Si distribuir a los libertos en todas las tribus implicaba asignarlos también a las *classes servianas*, la reforma no sólo afectaría a los comicios por tribus sino también a las centurias. Nuestro conocimiento de la plebe urbana a finales de la República es muy deficiente, pero podemos intuir que determinados sectores de ella mostraban sistemáticamente su apoyo a los *populares*. No se trataba, en concreto, de *Lumpenproletariat* ni de las llamadas “classes dangereuses”, sino de artesanos, muchos de ellos libertos, que vivían y trabajaban no lejos del foro (los *tabernarii* y los *opifices* de nuestras fuentes) y cuyo peso en las *contiones* y en los *comitia* podía ser decisivo (Vanderbroeck, 1987:81-86). Como hemos visto, ya en el 169 a.C. había libertos con fortunas más que notables que habían empleado en comprar propiedades agrarias. Este proceso continuó en las décadas siguientes, a medida que Roma iba conquistando un imperio mundial que abría enormes expectativas de enriquecimiento a los libertos que estuvieran dispuestos a asumir los enormes riesgos asociados (López Barja 2010). En el año 31 a. C., con el fin de recaudar dinero para la inminente guerra contra Marco Antonio, Octaviano gravó con un 12,5% los patrimonios superiores a los doscientos mil sestercios de todos los libertos que residieran en Italia. Esto provocó violentas protestas, que fueron reprimidas de modo contundente. Se sospechó incluso que los libertos habían provocado el incendio que ese año causó graves daños al Circo Máximo y a los templos de *Ceres* y *Spes* (D.C. 50.10.4; cfr. 41.3 y Plu. *Anton.* 58.2). Doscientos mil sestercios es un patrimonio importante, el doble del exigido para formar parte de la primera *classis* serviana. Un poco antes, hacia el año 55 a.C., Lucullus justificaba la magnificencia de su *uilla* en Tusculum por la fastuosidad de la de su vecino, un liberto (Cic. *Leg.* 3.30). La figura del liberto zafio e inculto, pero rico, se convirtió en objeto de escarnio ya en el siglo I a.C. (Hor. *Epod.* 4), mucho antes de que Petronio la encarnase en la figura literaria de Trimalción.

No resulta fácil calcular cuántos libertos vivían en la ciudad de Roma. En 1916, a partir del estudio de los *sepulcrales* de Roma (es decir, las inscripciones funerarias de

la gente del común recopiladas en el *CIL* VI, partes 2 y 3; unas 14.000 en total), T. Frank llegó a la conclusión de que aproximadamente el 90% de la población de Roma de los siglos I-II d.C. estaba compuesta por individuos de ascendencia servil y de origen oriental (Frank 1916). Unos pocos años más tarde, reforzó esta conclusión apoyándose en una ingeniosa conjetura, en la que merece la pena que nos detengamos un instante. Sabemos que en el año 49 a.C., César se apoderó del dinero depositado en el *aerarium sanctius*, que ascendía aproximadamente a unos doce millones de denarios (Plin. *NH* 33.55 y Oros. 6.15.5) y que procedía del impuesto del 5 % sobre las manumisiones (*uicesima libertatis*). Frank supuso que Sila, en un momento de graves dificultades financieras, también había vaciado el erario, una conjetura muy frágil, pero necesaria para fijar el periodo de tiempo a lo largo del cual se había ido acumulando ese dinero. De este modo, Frank conjeturó que los 12 millones de denarios equivalían a lo recaudado por el impuesto sobre las manumisiones a lo largo de 32 años (entre el 81 a.C., cuando Sila supuestamente habría vaciado el erario, y el 49 a.C, cuando lo hizo César). Partiendo de esta débil hipótesis y estimando el precio medio del esclavo en unos 500 denarios, se concluye fácilmente que los 12 millones de denarios recaudados en 32 años equivalen aproximadamente al impuesto del 5% acumulado por 480.000 manumisiones en total y, por tanto, a unas 16.000 anuales (Frank 1932; coincide con él Last 1934: 428-429; la cifra sigue apareciendo ocasionalmente como, por ejemplo, en Herrmann-Otto 2013: 68) Con estos dos argumentos –los *sepulcrales* de Roma y el dinero del erario- T. Frank construyó su explicación racial de la decadencia y caída de Roma, que ejerció una enorme influencia en los historiadores en los años sucesivos. A su juicio, debido a estas manumisiones indiscriminadas, el cuerpo ciudadano dejó progresivamente de estar formado por descendientes de la vieja raza romana y pasó a estar constituido por descendientes de esclavos de origen oriental. En el estudio, durante muchos años, de referencia sobre los libertos en el Alto Imperio, A.H.M. Duff, siguiendo a Frank, sostuvo que las excesivas manumisiones habían sido una de las principales causas de la caída del Imperio romano: “It was because the giants of the past had given place to a bastard brood that the final catastrophe came” (Duff 1928: 207).

En realidad, T. Frank exageró la presencia de libertos en los *sepulcrales* de Roma, pues figuran apenas en un 24% de tales inscripciones (Huttunen, 1974: 186), una cifra, con todo, muy elevada que tampoco resulta verosímil. En 1961, L. R. Taylor puso en duda las conclusiones de T. Frank: a su juicio, la presencia de los libertos en los *sepulcrales* de Roma está distorsionada, porque los libertos querían dejar constancia de su éxito, al haber logrado la libertad y la ciudadanía, mientras que los nacidos libres no sentían en igual medida el deseo o la necesidad de costearse un epitafio, de modo que su rastro se pierde para el historiador. Siguiendo la línea abierta por L. R. Taylor, los historiadores están de acuerdo en considerar que los epitafios no nos dan una imagen fiable de la composición de la población: los libertos erigían epitafios con mayor frecuencia que los nacidos libres (*ingenui*). Por mi parte, calculé, de modo aproximado, que había unos 75.000 libertos en la ciudad de Roma, lo que suponía entre un 7.5% si estimamos que Roma contaba con 1 millón de habitantes y un 9% de la población total, si preferimos rebajarla hasta los 800.000 (López Barja 2010:327); otros cálculos dan

cifras aún más bajas (5-7% Herrmann-Otto 2013: 73), o algo más elevadas (100.000 libertos; Morley 2013: 42) y en todo caso muy alejadas de ese 24% que obtenemos de los *sepulcrales*.

Aunque no fueran mayoritarios, los libertos eran un grupo numeroso, algunos de cuyos miembros tenían una riqueza considerable y ostentaban posiciones de prestigio en el seno de la plebe urbana. Sin duda, constituían una baza importante en el juego político durante los convulsos momentos de la Tardía República. En este sentido, tenía particular relevancia la que podemos considerar la fiesta mayor de los distintos barrios de Roma: los *Compitalia*. No tenía un día fijo, se celebraba a finales de diciembre o principios de enero, en honor a los dioses Lares de las calles o encrucijadas (*compita*) más importantes de cada barrio. En ella había procesiones, sacrificios y mimos, quienes a veces podían servirse de sus versos para comentar cuestiones políticas de actualidad. La fiesta tenía elementos carnalescos, pues se les daban ciertas libertades a los esclavos, que en el trato venían a equipararse por un día a los hombres libres (D.H. 4.14 y Gell. 16.9.1-5). Por su parte, los encargados de organizarla (los *magistri uici*), que a menudo eran libertos, estaban revestidos de una autoridad extraordinaria el día de la fiesta, pues vestían la toga pretexta, es decir, la propia de los magistrados, e iban acompañados de lictores (cfr. Cic. *In Pis.* 8 y 23, Asc. p.7C; Liv. 34.7.2)<sup>2</sup>. En dos ocasiones al menos, los *Compitalia* fueron aprovechados por políticos *populares* para presionar a favor de sus iniciativas legales. En el 67, como vimos, las tribus votaron durante los *compitalia* la ley de Manilio que distribuía a los libertos entre todas las tribus. La segunda vez fue en el 58, el 1 de enero, cuando el cónsul Cornelio Pisón permitió que Sex. Cloelio celebrase los *ludi Compitalicii* pese al *senatus consultum* del 64 que había disuelto los *collegia*, mientras el otro cónsul, A. Gabinio, en cambio, lograba enfrentarse con éxito ese mismo día a la violencia popular que quería restablecer en sus sitios los altares consagrados a Isis y Serapis en el Capitolio (Tert. *Ad nationes* 1.10 citando a Varrón); entre los devotos y sacerdotes isíacos, abundaban los libertos (*ILS* 4405 = Paci 1976). Es tentador pensar que se trató de una acción concertada, pues sólo tres días más tarde, el 4 de enero, P. Clodio presentó sus revolucionarios proyectos de ley (Fraschetti 2005: 220ss.). Claramente, la celebración de una fiesta como los *Compitalia* en la que la plebe se congregaba, no en el foro, sino en los distintos *uici* de Roma, bajo la dirección de *magistri* que a menudo eran libertos, suponía una ocasión muy oportuna para que los ciudadanos romanos mostrasen su apoyo a las iniciativas que les presentaban determinados dirigentes *populares*.

Los barrios de Roma fueron lugares importantes de agitación política y la presencia en ellos de libertos fue, como acabamos de ver, muy notable. Además, es probable que el número de libertos se incrementase de forma súbita en los últimos años de la República. En el año 58 a. C. Clodio hizo aprobar por ley el reparto gratuito de grano a la plebe. Las consecuencias no se hicieron esperar. Durante su *cura annonae* del 56 a.C., Pompeyo tuvo que hacer frente a un inesperado aumento de las manumisiones, realizadas con el único fin de beneficiarse del reparto (D.C. 39.24.1). Es probable que muchas de estas manumisiones se hubieran hecho sin atenerse a los modos

jurídicamente establecidos: de este modo, el “liberto” recibía su ración de grano y el dueño podía, cuando lo desease, reclamar sus derechos sobre él y volver a tenerlo como esclavo, un abuso tan flagrante que causó la intervención del pretor a favor de estos *morantes in libertate* (Gai 3.56 y *Frag. Dos.* 5). Pompeyo procedió a hacer una investigación minuciosa, para eliminar los nombres de quienes no tuvieran derecho (entre ellos, estos esclavos manumitidos informalmente), pero las listas que había elaborado, depositadas en el templo de las Ninfas en el Campo de Marte, fueron destruidas por un incendio causado seguramente por Clodio y sus seguidores (Cic. *Mil.* 73 con Nicolet 1976). Una vez más, Clodio intervenía a favor de los libertos, incluso de aquellos que podríamos decir que estaban “entre la esclavitud y la libertad”, los *morantes in libertate*. El problema continuó muy probablemente durante los años siguientes y no encontró solución hasta que Augusto (es lo más probable) transformó a estos esclavos que vivían como libres en latinos junianos y, por tanto, sin derecho a los repartos mensuales de grano.

Los libertos eran numerosos en Roma, algunos de ellos, moderadamente ricos, y algunos también ocupaban puestos de cierta relevancia, como los *magistri uici* o los ayudantes de los magistrados (*apparitores*) (Purcell, 1983; Badian 1989). ¿Fueron sus patronos quienes los colocaron en esos lugares de privilegio? No necesariamente. En los últimos años, han ido saliendo a la luz los vínculos simbólicos que cohesionaban a los libertos y les permitían reconocerse a sí mismos como un grupo hasta cierto punto separado de la plebe (López Barja 2010: 334). Algunas inscripciones los enumeran separados del resto, reconociendo que tenían una identidad propia (Kleijwegt 2006; sobre los *columbaria* cfr. Borbonus 2014: 14 y 138-142). Sabemos que solían casarse entre ellos y que sus lápidas funerarias, durante el periodo comprendido entre el 70 a.C. y el 10 d.C., presentan rasgos iconográficos singulares: los libertos que podían permitírsele se representaban a sí mismos con su mujer y sus hijos, en bustos colocados en fila, como asomados a una ventana, de una forma muy característica (Zanker 1975). Los libertos tenían incluso un género literario propio: la fábula de animales, que se sitúa en ese espacio ambiguo entre esclavitud y libertad (Marchesi 2005). Debido a la posición preeminente de algunos de estos libertos en la plebe urbana y a los lazos sociales y simbólicos que compartían con quienes estaban en su misma condición, hay razones para pensar que su vida y su conducta no siempre estaban condicionadas por el respeto que le debían a su manumisor. En realidad, si no le llevaba la contraria al patrono, el liberto acababa por pensar que no era suficientemente libre (Plaut. *Persa* 839-841).

#### 4. *Freedmen as a Metaphor*

Los escritores romanos desplazaban a menudo los términos relacionados con la esclavitud del ámbito propio de las personas para referirlos metafóricamente al conjunto de la comunidad. Así, la asociación entre la libertad de la *res publica* y la del individuo es frecuente. En un pasaje de gran fuerza retórica, Cicerón evoca los seis años que lleva Roma esclavizada, desde la invasión de Italia por César en el 49 a.C., siendo así que

hasta los esclavos, si son “ahorradores y serviciales”, suelen alcanzar la libertad en menos tiempo (Cic. *Phil.* 8.32). No por casualidad, la primera manumisión *uindicta* (así llamada por la vara o *uindicta* que se usaba en la ceremonia ante el magistrado) la sitúan nuestras fuentes en el primer año de la República (509 a.C.), es decir, en el comienzo mismo de la *libertas*. El esclavo, que se llamaba Vindicio, fue liberado como recompensa por haber alertado de las intenciones de quienes conspiraban para restaurar a Tarquinio en el trono (Liv. 2.4.5-6; Plu. *Publicola* 7.5 y *Dig.* 1.2.2.24 Pomp.).

Como hemos visto, los libertos fueron sistemáticamente excluidos del servicio militar en las legiones y relegados a cuerpos menos importantes como la marina o, a partir de Augusto, los *uigiles*, encargados de combatir el fuego en Roma. La razón es sencilla de explicar, pues era un lugar común entre griegos y romanos que el esclavo carecía de *areté/uirtus*, es decir, de la virtud entendida sobre todo como excelencia en el campo de batalla (cfr. Homer. *Od.* 17.322-3; Plat. *Leg.* 777a. Tac. *Agric.* 11.4). Precisamente por ello, para Cicerón, lo contrario de la esclavitud es *uirtus* (Cic. *de orat.* 1,226); de este modo, el mismo Cicerón puede afirmar que los libertos han conseguido la ciudadanía romana gracias a su *uirtus* (Cic. *Cat.* 4.16), aunque esa recuperación sea sólo parcial. En el caso de las mujeres, el honor que perdían al ser esclavizadas era específicamente sexual, por eso a las libertas se las asociaba frecuentemente con prostitutas (Perry 2014: 139-141 y 148).

Esa estrecha relación entre *libertas* y *uirtus* quedó plasmada en el poderoso símbolo del *pileus*. El *pileus* era un bonete de lana que usaba habitualmente la gente del común en Roma, asociado en particular a los libertos, pero que, en determinadas circunstancias, simbolizaba la libertad en abstracto y, de modo específico, una libertad ganada por las armas (*pace* Manfredini 2010: 248 n.6). Por ese motivo, la expresión latina, no infrecuente, *seruos ad pileum uocare* no significaba convocar a los esclavos a la libertad sino convocarlos a la rebelión, prometiéndoles la libertad (López Barja 2008: 41). La victoria del ejército de Tiberio Sempronio Graco, parcialmente integrado por esclavos (llamados *uolones*) en Benevento, en 214, fue inmortalizada en una pintura en el templo de *Iuppiter Libertas* en el Aventino. Esa pintura, en la que los esclavos liberados asistían al banquete de la victoria, cubierta la cabeza con el *pileus* (Liv. 24.17.18-19), no era otra cosa sino “a symbolic representation of Roman *uirtus*” (Koortbojian 2002: 48). Resulta muy elocuente en este sentido la escena que recoge Apiano (*BC* 2,119): uno de los asesinos de César, cuando todos corrían gritando que el tirano había muerto, enarbolaba una lanza, coronada por un *pilos*, “símbolo de la libertad”. La unión de ambos elementos en Apiano, filtrada luego a través de Wincklemann y Jacques-Louis David, es probable que fuese el origen de la imagen, frecuente, a partir de 1792, en la Francia y la América revolucionarias, del gorro frigio asociado a una lanza o a un palo como símbolo de la libertad (Harden 1995: 90-91 y 97). El sello que adoptó la convención nacional francesa en 1792 para reemplazar la odiosa figura del rey representaba a una mujer que llevaba en una mano una lanza coronada por un gorro frigio, el símbolo de la libertad.

La fuerza simbólica del *pileus* encontró su mejor expresión en las acuñaciones. En los denarios de C. Cassius y M. Porcius Laeca (126-125 a.C.), *Libertas* aparece representada con los atributos de la manumisión (*uindicta* y *pileus*), pero no cabe duda de que se alude a la libertad de la comunidad: el primero de estos denarios, hace referencia a la ley del voto secreto (*lex tabellaria*) y el segundo, a las leyes Porcias que prohibían azotar a un ciudadano romano (Arena 2012: 40-41). Y claro, la famosa moneda de Bruto, con la leyenda “idus de marzo” en el reverso y, encima, el *pileus* flanqueado por sendos puñales: con el asesinato de César, había vuelto la libertad a Roma (Crawford 1974 n° 508/3). La libertad no es un derecho inalienable del ser humano, del que disfruta desde que nace por el mero hecho de ser hombre, sino algo que puede perder en cualquier momento, algo por lo que ha de luchar y, a veces, morir también (Brunt 1988). Patterson (1991: 236, 245) atribuye a los libertos de Roma una contribución importante en la historia de la libertad, entendida como un valor supremo, algo, a su juicio, exclusivo de Occidente. Haber conquistado la libertad, haberse convertido en ciudadano de un imperio, supuso una experiencia transformadora, que pudo influir también en la conciencia de quienes, nacidos libres, no habían pasado por el mismo trauma. Siguiendo la línea abierta por los estudios que arrancan de T. Frank (1916), de la que ya hemos hablado, Patterson se equivoca al exagerar el número de los libertos en el seno de la plebe urbana, pero eso, a mi juicio, no resta valor a sus conclusiones, que transforman la lectura racista en un canto a la libertad que nace de la experiencia horrenda de la esclavitud.

## BIBLIOGRAFÍA

- Andreau, J. and Descat, R. 2006. *Esclaves en Grèce et à Rome*, Paris.
- Arena, V. 2006. “*Liberti* and *Libertas*. A Call for Civic Freedom” in Kleijwegt, ed., 2006: 71-88.
- Arena, V. 2012. *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge.
- Bell, S. and Ramsbt, T. eds. 2012. *Free at last! : The impact of freed slaves on the Roman Empire*, London.
- Borbonus, D. 2014. *Columbarium Tombs and Collective Identity in Augustan Rome*, New York.
- Braund, D. 1982. “Three Hellenistic Personages: Amynder, Prusias II, Daphidas” *CQ* 32: 350-7.
- Badian, E.1989. “The *scribae* of the Roman Republic” *Klio* 71: 582-603.
- Broughton, T.R.S. 1951-1986. *The Magistrates of the Roman Republic*, New York.
- Brunt, P.A. 1971. *Italian Manpower, 225 BC – AD 14*, Oxford.
- Caballos, A. 2006. *El nuevo bronce de Osuna y la política colonizadora romana*, Seville.
- Coarelli, F. 1992. *Il foro romano*, vol. II. *Periodo repubblicano e augusteo*, Rome (2<sup>a</sup> ed.).
- Courrier, C. 2014. *La plèbe de Rome et sa culture (fin du II<sup>e</sup> siècle av.J.-C. – fin du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.)*, Roma.
- Crawford, M. 1974. *Roman Republican Coinage*, vol. I, Cambridge.
- Crawford, M. 1985. *Coinage and Money under the Roman Republic*, London.
- Crawford, M., ed. 1996. *Roman Statutes*, London.
- Cursi, M.F. 2001. “*Captiuitas e capitis deminutio*” *Iuris vincula. Studi Salamanca*, vol.II, Naples : 295-340.
- D’Amati, L. 2004. *Civis ab hostibus captus*, Milano.
- Demaille, J. 2007. “Les P. Anthestii: une famille d’affranchis dans l’élite municipale de la colonie romaine de Dion ” in Gonzales, ed., 185-202.
- Duff, A.M. 1928. *Freedmen in the Early Roman Empire*, Oxford.

- Erdkamp, P. ed. 2013. *The Cambridge Companion to Ancient Rome*, Cambridge.
- Fabre, G. 1981. *Libertus. Recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République romaine*, Rome.
- Fiori, R. 2001. "Seruire seruitutem" in *Iuris vincula. Studi in onore di M. Talamanca*, Naples: 357-409.
- Frank, T. 1916. "Race Mixture in the Roman Empire" *AHR* 21: 689-708.
- Frank, T. 1932. "The Sacred Treasure and the Rate of Manumission" *AJPh* 53: 360-363.
- Fraschetti, A. 2005. *Roma e il principe*, Bari.
- Gabba, E. 1973. *Esercito e società nella Tarda Repubblica romana*, Firenze.
- Gabba, E. 1991. "I municipi e l'Italia augustea" in Pani, ed., 69-82.
- Gonzales, J. ed. 2007. *La fin du statut servile? Hommage à J. Annequin (XXX Colloque GIREA)*, Besançon
- Harden, T.D. 1995. "Liberty Caps and Liberty Trees" *P&P* 146: 66-102.
- Herrmann-Otto, E. 2013. "Slaves and Freedmen" en Erdkamp 2013: 60-76.
- Huttunen, P. 1974. *The Social Strata in the Imperial City of Rome. A Quantitative Study of the Social Representation in the Epitaphs Published in the Corpus Inscriptionum Latinarum Volume VI*. Oulu.
- Joshel, S. 2010, *Slavery in the Roman World*, New York.
- Keaveney, A. 2005. *Sulla. The Last Republican*, London (2<sup>a</sup> ed.).
- Kleijwegt, M. 2006. "Freed Slaves, Self-presentation and Corporate Identity in the Roman World" en Kleijwegt 2006: 89-113
- Kleijwegt, M. ed. 2006. *The Faces of Freedom. The Manumission and Emancipation of Slaves in Old World and New World Slavery*, Leiden-Boston.
- Koortbojian, M. 2002. "A Painted Exemplum at Rome's Temple of Liberty" *JRS* 92: 33-48.
- Last, H. 1934. "The Social Policy of Augustus" en *Cambridge Ancient History*, vol. X, p.425-464.
- Lavan, M. 2013. *Slaves to Rome. Paradigms of Empire in Roman Culture*, Cambridge.

- Ligt, L de and Northwood, S. eds. 2008. *People, Land and Politics. Demographic Developments and the Transformation of Roman Italy 300 BC- AD 14*, Leiden-Boston.
- Lo Cascio, E. 1988. “Ancora sui censi minimi delle cinque classi <<serviane>>” *Athenaeum* 66: 273-302.
- López Barja, P. 1998. “Junian Latins: Status and Number” *Athenaeum* 86, 133-163.
- López Barja, P. 2008. *Historia de la manumisión en Roma. De los orígenes a los Severos*. Madrid.
- López Barja, P. 2010. “Empire Sociology: Italian Freedmen from Success to Oblivion” *Historia* 59: 321-341.
- López Barja, P. 2020. “Patronage and Slavery. The Circle of Power” in Vlassopoulos, K. Hodkinson, S. and Kleijwegt, M. *Oxford Handbook of Greek and Roman Slavery* DOI:10.1093/oxfordhb/9780199575251.013.31
- Lott, J.B. 2004 *The Neighborhood of Augustan Rome*, Cambridge.
- Manfredini, A.D. 2010. “Le *pilleus libertatis* (C. 7.2.10 – C. 7.6.1.5)” *RIDA* 57 : 247-263.
- Marchesi, I. 2005. “Traces of Freed Language: Horace, Petronius and the Rhetoric of Fable” *CA* 24: 307-330
- Masi Doria, C. 1993. *Civitas operae obsequium*, Naples
- Masi Doria, C. 2013. review of Mouritsen 2011 in *ZRG* 130: 670-682.
- Meier, C. 1965. “Populares” *RE Suppl.* X: col.549-615,
- Michels, A.K. 1967. *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton.
- Mommsen, Th. 1887-1888. *Römiches Staatsrecht*, Leipzig.
- Mommsen, Th. 1905. „Lex Coloniae Iuliae Genetivae siue Ursonensis” *Geammelte Schriften*, vol.I, 194-264.
- Morley, N. 2013. „Population Size and Social Structure“ en *Erdkamp* 2013: 29-44
- Mouritsen, H. 2011. *The Freedman in the Roman World*, Cambridge.
- Nicolet, C. 1976, “Le temple des Nymphes et les distributions frumentaires ‘a Rome d’après les découvertes récentes » *CRAI* : 29-51.

Nicolet, C. 1980. *The World of Citizen in Republican Rome*, London (French edition: 1976).

Nicolet, C. 2000. "Mutations monétaires et organisation censitaire sous la République" *Censeurs et publicaines. Économie et fiscalité dans la Rome Antique*, Paris, 2000:147-162 = *Les Dévaluations à Rome, époque républicaine et impériale*, Roma 1978 : 249-272.

Nicosia, G. 2011. "Seruus hostium e capitis deminutio" *Index* 39: 274-287.

Nörr, D. 1989. *Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcantara*, Munich.

Northwood, S. 2008. "Census and tributum" in Ligt y Northwood, eds, 257-270.

Oakley, S.P. 2005. *A Commentary on Livy*, vol. III (book IX). Oxford.

Paci, G. 1976 "Iscrizione tardorepubblicana di Roma ritrovata al museo di Fiesole" *Epigraphica* 38: 120-125.

Pani, M., ed. 1991 *Continuità e trasformazioni fra Repubblica e Principato*, Bari.

Patterson, O. *Freedom in the Making of Western Culture*. New York.

Perelli, L. 1982. *Il movimento popolare nell'ultimo secolo della Repubblica*, 1982.

Perry, M. 2014. *Gender, Manumission and the Roman Freedwoman*, New York.

Petersen, L.H. 2006. *The Freedmen in Roman Art and Art History*, New York.

Purcell, N. 1983. "The apparitores. A Study in Social Mobility" *PBSR* 51:125-173.

Rich, J.W. 1983. "The Supposed Roman Manpower Shortage of the Later Second Century BC." *Historia* 32: 287-331.

Robb, M.A. 2010. *Beyond Populares and Optimates. Political Language in the Late Republic*, Stuttgart.

Sablayrolles, R. 1996. *Libertinus miles. Les cohortes de uigiles*, Rome.

Serrano, J.M. 1988. *Status y promoción social de los libertos en Hispania romana*, Seville.

Syme, R. 1939. *The Roman Revolution*. Oxford.

Tarpin, M. 2002. *Vici et pagi dans l'Occident romain*, Rome.

Taylor, L.R. 1960. *The Voting Districts of the Roman Republic*. Rome.

Taylor, L.R. 1961. "Freedmen and Freeborn in the Epitaphs of Imperial Rome" *AJPh* 82: 113-132.

Taylor, L.R. 1966. *Roman Voting Assemblies from the Hannibalic War to the Dictatorship of Caesar*, Ann Arbor.

Thiel, J. H. 1946. *Studies in the History of Roman Sea-Power in Republican Times*, Amsterdam.

Treggiari, S. 1969. *Roman Freedmen during the Late Republic*, Oxford.

Treggiari, S. 1970. "A New Collina" *Historia* 19: 121-122.

Vanderbroeck, P.J.J. 1987. *Popular Leadership and Collective Behavior in the Late Roman Republic (c.80-50 BC.)*, Amsterdam.

Welwei, K.W. 1988. *Unfreie im antiken Kriegsdienst*, vol.III, Rom, Stuttgart.

Yakobson, A. 1992. *Elections and Electioneering in Rome*, Stuttgart.

Zanker, P. 1975. "Grabreliefs römischer Freigelassener." *JDAI* 90: 267-315

---

<sup>1</sup> *Senatus populi Romani, potestas populi Romani y exercitus populi Romani (lex Urs. 95, 103, 97 y 130*, según lo ha puesto de relieve C. Moatti, *Res publica. Histoire romaine de la conoche publique*, París, 2018, p.82 n.5.

<sup>2</sup> Diversos autores, apoyándose en D.C. 55.8.7 han considerado que los *magistri uicorum* fueron creados en 7 a.C. (Fraschetti 2005: 218 y 223-4, Sablayrolles 1996: 25), pero debe prevalecer la opinión de quienes los consideran tardorrepublicanos (Tarpin 2002: 133; Lott 2004:42) no sólo por los pasajes de Cicerón y Livio citados sino también por *CIL* VI 1324 (= Tarpin 2002: R 19) seguramente anterior al 44 a.C