

AMIRI, Bassir: *Religion romaine et esclavage au Haut- Empire. Rome, Latium et Campanie* (Collection de l'École française de Rome 581), Roma: École Française de Rome, 2021. 421 pp. [ISBN 978-2-7283-0837-8].

Los estudios sobre esclavismo de forma mayoritaria se han centrado en analizar las relaciones de dependencia desde una óptica socio-económica, priorizando las fuentes de carácter jurídico. La literatura sirvió también para completar el cuadro de la servidumbre pero incidiendo en un individuo privado de derechos políticos, familiares o patrimoniales, en suma un objeto de propiedad. Esta visión promovida desde el siglo XIX, y desde diversos ámbitos historiográficos, hace hincapié en dicha noción de propiedad, priorizando estudios y debates que permitieran conocer el grado de sometimiento, violencia o resistencia de los siervos. Sin embargo, según el autor, tales planteamientos tienden a anular la identidad-identidades de los esclavos, uniformando y globalizando la figura del siervo.

El volumen presente parte de una idea clave: la complejidad del mundo esclavo y la estratificación dentro del mismo, y pone la mirada en el ámbito religioso con el fin de desmentir la inexistencia de individuos esclavos en las prácticas religiosas romanas. No es que con anterioridad los especialistas no hubieran trabajado sobre la religiosidad entre la servidumbre. Sin embargo Bassir Amiri ha ido más allá y desvela las relaciones entre la práctica religiosa y la condición servil, haciendo de ellos principales protagonistas y/o partícipes de la actividad cultural.

Se busca representar al siervo desde una óptica positiva y no al individuo carente de derechos cívicos. Se revalúa la condición del esclavo dotándolo de una identidad más allá de la mera estratificación social romana. En definitiva, la categoría-esclavo pasa a ser susceptible de entrar en interacción con *l'espace social* que permite construir una identidad que interacciona socialmente.

A lo largo de casi cuatrocientas páginas, y dividido en tres grandes apartados, con sus correspondientes capítulos, se estudia en primer lugar la acción, la iniciativa y la autoridad de los esclavos en la esfera religiosa (pp. 29-146), un segundo apartado presenta la participación de los esclavos en la *domus* y en la construcción de una visibilidad y sociabilidad (147-248), y la última parte trata de la subordinación y autonomía religiosa de los esclavos (253-365). La obra se completa con una breve conclusión (367-372) y la correspondiente relación de fuentes y bibliografía, así como un *index*. Tanto la relación de fuentes como el propio índice dan cuenta del enorme trabajo que hay detrás y el esfuerzo que ha supuesto confrontar las diversas fuentes epigráficas, iconográficas, arqueológicas y literarias de Roma, el Lacio y la Campania durante el siglo I a. C. Señalar que esta propuesta de Amiri, y como él reconoce, es heredada de dos grandes grupos de investigación, el de Franz Bömer, dentro del proyecto *Forschungen sur antigen Sklaverei* (FAS) de Maguncia y del grupo *Groupe Interntional de Reberche sur l'Esclavage dans l'Antiquité* (GIREA) de Besançon.

La idea eje de la primera sección comienza desmintiendo y, al mismo tiempo, reforzando una propuesta

constante en la obra: las interdicciones culturales de los esclavos responden a criterios puntuales y no absolutos, y son el reflejo de una sociedad socialmente jerárquica. Tales prohibiciones no son exclusivas del mundo esclavo; otros colectivos, que conforman la ciudad, también tienen limitado el acceso a ciertos cultos, nos referimos en concreto a las mujeres, a quienes no se les permitía entrar en el templo de *Silvanus* y en al Ara Máxima; incluso los propios ciudadanos plebeyos eran excluidos de le *sacellum pudicitiae patriciae*, y de igual manera que el *sacrarium regiae* era únicamente accesible para las vestales y los sacerdotes.

Se puede apreciar en la epigrafía la presencia de esclavos en el seno de los colegios, la participación en los colegios religiosos, en las ceremonias de los arvaes, y en las ceremonias que ejercen en los templos y en la práctica de ritos públicos lo que permite «déconstruire le préjugé ou le stéréotype de l'exclusion religieuse des esclaves en la société romaine» (p. 57). Es por ello que metodológicamente tenemos que huir de interpretaciones generales y entender la práctica religiosa romana condicionada por múltiples factores humanos, por variaciones inter-categoriales. Es preciso ajustar el relato al entorno que rodea al propio esclavo, bien fuera esclavo imperial o privado, donde el rol de su patrón en la vida religiosa de la ciudad o su pertenencia o no al patriciado, marcan sus vivencias religiosas. Todo ello le conduce al autor a afirmar que no existe el mundo servil como categoría conceptual, sino mundos serviles.

El trabajo de los esclavos en la esfera religiosa en una primera lectura permite destacar la diferencia con

los ciudadanos y los reafirma en su situación servil. Ahora bien, el conocimiento de los *sacra* ni es general ni existe un cuadro institucional estable inclusive para el hombre libre. En definitiva la aplicación de actos rituales de los esclavos está condicionada por la situación en el tejido social, y muy especialmente con el lugar de su maestro en la religión poliada, pero de igual manera en la relación de dependencia en la que está inmerso; idea que con diversos matices recorre el libro. Dichos condicionantes al mismo tiempo que acrecientan la identidad del esclavo como individuo, sirve disuelve o diversifica su pertenencia identitaria en el sistema esclavista. La aparición de esclavos en los *collegia* mixtos, posiblemente excepcional, y limitada al papel de *minister*, reflejaría una subordinación en el seno del *collegium*, pero no dejaría de ser un honor y una señal de ascenso social (pp. 92-93). Todo ello lleva a una pregunta: ¿en qué medida los esclavos celebrantes son la voz de su patrón? Si el siervo puede realizar una serie de prácticas religiosas y participar en fiestas religiosas, en particular las *Compitalia* o en la vía colegial, es porque está ligado a la decisión y voluntad de su maestro. La posición de influencia de la *familia* permite al esclavo obtener un lugar predominante en la actividad religiosa de los *uici*. El protagonismo del *pater familias* es esencial en repartir responsabilidad religiosa a un esclavo, sea en los *collegia* o en el seno de la propia religión familiar. ¿Supone ello la existencia de una dominación?, evidentemente sí, a lo que Amiri añade que la dominación «ne significa pas forcément aliénation» (p. 141); afirmación que no deja de ser un tanto dudosa, al menos

si la alienación la entendemos como algo ajeno a uno, y el esclavo «dirigido» por su maestro es el prototipo de un ente alienado; sin embargo el autor señala que la práctica religiosa de los esclavos supone una legitimidad social y al mismo tiempo la expresión de una multiplicidad.

La participación religiosa y la sociabilidad de los esclavos son analizadas en el segundo apartado (146-248) en el que se intenta desvelar los grados de responsabilidad religiosa de aquellos, bien conociendo un *ars* que le lleva a ser agente del rito colectivo o de ritos familiares, ambos sin embargo no están excluidos en sí mismos; son actores plurales en múltiples contextos. Sin duda es en la *familia* el lugar donde se integra el esclavo, un espacio privilegiado de observación de las prácticas religiosas, y lugar donde la religiosidad doméstica unifica las actividades culturales. El conocimiento de los diferentes códigos rituales a lo largo del día y del año permite al esclavo adquirir un «patrimoine» religioso que lo asocia y lo hace parte integrante de la *familia* y refuerza los efectos impetratorios de la *domus* y con ello, pensamos nosotros, el *servus* se identifica con las prioridades del *pater familias*. Un ejemplo de ello nos ofrecen dos inscripciones que muestran al esclavo en el momento en que el dueño toma la toga viril, que marca su entrada en la edad adulta aunque la presencia de esclavos en esta ceremonia no está documentada (p. 194). A través de las dedicaciones que los esclavos realizan en el seno de la *domus* se vislumbra un cuadro entre lo individual y lo comunitario, dos polos antagónicos, en apariencia, pero en realidad yuxtapuestos, en tanto en cuanto la apropiación de los esclavos

de la práctica religiosa y cultural los sitúa en una perspectiva integradora, comunitaria. Mientras que el acto de imprecación y preces a los dioses, propio de la religión romana, retoma un aspecto individual que en ningún caso se hace contra las prácticas dominantes de los dueños, asumidos por los siervos y en correlación con las prácticas dominantes de los ciudadanos, propietarios y libres. Así el *votum* (pp. 207-214) define muy claramente que la religión del esclavo es inseparable de la experiencia de la comunidad, y genera una ligación social con la *familia* (pp. 247-248). Un caso especial lo constituye las prácticas mágicas, prohibidas a los esclavos, y especialmente al *uilicus*, sin embargo los raros casos en que aparecen esclavos en prácticas mágicas reflejan un último recurso de los siervos. Una inscripción umbra que evoca la *defixio* realizada por un esclavo público contra los magistrados de su ciudad (*CIL* XI, 4639) y muestra la otra cara de la moneda, la resistencia de estos al sistema de dominación, al margen de la práctica religiosa oficial, pero al mismo tiempo el reconocimiento de la comunidad de que esa acción puede alterar el normal funcionamiento de la misma. De esta manera los numerosos fenómenos votivos y religiosos atestiguados entre la población servil en el entorno familiar permite a los esclavos múltiples prácticas que indican un espacio privilegiado de sacralidad que se torna comunitario e integrador por la vía doméstica (p. 248).

La última parte de este exhaustivo trabajo plantea dos elementos definidores de la religiosidad esclava, y centrado fundamentalmente en el espacio de la *domus*: la subordinación por un lado y la autonomía por otro, llevándose a

preguntar el autor ¿es posible una autonomía religiosa de los esclavos? Las inscripciones y las fuentes literarias, como es sabido, confirman el primer aspecto, la religiosidad de los esclavos está vinculada al cuadro doméstico, y numerosas inscripciones votivas atestiguan esta relación de dependencia; sin embargo, y a pesar de ello, ¿es posible reconocer una autonomía religiosa a los esclavos y al margen del *pater familias*? (pp. 252-365). El autor parte de una propuesta que, de alguna manera, está presente a lo largo del libro, la variedad de situaciones de la servidumbre, que se expresa en la propia relación del esclavo con la producción que condiciona la diversidad jerárquica; un elemento a tener en cuenta, ya que no es lo mismo un *uilicus*, que un *seruus quasi colonus* o un esclavo *vicarius*. Tal complejidad obliga a pensar en respuestas religiosas duales, unas claramente dependientes, otras manteniendo una cierta independencia frente a la religión representada por el *pater familias* en la *domus*. El hecho de que los esclavos no dispongan oficialmente de dioses penates propios no es indicio de descartar una probable cultualidad autónoma, aunque sea muy limitada: siendo más probable dicha autonomía en aquellos siervos cuyo lugar de trabajo y residencia estuviera alejado del *pater familias* y del espacio central de la casa.

Dicho esto ¿Podríamos hablar de una religiosidad de clase? Es difícil contestar a dicha pregunta si no tenemos en cuenta las propias jerarquías del panteón romano, y la utilización de los siervos del mismo, así Bassir Amiri observa como Silvanus ocupa, en ciertos lugares y momentos, un lugar principal frente al mismo Júpiter (pp. 292 ss.).

Tal vez intentar dar una respuesta individual y proponer la existencia de una autonomía de las prácticas religiosas es desaconsejable. Es necesario una explicación más estructural, en la que se superpongan las diferentes situaciones con un cuadro ritualístico general que tenga en cuenta las prácticas de los dependientes pero también la subordinación en el entorno comunitario. Así, junto a las prácticas habituales adquiridas en la relación con su dueño, aparecen prácticas autónomas, no únicamente, como es conocido por todos, en las época de las sublevaciones de esclavos, manifestación de su enfrentamiento con el sistema romano en el plano ideológico; también en otros contextos en los que, por un menor contacto físico con el propietario, por ejemplo esclavos establecidos fuera del espacio de la *domus*, muestran preferencias por una divinidad determinada. Un aspecto ya tratado de independencia es el uso de prácticas mágicas. En cualquier caso es muy difícil de hablar de una religión estructurada y propia del grupo servil al margen de la religión ciudadana y familiar.

Un ejemplo paradigmático de lo anteriormente expuesto lo constituyen los ritos funerarios (pp. 351-365). La relación dicotómica entre esclavo y amo está atestiguada en los ritos funerarios. A los esclavos se les garantiza, como a cualquier ciudadano, a beneficiarse de funerales y tumba, pero esta práctica viene marcada por las relaciones establecidas con su dueño, aunque las diferentes situaciones jerárquicas de los siervos y su universo propio produzca usos que permita recordar de forma particular e individualizada su presencia entre los suyos. Ello llevaría a pensar en propuestas funerarias más o

menos «convencionales» con el entorno tradicional ciudadano, más acusadas en función del ansia de una mayor integración en el cuerpo social.

En conclusión un excelente libro sobre la religión en el ámbito de la esclavitud, donde la utilización de abundantes fuentes permite demostrar que los esclavos eran partícipes de prácticas religiosas no únicamente en el ámbito familiar sino también en los sacrificios públicos, aunque muy modestamente, y en los cultos de los *uici*, y de los *collegia*, acrecentando la sociabilidad como un rol fundamental para la diferenciación con el resto del grupo servil. Tal vez más discutible, de forma general, es señalar que la inexistencia de religión propia de los esclavos se debe a que ellos participan en las estructuras religiosas Romanas y familiares. De todas las maneras el cuadro que se nos presenta es suficientemente complejo y matizado para hacernos reevaluar la propia cotidianidad de la servidumbre que, al margen de un estatus jurídico uniforme, presenta una variabilidad social que determina un paisaje

abierto, y exige hablar menos de religión esclavista y más de experiencia religiosa servil. Definitivamente el autor propone abandonar la uniformidad y el cuadro normativo tradicional para reflexionar en aquellos aspectos de la praxis social que envuelven al esclavo como individuo y que condicionan su religiosidad. El volumen viene acompañado de ilustraciones representativas de dicha culturalidad, lástima que alguna de ellas no tengan suficiente nitidez. El profesor Amiri, de la Universidad de Bourgogne-Franche Comté en Besançon, ha realizado un gran trabajo que servirá como referente en el conocimiento de la religiosidad esclava, pero también, como señalamos anteriormente, de la experiencia espiritual de los siervos. Un volumen que, al mismo tiempo que es historia religiosa, no por ello, como señala Van Andringa en el prefacio, deja de ser historia social.

Manuel Rodríguez Gervás
Universidad de Salamanca
gervas@usal.es