ROBERT C. KNAPP

# LOS OLVIDADOS DE ROMA

PROSTITUTAS, FORAJIDOS, ESCLAVOS GLADIADORES
Y GENTE CORRIENTE

En los libros de historia figuran los nombres de césares y emperadores, pero ¿quién era en realidad la población romana? ¿Cómo vivían? ¿Qué pensaban? Los olvidados de Roma da voz a la gente corriente: amas de casa, soldados, posaderos, mercaderes y gladiadores que constituyen el día a día de la capital del Imperio y a los forajidos y piratas que viven a sus puertas.

Robert Knapp, doctor en Historia Antigua y reputado divulgador, bucea en los usos y costumbres de los auténticos protagonistas de Roma y su imperio desde la época de Augusto, a principios del primer milenio, hasta la llegada al poder de Constantino tres siglos después. Les da voz a través de los vestigios que aún se preservan de sus palabras a través de la literatura, las cartas y las inscripciones, así como del retrato que de ellos hacen las élites en sus obras y poesía.

El libro muestra como la gente común buscaba prosperar y encontrar su sustento en unos tiempos difíciles en los que abundaba la enfermedad, el hambre y la violencia y en los que los poderes les oprimían e ignoraban. Los capítulos, dedicados a cada uno de los grupos sociales, revelan cuáles eran los lazos existentes entre ellos: la necesidad, la explotación, la esperanza y el miedo, y narra cómo los esclavos devienen en forajidos o por qué los hijos de los liberados acababan formando parte del ejército. En definitiva, ciudadanos invisibles de un imperio que cambió el mundo mientras daba forma a sus vidas.

Robert C. Knapp

# Los olvidados de Roma

## Prostitutas, forajidos, esclavos, gladiadores y gente corriente

**ePub r1.0**

**jasopa1963** 20.09.14

**EDICIÓN DIGITAL**

Título original: *Invisible Romans*
Robert C. Knapp, 2011
Traducción: Jorge Paredes
Diseño: Opalworks
Editor digital: jasopa1963
ePub base r1.1
Edición digital: 2014
Conversión a pdf: FS, 2018

# Introducción

# RECORDAR A LOS OLVIDADOS.

Me propongo desvelar y comprender cómo era la vida para la enorme cantidad de gente que vivía en Roma y su Imperio desde la época de Augusto, a principios del primer milenio, hasta la llegada al poder de Constantino tres siglos después. «De la historia de Grecia y Roma —escribe el historiador clásico británico Michael Crawford en su guía de las antiguas fuentes—, gran parte es simplemente incognoscible.» Los testimonios son dispares y, a menudo, difíciles de interpretar. Los eruditos debaten acaloradamente acerca de hasta qué punto puede conocerse el mundo romano. El mundo del siglo XXI difiere en innumerables sentidos del mundo de la Antigua Roma, especialmente en lo que se refiere a nuestras actitudes y suposiciones. Dada la escasez de testimonios que se conservan de la vida cotidiana en Roma, los ciudadanos romanos corrientes han sido irremediablemente olvidados.

Pero no hay por qué desesperarse. Podemos, por ejemplo, completar los testimonios de este periodo de tiempo consultando con cautela fuentes anteriores y posteriores. Las culturas de la Antigüedad eran más estables que la nuestra. La continuidad de la cultura y la economía agrarias del mundo antiguo indica que probablemente la gente se comportaba por lo general de manera muy similar, no por el hecho de que hubiera entre ellas contactos e

intercambios, sino porque su lucha por la supervivencia era la misma. El centro de atención de este libro no es únicamente la ciudad de Roma, sino la totalidad del mundo romano. Se podría pensar que las zonas de habla latina eran más romanas que aquéllas en las cuales predominaban otras lenguas, pero ni las fuentes ni la lógica sugieren que eso fuese así. Podemos encontrar gran cantidad de testimonios útiles que proceden de la parte del Imperio en la que se hablaba griego, especialmente de Egipto. Además de contener indicaciones reveladoras sobre la vida rural, gran parte de ellas se ocupan (como haremos nosotros) de la vida urbana; la experiencia de vivir en ciudades y pueblos, a menudo basada o regulada según patrones romanos, promovía muchas de las actitudes corrientes. Esto no supone negar la inmensa variedad de culturas del Imperio, ni afirmar que cada persona tuviera que pensar o comportarse de una manera determinada. Sin embargo, la semejanza de actitudes y comportamientos hace que sea razonable basarse en los datos aportados por fuentes dispersas siempre y cuando formulemos las preguntas cuidadosamente y sometamos las respuestas a un escrutinio crítico.

Si somos capaces de empezar a superar las dificultades del tiempo y del espacio, todavía tendremos que hacer frente al aspecto más complicado de los testimonios. Así de sencillo. Lo que perdura fue creado generalmente por o para los ricos y poderosos, y oculta las acciones y los puntos de vista de todos aquéllos que no pertenecían a su clase. Como acertadamente señala el gran historiador Amiano Marcelino:

> Hay muchas cosas irrelevantes para los temas subyacentes de la historia, la cual está habituada a tratar los hechos decisivos. Su papel no consiste en investigar los detalles nimios de circunstancias sin importancia. Si alguien quisiera hacerlo, más le valdría intentar contar los minúsculos

objetos que recorren el espacio, los átomos, tal como los denominamos . (*Historias* 26.1.1)

Así, el historiador encuentra muchas menos dificultades a la hora de escribir acerca de los temas que preocupaban a los romanos, como la política y la guerra, la elaboración de las leyes y su cumplimiento, la filosofía, la estética y la inevitabilidad de una estructura social que los mantenía en la cima. Cada año aparecen muchos libros sobre estos temas, pero las fuentes, por las que los historiadores romanos muestran tanta devoción, más que revelar lo que buscamos lo que hacen es ocultarlo. Los testimonios de la Antigüedad son de dos tipos: unos se aportan intencionadamente y otros por casualidad. Los primeros son, por lo general, irrelevantes para nuestro propósito, pero los segundos pueden ser cruciales. Un autor perteneciente a la elite que se disponga, por ejemplo, a escribir sobre las guerras de expansión romanas, incluirá en ocasiones detalles y datos que, combinados con otros testimonios, empiezan a plasmar una imagen de la gente corriente. La experiencia de la gente corriente no tiene una voz propia en las historias que nos han dejado los romanos. Con todo, a veces es posible obtener una panorámica de las vidas de esos olvidados, incluso cuando ello no era intencionado, y amplificarla haciendo uso de las perspectivas y testimonios de otra serie de fuentes diversas.

He tratado de encontrar un término que defina al grupo demográfico olvidado objeto del presente libro, y he decidido denominarlo «gente corriente». Este concepto se diferencia del de elite, y su definición es lo suficientemente abierta para abarcar la amplia gama de miembros que lo integran y que van desde aquellos bastante ricos hasta los moderadamente acomodados y los pobres de solemnidad,

hombres y mujeres, esclavos y libres, cumplidores de la ley y proscritos. Esta gente corriente vivía en un mundo dominado por una elite que se perpetuaba a sí misma, delimitada y definida por la riqueza, la tradición, la sangre y el poder. Sus miembros pertenecían a una de las tres órdenes u *ordines* en las que estaba dividida. La orden senatorial era la más elevada desde el punto de vista social y político, pero no siempre era la más acaudalada. La orden ecuestre se centraba en la adquisición de riqueza antes que en el poder y el rango de la orden senatorial. La orden decurional se extendía a lo largo de pueblos y ciudades de todo el Imperio y reflejaba las divisiones entre las órdenes senatorial y ecuestre. Se trataba de hombres por lo general menos acaudalados que los miembros de las otras órdenes, si bien, en ocasiones, los decuriones locales eran también équites. El número de miembros de las tres órdenes no ascendía a más de cien mil o doscientas mil personas, menos del 0,5% de los entre 50 y 60 millones que formaban la población del Imperio. Entre ellos, sólo se tenía en cuenta a los hombres adultos; éstos eran aproximadamente 40 000, así que, dado que en esa época la extensión del Imperio era de unos cuatro millones de kilómetros cuadrados, había una media de un miembro masculino adulto de la elite por cada 96,5 kilómetros cuadrados. Al concentrarse las elites en Roma, en el resto del territorio la proporción era aún menor. Con todo, esos líderes escasos en número y ampliamente desperdigados lo controlaban prácticamente todo. A pesar de que no constituyen directamente el objeto de este estudio, no debemos pasar por alto el impacto que ejercían sobre el 99,5% restante.

En los capítulos siguientes, las personas olvidadas se

dividen en varios grupos, algunos de los cuales se excluyen mutuamente menos que otros; por ejemplo, hay capítulos separados sobre hombres corrientes y soldados y mujeres corrientes y prostitutas, a pesar de que la mayoría de estas últimas eran mujeres. La intención es adentrarse todo lo posible en las mentes de esas gentes: saber cuáles eran sus actitudes y sus puntos de vista, qué miedos los obsesionaban y qué esperanzas los inspiraban. El historiador clásico norteamericano David Potter escribe: «No puede haber una definición universal de la historia o del proceso histórico que, en última instancia, no deje margen a la selección subjetiva tanto de los testimonios como de su presentación». En este libro hago elecciones y juicios de valor a medida que tejo con hilos diversos un tapiz sobre cómo era la vida para los romanos corrientes. Elaborar una versión amena y reveladora de la olvidada mayoría de un gran Imperio ha supuesto un emocionante desafío. Confío en que el lector disfrutará del fascinante panorama de la gente olvidada que sale por fin a la luz.

# 1

# En el medio: hombres corrientes

La elite del Imperio romano —emperadores, senadores, équites, y la elite local de magistrados, concejales y sacerdotes— produjo la práctica totalidad de la literatura y del extraordinario material cultural que se conoce habitualmente como «romano». En consecuencia, el término «romano» implica aplicar la visión del mundo y la cultura de la elite para describir el mundo romano en su totalidad, como sucede cuando la gente escribe y habla de la «civilización romana» o de la «actitud de los romanos frente a las mujeres». Yo me aparto de esta tendencia y me fijo en cambio en la gente corriente, gente que está por debajo de los que se encuentran en los estratos superiores de la pirámide social y es generalmente invisible a ojos de éstos. Por «gente corriente» me refiero a toda persona libre por debajo de la elite y por encima de los pobres jornaleros o campesinos. Su mentalidad, desde su propio punto de vista, revela un rico mosaico de actitudes y actos, ya que llevan una vida apartada de la estrechez de miras de la aristocracia del Imperio. Aunque en algunos aspectos fundamentales su mentalidad es la misma que la de la elite —al fin y al cabo ambas formaban parte de una cultura global—, por lo general sus perspectivas y actitudes difieren de forma significativa.

La elite del Imperio se situaba en la cima de la pirámide

socioeconómica romana. Para acceder a ella, una persona tenía que disponer de más de 400 000 sestercios (équites) o más de un millón de sestercios (senadores). Entre los aproximadamente 50 o 60 millones de personas que formaban parte del Imperio romano, tal vez 500 hombres adultos poseían tan enorme fortuna. Por debajo de éstos (pero en su mayoría muy por debajo) se situaba la elite de las ciudades del Imperio. Una media de 100 o 125 hombres adultos en cada una de las 250 o 300 ciudades del Imperio que se situaban por encima de la categoría de pueblo representaban otras 30 000 o 35 000 personas muy ricas. Dada la pronunciada gradación del mundo romano, esa elite en su conjunto ostentaba probablemente el 80% o más de toda la riqueza. Los propios romanos reconocían la escisión en la situación socioeconómica entre quienes formaban parte de la elite y quienes no, al denominar a los extremadamente ricos *honestiores* (los más honorables) y a todo el resto de personas libres *humiliores* (seres inferiores). «Todo el resto» era el 99,5% de la población.

Por debajo de los extremadamente ricos había un respetable número de personas que disponían de muchos menos recursos en comparación con los muy ricos, pero, en el peor de los casos, recursos suficientes para tener bastante asegurado el pan de cada día y, en el mejor, para gozar de un estilo de vida que les dejase tiempo libre suficiente para cultivar ciertos intereses sociales, políticos y culturales. Se trataba de modestos terratenientes, mercaderes y artesanos, soldados de éxito, así como de los financiados por estos grupos y por las elites (maestros profesionales, médicos, arquitectos, etcétera). Esos hombres y sus familias representaban alrededor del 25% del total de la población.

Además de una cierta estabilidad en cuanto a sus recursos, la gente corriente comparte otra característica común. Todos ellos aprecian el trabajo, sean mercaderes, artesanos o campesinos ricos; comparten ese importante hecho socioeconómico que une sus actitudes a pesar de que el auténtico nivel de riqueza y la ocupación de cada individuo varíen enormemente. Ésa es la gente que me interesa. El reto es captar su mentalidad.

**Actitudes sociales**

Había muestras de jerarquía y posición por doquier. Por ejemplo, la donación de 100 000 denarios por parte de Manio Megonio Leo, ciudadano de la ciudad italiana de Petelia (actual Strongoli), para una fundación tenía que invertirse y sus rentas tenían que ser distribuidas jerárquicamente: una renta anual de 450 denarios se destinaba a la celebración del aniversario de su nacimiento. Trescientos denarios financiaban un banquete, pero únicamente para la elite local, los decuriones; tras la celebración del banquete, la cantidad sobrante de los 300 denarios se distribuía en efectivo entre los decuriones presentes. Además, se destinaban 150 denarios a un banquete de los augustales, la clase dominante sacerdotal formada por hombres libres adinerados, y el remanente se repartía entre los augustales presentes. Por último, cada ciudadano y su esposa recibía un único denario, equivalente al salario diario justo de un trabajador; no había banquete (*ILS* 6468). Este tipo de donaciones escalonadas reflejaba muy claramente la jerarquía social, mucho más que la situación de los asientos de los anfiteatros. Al vivir en un mundo absolutamente estratificado, la clase media estaba impregnada de una de las actitudes básicas de esa forma de

vida: tratar a los iguales como iguales, aprovecharse de los miembros de clases inferiores cuando era posible y respetar siempre a quienes estaban por encima. La mente del individuo se centraba en evitar el propio daño, tanto físico como mental, y en dañar a los otros —en términos romanos, defender su honor y su posición lesionando el honor y la posición de los demás, impidiendo al mismo tiempo que los suyos disminuyesen a manos de aquellos considerados inferiores—. La subordinación a un ser inferior o la asimilación por activa o por pasiva de un superior a un grupo social por debajo del suyo (por ejemplo, los esclavos) era algo horrible. Ante quienes eran manifiestamente superiores (elite) o manifiestamente inferiores (esclavos), la mentalidad era mucho más clara que entre iguales. Entre estos últimos había enormes diferencias de posición y poder, pero no existían signos evidentes de subordinación o superioridad «legítimas». Era en ese mundo donde las afrentas al honor, las hostilidades y las rivalidades se producían de manera más intensa.

La línea jerárquica provoca expectativas y asienta estereotipos en la mente de cada grupo. La gente corriente no era una excepción. Los eruditos identifican cinco de los prejuicios más comunes: contra los libertos, contra los pobres, contra los esclavos, contra los mercaderes y contra el trabajo. Vale la pena examinar cada uno de ellos a través de los ojos de la gente corriente.

Nacer libre era la condición preferida; no implicaba responsabilidades legales ni ninguna de las restricciones impuestas por el estatus de esclavo o manumiso. La inmensa mayoría de la población libre en un momento dado había nacido en libertad, ya que el estatus legal de manumiso

desaparecía con la generación de éste. Resulta evidente que la elite albergaba fuertes prejuicios contra los libertos que pretendían usurparles su capital económico o social. Si bien está generalmente asumido que los prejuicios de la elite frente a los libertos estaban presentes en todos los segmentos de la sociedad formada por los nacidos libres, existen pocas pruebas al respecto; el capítulo que trata sobre los libertos contiene una profunda discusión sobre ello. A pesar de todo, no cabe duda de que los prejuicios frente a los pobres eran reales. Una inscripción en un muro de Pompeya lo dice todo:

> Odio a los pobres. Si alguien quiere algo a cambio de nada es un idiota. Debería pagar por ello. (*CIL* 49839b)

Asimismo, la epístola de Santiago del Nuevo Testamento indica claramente este prejuicio, a pesar de que el propósito de su autor es precisamente argumentar en su contra en el contexto de la comunidad cristiana:

> Hermanos, si realmente creéis en nuestro glorioso Señor Cristo Jesús, no hagáis diferencias entre las personas. Suponeos que entra en vuestra asamblea un hombre con anillo de oro, con ropas lujosas, y que entra también un pobre con ropas sucias. Si vosotros volvéis vuestra mirada al que viste ropas lujosas y le decís: «Siéntate en el primer lugar», y decís al pobre: «Tú quédate de pie o siéntate aquí en el suelo sobre las gradas», ¿no estáis haciendo diferencias entre los dos? ¿No estáis juzgando con pésimos criterios? (Santiago 2:1-4)

También existían grandes prejuicios entre el hombre corriente y la población esclava. Aquí podemos acudir a san Pablo. En sus discursos a grupos de cristianos pone de relieve constantemente a través de la negación la distinción social entre libres y esclavos; su insistencia es prueba evidente de que los prejuicios antiguos estaban firmemente arraigados; los destinatarios de sus discursos se esforzaban duramente por seguir sus consejos y tratar a los esclavos con

menos prejuicios, y a menudo fracasaban. Otra muestra del abismo que separaba a los libres y a los esclavos procede de *El asno de oro*: la transformación de Lucio en asno y luego nuevamente en hombre puede interpretarse fácilmente como un viaje alegórico de la libertad a la esclavitud; todas sus aventuras muestran que la condición de esclavo es mala, que los esclavos son infrahombres.

Hay que deshacerse de otro prejuicio: el resentimiento frente a los mercaderes. La opinión generalizada de la elite es que los mercaderes son unos ladrones mentirosos. ¿Compartía esta opinión la gente corriente? La carta de san Pablo a los filipenses emplea un lenguaje marcadamente mercantil; los verbos usados en contabilidad y comercio son habituales y se emplean para transmitir las ideas de san Pablo sobre la comunidad cristiana. Esto no sólo indica el propio origen de Pablo como hombre de comercio, sino también que el auditorio se movía en este entorno comercial y de negocio y lo conocía bien. Lidia, la vendedora de púrpura, operaba en el mismo medio; aquí tampoco hay ninguna connotación negativa. Los propios hombres de negocios se enorgullecían sobremanera de sus logros, igual que esta comerciante de larga distancia:

> Si no es mucha molestia, transeúnte, levántate y lee éste [epitafio]. A menudo he recorrido el inmenso mar en una embarcación ligera y he llegado a muchas tierras. Éste es el fin que urdió para mí el destino al nacer. Aquí me he librado de mis preocupaciones y trabajos. Aquí no temo a las estrellas ni a las nubes ni al fiero mar, ni temo que mis gastos superen mis ganancias. (*CIL* 9.60, Brindisi, Italia)

Junto a los comerciantes de larga distancia estaban los mercaderes locales, de proximidad, que o bien trataban con artículos elaborados localmente a pequeña escala, o bien compraban al por mayor y revendían a nivel local. La

epigrafía atestigua que esos mercaderes tenían una imagen de sí mismos absolutamente opuesta a la de tratantes tramposos y deshonestos que la elite tenía de ellos. Lucio Nerusio Mithres, mercader de una pequeña ciudad, escribió:

> Vendía bienes que la gente podía utilizar, mi honradez siempre fue elogiada en todas partes, la vida era buena… Siempre pagué mis impuestos, fui franco en todo, todo lo justo que pude con todos con quienes traté. Ayudé en todo lo posible a quienes buscaron mi ayuda. Entre mis amigos gocé de la más alta consideración… (*CIL* 9-4796, Vescovio, Italia)

Praecilio, un *argentarius* de Cirta y, por tanto, miembro de la altamente sospechosa clase de mercaderes banqueros, señala que siempre gozó de la confianza de sus clientes y que siempre fue bueno y sincero:

> Aquí estoy, en silencio, describiendo mi vida en verso. Gocé de una brillante reputación y de la mayor de las prosperidades. Yo, llamado Praecilio, natural de Cirta, fui un hábil banquero. Mi honradez fue maravillosa y siempre me atuve a la verdad; fui siempre educado con todos los hombres y ¿a qué afligido no socorrí? Siempre me mostré alegre y hospitalario con mis queridos amigos; mi vida sufrió un gran cambio con la muerte de la virtuosa Valeria. Durante todo el tiempo que me fue posible, disfruté de las mieles del sagrado matrimonio; celebré cien felices cumpleaños con virtud y felicidad; pero ha llegado el último día y el espíritu abandona mis agotados miembros. En vida me gané los títulos que estáis leyendo, pues la Fortuna así lo quiso. Nunca me abandonó. Seguidme de igual manera; ¡aquí os espero! Venid. (*CIL* 87156, Constantina, Argelia/Malahide)

Naturalmente, los mercaderes no tenían ningún reparo a la hora de tratar de obtener beneficios, y daban gracias a los dioses por ello:

> Dedicado tres días antes del primero de junio durante el consulado de Dexter (por segunda vez) y Fusco. Consagrado a Mercurio, poderoso dador y protector de beneficios. Gayo Gemelio Valeriano, hijo de Gayo, del distrito de Oufentina, miembro del consejo de cuatro hombres con autoridad policial, prefecto judicial, con Cilonia Secunda, su mujer, y Valeria y Valeriana Secunda, sus hijas. Lo creó en cumplimiento de una promesa en un lugar autorizado por las autoridades municipales. (*CIL*

56596, Fontanetto da Po, Italia)

Así pues, los mercaderes tenían una buena opinión de sí mismos. Obviamente, es fácil suponer que en determinadas instancias las relaciones podían volverse tensas, pero los testimonios aportados por Artemidoro, entre otros, están en consonancia con la impresión favorable transmitida por san Pablo sobre los hombres corrientes que se relacionaban normalmente con aquellos personajes. Asimismo, los negociantes que aparecen en *El asno de oro* de Apuleyo y en el *Satiricón* de Petronio, son tratados como gente normal; no están estigmatizados.

En una línea parecida, no existe nada que indique que la gente corriente desdeñase a los artesanos, cosa que sí hacían los miembros de la clase dominante, como Cicerón, el cual afirma que «todos los artesanos se dedican a oficios innobles» (*Sobre las obligaciones* 1.42). Por el contrario, el caso del padre del escritor Luciano es paradigmático de la opinión de los hombres corrientes sobre los artesanos. El padre de Luciano quería que su hijo adquiriese una cierta formación, pero su objetivo a largo plazo era que entrase a trabajar como aprendiz con uno de los hermanos de su mujer para que aprendiese un oficio. Luciano se rebeló contra esto, pero ese hecho no altera la realidad de que su padre creyese que una carrera como artesano fuese buena para todo el mundo. Para la familia de Luciano, la vida de artesano no era motivo de vergüenza y, de hecho, Luciano se sintió incluso tentado por ella hasta que, en un sueño posterior, la Educación le convenció de que la opinión de la elite sobre los oficios —que eran algo vulgar— era correcta y le convenció de que se dedicase a una carrera en el mundo de la educación y la retórica.

Otra nota que refleja orgullo atenuado por la tristeza se encuentra en el epitafio de Vireius Vitalis Maximus. Había adoptado a Vireius Vitalis, «un muchacho excepcionalmente prometedor para la artesanía», le había educado en la profesión y esperaba que el chico se hiciera cargo de su oficio, manteniéndole en la ancianidad. Tanto en *La interpretación de los sueños* de Artemidoro como en el *Carmen Astrologicum* se mencionan varias actividades artesanales, así como situaciones comerciales; no existe el menor indicio de que la gente dedicada a esas tareas fuese objeto de desprecio.

Así pues, el mundo del hombre corriente estaba abierto a los artesanos y a los comerciantes. En muchos epitafios se menciona la profesión o el oficio del difunto. El trabajo es parte de la propia identidad del finado, pues casi todos los epitafios (el 98%) son realizados por el propio difunto o su familia; casi ninguno es escrito por compañeros de profesión o trabajo o sus patrones. La elite, por supuesto, no menciona el trabajo, puesto que para ella no es algo de lo que sentirse orgulloso; sin embargo, todos los demás —los libres, los libertos y los esclavos— lo mencionan de forma muy destacada. Esto es una prueba evidente de que una de las señas de identidad del hombre corriente (y en definitiva de todos los que se hallaban por debajo de la elite) es el valor del trabajo. Ésta es una de las diferencias más llamativas entre la forma de ver las cosas de la elite y la del hombre corriente. De hecho, el prejuicio por parte de la elite que la lleva a mirar con desprecio el trabajo y los negocios, contribuye a explicar la invisibilidad del hombre corriente. Hemos de dejar claramente de lado la idea de que el trabajo no era valorado en el mundo romano; la devaluación del trabajo por parte de la elite no abarca a la inmensa mayoría

de la sociedad grecorromana.

A pesar de que la naturaleza jerárquica de la sociedad determinaba que los prejuicios eran importantes, el mundo moral del hombre corriente era mucho más complejo que un simple conjunto de estereotipos. Vale la pena elaborar una imagen de ese mundo, si bien, naturalmente, cualquier perspectiva moral individual no se veía necesariamente reflejada en la vida diaria de un individuo. Voy a resumir brevemente los puntos principales del mundo moral de un hombre común.

El matrimonio es algo bueno; la monogamia es la norma. La fidelidad en el matrimonio es importante. Las esposas han de ser fieles, solícitas y seductoras; los maridos, castos. Los hombres rechazan la visión filosófica de que el sexo es un entretenimiento para la procreación y sin disfrute. Se valora la castidad, pero no hasta el punto de que las relaciones homosexuales entre hombres y la infidelidad masculina ocasional sean inaceptables. Visitar a prostitutas es una actividad inocua, como se verá. El divorcio es posible y aceptable. Mentir, engañar y robar es, en principio, malo. Se espera que exista honradez en el trato familiar y con los grupos de igual o superior posición socioeconómica; sin embargo, los tratos comerciales con otros se encuentran en un estado ambiguo que permite la «negociación agresiva» y el engaño en beneficio propio. El trato justo y equitativo es bueno, aunque «justo» se basa en un concepto distributivo de justicia. La codicia es una virtud positiva; el exceso de codicia, es decir, la avaricia, y hacerse con posesiones que no te corresponden, es malo. Para aquéllos con más inclinaciones filosóficas, la autosuficiencia es habitual.

**FIG. 1. Un matrimonio feliz. Una pareja conyugal se abraza en la cama, con su fiel perro a sus pies.**

La confianza en uno mismo es una virtud positiva, mientras que la arrogancia y la fanfarronería, es decir, la confianza en uno mismo que excede la que le correspondería a su posición socioeconómica, es algo malo; la humildad es un lugar común (lo opuesto al exceso de orgullo). Un fuerte sentimiento de autoestima es bueno. Una persona tiene la obligación de proteger su prestigio (honor); esto justifica prácticamente cualquier acto. Sin embargo, al mismo tiempo, hay un sentimiento de autocontrol, lo cual es un tópico habitual en la filosofía popular. La embriaguez, por ejemplo, está muy mal vista. El asesinato es malo. Preocuparse de los propios asuntos es otro tópico habitual; chismorrear y ser un metomentodo está mal. Ocuparse de los miembros necesitados de la familia, por ejemplo de las viudas, está bien. Preocuparse del bienestar de gente más alejada no está bien. Después de los familiares directos, los amigos son muy valorados. De hecho, la amistad es otro de los tópicos que aparecen constantemente en la filosofía y la cultura populares.

**Buscar el control en un mundo inestable**

Si bien esta gama de pautas morales no parece fuera de lo común y servía de guía para un hombre en las vicisitudes vitales normales, cuando alguna incertidumbre perturbaba el tranquilo fluir de la vida —cosa que sucedía casi constantemente— los hombres recurrían al mundo de lo sobrenatural: superstición, magia y religión. Las personas normales encontraban a muchas otras dispuestas a disipar sus inquietudes. Los sacerdotes en los templos, los abastecedores de amuletos y pociones en las calles y en pequeños quioscos, los magos profesionales preparados para suministrar hechizos ante cualquier necesidad, los

intérpretes de sueños ansiosos por que se les diese la oportunidad de revelar todo lo que subyacía tras las últimas imágenes oníricas, los vendedores de libros con tomos llenos de información útil: todos estaban preparados, hasta en la más pequeña de las ciudades.

En general, la superstición dirigía la vida. Se han encontrado innumerables amuletos; se creía que pulseras, collares y anillos actuaban como talismanes eficaces frente a lo desconocido. Los hechizos se utilizaban habitualmente contra todo tipo de enfermedades. Plinio el Viejo escribe:

> Efectivamente, existen hechizos contra la pedrisca, contra una amplia gama de enfermedades y para tratar quemaduras —algunos incluso de eficacia probada— y las flechas extraídas de un cuerpo, siempre y cuando no hayan tocado el suelo, son poderosos afrodisíacos si se colocan debajo de la cama de un amante. (*Historia natural* 28.6.34)

Marcelo Empírico pone un ejemplo de hechizo contra la enfermedad:

> Ha de recitarse seriamente, tocando la parte del cuerpo afectada con tres dedos: pulgar, medio y anular; los otros dos permanecen extendidos. «Vete, no importa si has surgido hoy o antes: esta dolencia, esta enfermedad, este dolor, esta hinchazón, este enrojecimiento, este bocio, estas amígdalas, estos abscesos, este tumor, estas glándulas y pequeñas glándulas, os convoco, os expulso, os echo por medio de este hechizo de estos miembros y huesos.» (*De Medicamentis* 15.11/ Luck)

Los hechizos también venían muy bien si habías apostado en una carrera de cuadrigas y querías asegurarte la victoria, como se muestra en esta tablilla de plomo de África:

> Te conjuro, demonio, seas quien seas, para que tortures y mates a partir de esta hora, de este día, de este momento, a los caballos de los equipos verde y blanco; hagas chocar y mates a los aurigas Claro, Félix, Prímulo y Romano y no dejes ni el espíritu para ellos; te conjuro a través de éste que te desligó para siempre, el dios del mar y del cielo: *Io, Iasdao… aeia* /Luck.

O si buscabas venganza:

Señora Deméter, acudo a ti como alguien que ha sufrido injusticias. Escúchame, oh diosa, y haz justicia, llevando las cosas más terribles y dolorosas a aquéllos que piensan eso de nosotros y que disfrutan con nuestro mal y nos causan sufrimiento a mí y a mi esposa Epiktesis y nos desprecian. ¡Oh reina, escucha a los que sufrimos y castiga a quienes así nos tratan alegremente! (Amorgos, Grecia/Gager, n.º 75)

O castigo por una afrenta personal:

Quienquiera que robase la propiedad de Vareno, fuese hombre o mujer, que pague con su propia sangre. Del dinero que devolverá, la mitad se donará a Mercurio y Virtus. (Kevendon, Essex/Gager, n.º 97)

O incluso para arrebatarle la mujer a otro hombre:

Que el fuego abrasador consuma los órganos sexuales de Allous, su vulva y sus miembros, hasta que abandone el hogar de Apolonio. ¡Que quede debilitada por la fiebre, enfermedades sin fin, hambre —Allous— y locura! Aparta a Allous de su marido Apolonio; haz que sea insolente, odiosa y detestable hasta que abandone el hogar de Apolonio. Ahora. Rápido. (Oxirrinco, Egipto/Gager, n.º 35)

Y, por supuesto, el amor era una motivación constante para los hechizos mágicos:

Que Matrona, a quien Tagene dio a luz, cuyas «cosas» tienes en tu poder, incluidos pelos de su cabeza, ame a Teodoro, a quien Techosis dio a luz… No me ignores, quienquiera que seas, álzate para mí y acude a Matrona para que ella me entregue libremente todo lo que es suyo… para que Matrona ame a Teodoro toda su vida. Te invoco en nombre de Abrasax. (Oxirrinco, Egipto/Gager, n.º 29)

Los hechizos no profesionales eran habituales en los sucesos de cada día. Algunos amuletos llevaban la inscripción *Abraxus*, que ha llegado a nuestros días como «abracadabra»; en la época cristiana, las fórmulas rituales también podían modificarse con finalidades mágicas, por ejemplo, la expresión *hoc est corpus* (éste es mi cuerpo) da origen al término moderno «hocus pocus». Sin embargo, para asuntos serios, había profesionales masculinos y femeninos dispuestos a ofrecer su ayuda. Por supuesto, brujas como la Circe de la *Odisea* y la Medea de Eurípides gozaban de gran tradición literaria, pero abundaban sus

homólogas de la vida real. Egipto era la tierra y el origen de los magos por excelencia. Papiros mágicos representan los libros de texto para su formación, en los que falta la información decisiva con el fin de que los profesionales no puedan ser totalmente suplantados por una persona autodidacta. Se conservan *kits* de la Antigüedad para realizar magia, incluido uno que parece ser una especie de ruleta empleada para adivinar el futuro. Un profesional también podía disponer de drogas como el incienso para crear un determinado ambiente, así como de herramientas como varitas mágicas para «dirigir» el poder mágico ejercido.

Jesús de Nazaret tenía muchos de los atributos de un mago: la capacidad de curar enfermedades y dominar la naturaleza, por ejemplo. Cuando el demonio trata de tentarlo para que utilice su poder para obtener ganancias e influencia en beneficio propio, Jesús se niega, pero otros magos no tenían tantos escrúpulos. En la novela de Apuleyo *El asno de oro*, Pánfila usa la magia para sus propios fines; sin embargo, otros magos eran más comerciales. San Pablo fue apresado y llevado a rastras ante las autoridades locales porque su «cura» de una esclava adivina privó a sus amos de los ingresos que les reportaba (Hechos 16:16-19). Otro mago compitió con san Pablo por la atención de Sergio Pablo, procónsul de Chipre, y perdió (Hechos 13:6-12). Simón Magus («el mago») era una de esas personas que se ganaban la vida ofreciendo magia:

> Desde hacía tiempo, había en la ciudad un hombre llamado Simón que practicaba la magia. Tenía impresionada a la gente de Samaria y se hacía pasar por un gran personaje. Todos, chicos y grandes, estaban pendientes de él y decían: «Éste es el que llaman Gran Poder de Dios». Y lo seguían, porque desde tiempo atrás los tenía maravillados con sus artes mágicas. [Simón, impresionado por el poder sobrenatural del apóstol Felipe, es bautizado]… Al ver Simón que con la imposición de las manos de los

> apóstoles se transmitía el Espíritu Santo, les ofreció dinero y dijo: «Dadme también a mí este poder, de modo que a quien imponga las manos reciba el Espíritu Santo». Pedro le contestó: «Desaparece tú junto con tu dinero, pues has pensado que el don de Dios se compra con dinero. Este poder no es para ti ni te corresponde, ya que no entiendes las cosas de Dios. Arrepiéntete de tu maldad, y ruega al Señor para que perdone tus errores, ya que te veo lleno de hiel amarga y que te atan lazos de maldad». (Hechos 8:9-24)

Simón, un buen mago que era capaz de ver cuándo su magia había sido descubierta, quedó aterrado y le pidió a Pedro, su mago superior, «que nada de lo que has dicho caiga sobre mí».

Otro episodio de los Hechos de los Apóstoles en que aparece san Pablo ilustra todavía mejor la situación. Pablo viajó a Éfeso e inmediatamente se convirtió en motivo de atracción en cuanto sus poderes para realizar milagros, es decir, sus poderes mágicos, se hicieron patentes entre la población. Artículos como un pañuelo o una tela que se había limitado a tocar curaban enfermedades y alejaban a los malos espíritus. Otros aspirantes a hacedores de milagros trataron de reproducir su éxito invocando el nombre de Jesús, como hacía Pablo. Siete hijos de un sumo sacerdote judío lo intentaron. Sin embargo, un espíritu maligno al que estaban exorcizando les dijo: «Conozco a Jesús y a Pablo, que predica su palabra, pero ¿quiénes sois VOSOTROS?». Y el hombre poseído los apaleó de forma sangrienta allí mismo. Esto es una prueba evidente de que el poder del nombre de Jesús provocó muchas conversiones (Hechos 19: 11-20), porque la eficacia de un hechicero se juzgaba por su índice de éxito. Pablo tenía éxito y muchos hombres corrientes estaban convencidos de su poder sobrenatural; los «siete hijos de Esceva» no tuvieron éxito y por tanto fueron desacreditados. Muchos otros magos reconocieron el poder

de san Pablo, e incluso llegaron a quemar sus valiosos libros de magia, puesto que él había demostrado que su poder era superior. Todos estos episodios de los Hechos de los Apóstoles sirven para demostrar lo omnipresente que era la creencia en el poder de lo sobrenatural, y la gran cantidad de gente que afirmaba poseer dicho poder.

La religión constituía otro camino para afrontar los problemas. Se ofrecía una amplia gama de actividades religiosas. Existían los actos reflejos, ritos diarios, apenas conscientes, como dejar caer unas gotas en ofrenda a los dioses del hogar antes de una comida. Estaban las festividades religiosas, en las que, algún día consagrado a uno u otro dios, se celebraban banquetes, espectáculos, o simplemente la gente se comportaba escandalosamente, lo cual formaba parte de la adoración a la deidad o deidades en cuestión. Este tipo de religiosidad se centraba en las principales divinidades locales o cívicas. Los días festivos, los dioses locales eran agasajados, igual que el pueblo; se ofrecían sacrificios más elaborados y a menudo se celebraban espectáculos en honor del dios o de la diosa. Era un momento de reafirmación de la comunidad.

Luego estaba la religiosidad utilitaria; recurrir a un sacerdote o profeta para que ayudase a resolver un problema inmediato. De hecho, en las ciudades siempre había gente disponible que afirmaba poder predecir el futuro. Cicerón, perteneciente a la clase dominante, señala que «te sigue vayas donde vayas, si escuchas a un profeta o un presagio, si sacrificas a una víctima o avistas un pájaro de mal agüero, si consultas a un visionario oriental o a un adivino italiano, si ves relámpagos u oyes truenos» (*Sobre la adivinación* 1.48). Esos adivinos estaban disponibles porque existía una

profunda necesidad de encontrar sentido al mundo y, de alguna manera, reconciliar el mundo personal con los ataques que recibía del mundo exterior. Todos estaban de acuerdo en que el futuro estaba escrito y podía por tanto conocerse, que la profecía, los augurios y otros medios de dirigirse a ese futuro eran reales y eficaces. La interpretación de los sueños era uno de los recursos favoritos, y contaba con profesionales como Artemidoro, dispuesto tanto a prestar sus servicios como a escribir un libro sobre el tema. Hombres como Doroteo escribían libros de astrología. Las herramientas de autoayuda como las tablas ouija estaban al alcance de todos y eran una forma barata de discernir el futuro. En su mundo, el hombre corriente raramente pensaba demasiado en los entresijos del pensamiento religioso. Todo el mundo estaba de acuerdo en que existían poderes sobrenaturales en la tierra. Dado que los agentes divinos estaban al mando, todos coincidían en que podía accederse a esos poderes mediante la oración, el sacrificio, el conjuro y la magia. Si se podía alcanzar un acuerdo y llevarlo a cabo, podía esperarse una acción recíproca en favor del adorador. Lo importante era lo que uno hacía y los resultados que lograba. Llevar a cabo la acción correcta de la manera correcta era la clave para asegurarse la ayuda divina; no existía un credo ni un código moral al que adherirse para lograr el favor divino. Por esta razón, no había discusiones sobre el dogma en los bares y en las calles; la prueba del poder de una divinidad radicaba en su capacidad para lograr resultados en tiempo real. Resulta ilustrativo el hecho de que las muchas confrontaciones con la magia que aparecen en la literatura del Nuevo Testamento giran todas en torno a qué magia es más eficaz, y nunca en torno a la filosofía o la

teología de quien la practica.

Los trastornos más importantes se producían no en relación con la teología, sino cuando se cuestionaba u ofendía el poder de una divinidad con gran número de seguidores. Esto se pone de manifiesto en otra de las experiencias de san Pablo en Éfeso. El templo de Artemisa era muy conocido y un popular destino de peregrinación. Un orfebre llamado Demetrio amasó, junto a sus compañeros de trabajo, una buena cantidad de dinero realizando y vendiendo imágenes de la diosa. Este artesano tomó medidas para proteger su negocio: incitó a sus compañeros afirmando que Pablo estaba convenciendo a mucha gente para que se apartaran del politeísmo; el peligro, dijo, no era sólo que la propia Artemisa estuviese siendo desacreditada, sino también que su negocio de ofrendas votivas se agotase. Al grito de «Artemisa de los efesios es grande», el grupo levantó a la ciudad en contra de Pablo. Una turba lo apresó, lo arrastró hasta el teatro y trató de que fuese castigado (Hechos 19:23-34). La acusación era que Pablo había blasfemado contra la diosa. La «Gran Artemisa de los efesios» no era para ellos una cuestión teológica, se trataba de una simple afirmación del pueblo de que su diosa no sólo existía, sino que era poderosa. Cualquiera que cuestionara dicha realidad era un enemigo. A pesar de que entre la elite la idea de una relación entre un comportamiento que se atuviese a la moral y el favor de los dioses iba ganando terreno, por ejemplo, en el pensamiento estoico, hay pocos indicios de que dicho pensamiento calase en quienes permanecían vinculados a sus creencias religiosas básicamente satisfactorias. Éstas se basaban en eficaces poderes sobrenaturales, los cuales podían, si se les abordaba

correctamente, servir de ayuda para resolver los problemas prácticos del día a día, como enfermedades, frustraciones amorosas y venganza contra enemigos y rivales. Atacar, como en este caso, la existencia de una diosa, suponía debilitar la eficacia de una herramienta utilizada por la gente corriente para abordar sus problemas cotidianos. A pesar de todos estos intentos por acceder al poder de lo sobrenatural para hacer frente a la incertidumbre de sus vidas, cuando aquéllos no daban fruto la gente no se preocupaba extremadamente. La actitud imperante era que si un conjuro o una ofrenda religiosa no funcionaba, algo había fallado en el proceso, no en el funcionamiento básico del mundo mágicoreligioso (el hechizo no era el adecuado, se había realizado de forma descuidada, o no se habían empleado los accesorios correctos). Nada indica que hubiera una disminución de la confianza en la religión y en la magia en el periodo que nos ocupa ni, de hecho, a lo largo de toda la Antigüedad.

**Preocupaciones**

Dado que los hombres corrientes organizaban sus vidas según la moral popular y recurriendo al mundo de lo sobrenatural, sus inquietudes personales podían hacer que su vida se viese sumida en el caos en cualquier momento. Los hombres corrientes vivían en un mundo lleno de cambios reales y potenciales de fortuna. Estos cambios podían ser para bien o para mal; la reacción natural a vivir en un mundo lleno de amenazas físicas y sociales para la supervivencia, y no digamos a la felicidad, era preocuparse o (si era posible) actuar. Dadas las diferencias de poder, la gran jerarquización de la sociedad y los caprichos del tiempo, las enfermedades y las catástrofes naturales, la gente recurría a medios

suprarracionales para predecir y afrontar el futuro. Aunque las menciones a miembros de la elite son bastante habituales, puesto que también ellos recurrían a los intérpretes de sueños y a los astrólogos para que les ayudasen a hacer frente a los avatares de la vida, tanto el *Carmen Astrologicum* como *La interpretación de los sueños* de Artemidoro reflejan claramente la mentalidad del hombre y la mujer corrientes.

Dado que eran un recurso útil para afrontar los problemas de la vida, esos manuales ofrecen una valiosa perspectiva de lo que preocupaba a los hombres en su día a día. No resulta sorprendente que el tema principal del *Carmen* y del libro sobre los sueños de Artemidoro sean los giros de la fortuna. Los consejos, interpretaciones y pronósticos revelan las cuestiones fundamentales para triunfar o fracasar en la vida y abarcan preocupaciones como la muerte, las enfermedades, los desafíos económicos, el matrimonio y la familia y los riesgos que entrañaban los viajes. También se centran en la violencia presente en la vida cotidiana, la tensión en las relaciones interpersonales y los asuntos legales. Se hace hincapié en los temas mundanos; hay una significativa ausencia de preocupación por lo que podríamos denominar «grandes» desastres. Tan sólo hay una referencia en el libro de Artemidoro a «la llegada de enemigos, a la tierra estéril y al hambre» (*Sueños* 2.9). Mientras la historia se centra en las guerras, en los rumores de guerra, en los desastres y en las maniobras políticas de la elite, la gente corriente se preocupaba poco o nada por esos temas. Les preocupaba más bien su situación inmediata.

Los papiros mágicos eran otra ventana. La muerte, a pesar de ser el tema más habitual en el libro sobre la

interpretación de los sueños de Artemidoro, no se menciona demasiado; aparentemente la magia no puede ofrecer protección contra la Parca más que de manera indirecta, curando enfermedades. Asimismo, el tema de las relaciones familiares que aparece profusamente en el libro de Artemidoro está muy poco presente en los papiros, si bien aparece de forma ocasional. Por lo demás, los temas del *Carmen* y de las interpretaciones de Artemidoro se ocupan frecuentemente de las mismas preocupaciones que figuran en los papiros mágicos: enfermedades, éxito financiero, éxito en las disputas legales y el estatus a ojos de los demás. En conjunto, las tres fuentes dan una impresión muy clara de las preocupaciones cotidianas de la gente corriente.

Aunque las cosas malas que le suceden a la gente superan de largo a las buenas, a veces se menciona la buena fortuna. El *Carmen* define un buen destino como «riqueza y gloria» para los hombres, «ricos, acaudalados, poderosos en los negocios, con gran prosperidad, que han logrado prestigio y fortuna y los incrementan» y «fortuna, prestigio, reconocimiento, gloria y buenos medios de vida». Si bien aparentemente todo esto se ajustaría a la más alta categoría de «buena fortuna», más de lo que experimenta la mayoría, *mutatis mutandis* podemos suponer que también para las personas corrientes riqueza suficiente, éxito en los negocios, y una buena posición frente a sus vecinos, amigos y socios, constituirían «buena fortuna». En otra parte del *Carmen* se identifica también a una esposa bella y fiel, buenos amigos y la victoria sobre los enemigos como buena fortuna para los hombres, y buena salud y reputación como buena fortuna para las mujeres. Se trata de cosas que todo el mundo esperaba lograr en la vida, pero la literatura adivinatoria se

extendía más, pero que mucho más, en las posibilidades de no conseguirlas por uno u otro motivo. Esto resulta natural, ya que la gente que pide consejo es normalmente gente preocupada; como dice Artemidoro, «la gente sin preocupaciones no necesita un vidente» (*Sueños* 3.20).

La muerte es la preocupación más habitual. En el *Carmen* figura una lista de posibles muertes, casi todas ellas malas; en otros contextos se menciona repetidamente. En Artemidoro, la muerte, el pesar y el duelo son, con mucha diferencia, los hechos citados con más frecuencia. Podía tratarse de la propia muerte o de la de alguna persona cercana, un miembro de la familia o un amigo. La constante presencia de la muerte domina muy destacadamente las preocupaciones. Está claro que la «normalidad» de la muerte, como podría considerarse desde un punto de vista estadístico —muchos niños morían antes de los diez años, la mitad de la población moría antes de cumplir los veinte y la esperanza de vida era de cincuenta años—, no servía de consuelo a la gente. Por el contrario, dicha realidad les atenazaba y les preocupaba constantemente. Como sucedía con todas las inquietudes a las que haré referencia, no deberíamos pensar que los hombres corrientes se mostraban deprimidos y con un miedo permanente al ángel de la muerte, pero, dado que la muerte era tan real, tan impredecible y tan perturbadora para los vivos, no resulta sorprendente que pensasen mucho en ella.

La enfermedad también estaba constantemente presente en la mente de los hombres. A pesar o a causa del estado de los remedios médicos y a base de plantas medicinales, las enfermedades que podían debilitar o matar fácilmente eran una amenaza permanente al bienestar. Como sucede con las

referencias a la muerte, el libro de Artemidoro está lleno de ejemplos de enfermedades; y, por supuesto, a menudo la muerte y la enfermedad van unidas:

> La incapacidad de salir o encontrar una salida de la propia morada o el propio hogar en el que sueña estar indica que existen obstáculos que retrasan a los que tienen en mente estar lejos de casa, un lastre para quienes planean lograr algo, una enfermedad grave para quien está enfermo y la muerte para quien sufre una larga enfermedad. (*Sueños* 2.2)

En el *Carmen*, la enfermedad también es un destino frecuente. Por ejemplo:

> Si Saturno está en conjunción con Marte mientras Saturno está en el décimo signo, tendrá poco tratamiento médico, su cuerpo se debilitará, sus dolencias no cesarán a causa de la fiebre, tendrá temblores… (*Carmen* 54)

O:

> Si Saturno y Marte están en el mismo signo y la Luna se encuentra entre ellos, quien nazca entonces será leproso y costras y picores le consumirá. (*Carmen* 95)

El hombre corriente, por definición, tenía suficiente para vivir, pero lo que le preocupaba era si dispondría de más recursos, mejorando así su vida, o menos, lo cual pondría en peligro su capacidad para administrarse. Por supuesto, la variedad de situaciones económicas era enorme. Artemidoro menciona todos los tipos, desde el peón, marinero, artesano y proveedor de servicios (p. ej., posadero) hasta lo que serían mercaderes a larga distancia y vendedores al por mayor. Sin embargo, fuese cual fuese su situación económica, a todos les obsesionaban las preocupaciones fundamentales.

En primer lugar de la lista está el éxito financiero. Puede que Artemidoro diga que «un gran tesoro indica angustia y ansiedad» (*Sueños* 2.59) y que «un hombre rico ha de gastar su dinero con prodigalidad y ser objeto de conspiraciones y envidias» (*Sueños* 4.17), pero ello tal vez no haga más que reflejar en cierta medida la filosofía popular, o bien el mito

del rico desgraciado, siempre popular entre los hombres corrientes de todas las épocas. En Artemidoro, las referencias al éxito económico son, con mucho, las más numerosas. Ese éxito era a menudo precario. Los hombres tenían escasas oportunidades de dar un salto que les permitiese mejorar su situación. Sin embargo, las personas que trabajaban duramente podían triunfar, si bien es imposible saber cuántas lo lograban. Artemidoro explica el caso del hijo de un granjero que llegó a ser patrón de barco y, de hecho, «tuvo un enorme éxito» (*Sueños* 5.74). Una historia parecida es la del campesino de Maktar (Túnez) que pasó de la pobreza a ostentar un cargo en la administración local:

> Nací en una familia pobre. Mi padre no tenía posesiones ni casa propia. Desde el día que nací he trabajado siempre mi tierra; ni mi tierra ni yo hemos descansado jamás. Cuando llegaba la temporada de la cosecha y el grano estaba listo para ser recogido, yo era el primero en segar. Cuando aparecían los grupos de recolectores que se arriendan en Cirta, capital de los númidas, o en la fértil llanura de Júpiter, yo era el primero en cosechar mis campos. Luego dejé mi tierra, trabajé cosechando para otros hombres durante doce años bajo un sol abrasador. Durante once años dirigí un grupo de recolectores y coseché el grano de los campos de los númidas. Con mi trabajo, arreglándomelas con poca cosa, al final me convertí en dueño de una casa y una finca rural. Hoy no me falta de nada. Incluso he conseguido honores: he entrado a formar parte de los magistrados de mi ciudad y mis colegas me han elegido. Yo, que empecé mi vida siendo un pobre campesino, censor. He visto llegar al mundo y crecer junto a mí a mis hijos y nietos. He vivido intachablemente, honrado por todos de forma merecida. (*CIL* 811824 = *ILS* 7457)

Si bien el éxito de este hombre es espectacular, no se trata en absoluto de un caso aislado. Artemidoro interpreta el sueño en que alguien tiene una cabeza muy grande:

> Soñar que se tiene una cabeza muy grande es algo bueno para un rico que todavía no ha logrado un cargo, igual que para un pobre, un atleta, un prestamista, un banquero y un recaudador de suscripciones monetarias. Para un rico augura un papel de liderazgo en el que necesitará una corona,

> una cinta sacerdotal o una diadema. Para otros significa éxito en los negocios y ganancias económicas adicionales. Así que el aumento del tamaño de la cabeza apunta a estas cosas. (*Sueños* 1.71)

A algunos les llegaba el éxito, pero las preocupaciones afectaban a todos. En primer lugar están las deudas. Las deudas son uno de los puntos centrales del *Carmen*, y en el libro de Artemidoro hay muchas referencias a las deudas y a los deudores, lo cual indica el uso generalizado de los préstamos. Por ejemplo, los usureros que tienen una hipoteca sobre el barco de un hombre aparecen en sueños interpretados por Artemidoro, al igual que un artesano que ha de abandonar su taller y su ciudad a causa de las deudas. Las tierras se utilizaban como garantía de préstamos para pagar impuestos o reunir capital, y a los hombres les preocupaba que el impago implicase su pérdida. El espectro de iniciativas de negocio que fracasan es un tema bastante recurrente en los sueños; uno, por ejemplo, es el de un perfumista que «perdió su tienda»; esto lo explica Artemidoro con total naturalidad. Aparte está también el desempleo, otro mal económico habitual mencionado repetidamente; éste no parece afectar a los jornaleros, de los cuales se espera que estén desempleados gran parte del tiempo, sino más bien a comerciantes y artesanos, cuyo trabajo se supone, en circunstancias normales, más estable. Sabemos por otras sociedades preindustriales que el desempleo es endémico; estos temores al desempleo significan que entre los romanos corrientes había muchos hombres sin trabajo o bien con empleos inestables o eventuales, y tal perspectiva les atemorizaba. Aunque uno fuera un excelente artesano o incluso poseyera un barco, ello no le garantizaba tener trabajo. Así, la posibilidad del desempleo estaba siempre presente en la mente de los

hombres.

En los negocios existía siempre la posibilidad de disputas con socios y colegas. El *Carmen* se centra en la preocupación por este tema, así como en los problemas en el trato con los administradores locales, especialmente los supervisores del mercado, los cuales tenían poder para acosar a un negociante. Artemidoro escribe:

> E incluso si un hombre dirige bien su negocio y llega al punto de asumir gastos improductivos, sigue siendo siempre censurado por el supervisor del mercado; pues es imposible ser supervisor sin hacer eso constantemente. (*Sueños* 2.30)

Los pequeños acosos eran una realidad y podían llegar al extremo de absoluta corrupción, como muestra el capítulo 15 del *Satiricón*, en el cual los funcionarios locales tratan de hacerse con bienes robados, ahuyentan a sus propietarios con la amenaza de procesarlos y luego venden los artículos en beneficio propio.

Lo único que ocupa más espacio en el *Carmen* que los negocios y los viajes son los diversos asuntos familiares. A los hombres les preocupaban profundamente el matrimonio, los hijos y los parientes. Doroteo profundiza mucho en lo que las cartas tienen que decir acerca de las perspectivas y el futuro de los matrimonios. ¿Qué clase de marido será? ¿Qué clase de mujer? ¿Qué diferencias de estatus conllevará? Esto es, ¿el hombre se casará «mal», por ejemplo con una esclava o una prostituta, o se casará bien? ¿Se casará un familiar? ¿La persona a la que se le echan las cartas se casará varias veces? Lo que se menciona muy poco es el amor romántico. Por el contrario, cuando hay mujeres involucradas, se pone mucho énfasis en el control sexual. En los papiros mágicos, un asombroso número de hechizos y conjuros tienen que ver con garantizar la (aparentemente no voluntaria) sumisión

sexual de la mujer al hombre. Solamente en un caso se trata de un asunto entre marido y mujer; en todos los demás se tiene la impresión de que, o bien se trata de una relación indefinida, o bien de una relación adúltera. Por consiguiente, el impulso sexual estaba muy presente en la mente del hombre corriente. Dada la cantidad de conjuros y hechizos destinados a conseguir el afecto de una mujer que aparecen en los papiros mágicos, resulta un tanto sorprendente que el atractivo sexual aparentemente no figure en la lista de preocupaciones de los hombres que buscan consejo en la astrología y en la interpretación de los sueños. El éxito en el amor (signifique esto lo que signifique en variedad de contextos) no figura en el *Carmen*. En Artemidoro la interpretación de algunos sueños sí que se refiere a la vida amorosa de un hombre o de una mujer: «Si un hombre o una mujer jóvenes son heridos en el pecho por alguien que conocen, ello indica amor» (*Sueños* 1.41), pero son casos bastante raros. Hay referencias al amor conyugal, a las amantes, a las putas y al libertinaje, pero no existe preocupación acerca de lo que denominaríamos emoción o *amor per se*. Parece que pensar en el «amor romántico» es un lujo que los hombres no pueden permitirse; sus preocupaciones son mucho más concretas. Si el «amor» forma parte de la vida de un hombre, que así sea, pero no constituye una preocupación primordial. Le preocupa mucho más el «amor» tangible, por ejemplo, si tendrá acceso a la mujer que ama o, en un plano más personal, si será impotente («la alegría no le acompañará en los actos de Afrodita») u «obseso sexual»: un determinado horóscopo determina un exceso de relaciones sexuales tanto en el caso del hombre como de la mujer.

**FIG. 2. Dominación de la mujer. Una figura de arcilla atravesada por agujas. El hechizo que la acompaña, escrito en una tabilla de plomo, muestra el intento de dominar sexualmente a una mujer por medio de la magia.**

La posibilidad de un matrimonio feliz existe, pero ensombrecida por muchas probabilidades de que acabe mal, y hay gran preocupación acerca de las disputas matrimoniales, lo cual se ve enfatizado por la frecuencia con que los epitafios de parejas felizmente casadas afirman que «vivieron sin disputas», tal vez protestando a veces en exceso y como mínimo certificando que la ausencia de disputas era algo a lo que aspirar en el matrimonio. Los desenlaces felices o infelices de un matrimonio ocupan toda una sección en el libro de Artemidoro. Los requisitos de un buen matrimonio son «acuerdo y amor», pero es perfectamente posible que uno de los cónyuges domine al otro como un amo a su esclavo; tan sólo ocasionalmente se menciona un desenlace estrictamente bueno, como por ejemplo cuando Artemidoro señala virtudes de la esposa como el atractivo físico, la fidelidad, ser buena ama de casa y mostrar obediencia al marido (*Sueños* 2.32).

Las desgracias de la esposa y los hijos preocupan de manera significativa. En el seno del matrimonio existen dos preocupaciones fundamentales. En primer lugar, ¿el matrimonio será estable o inestable? Parece que existe bastante preocupación por el libertinaje tanto del hombre como de la mujer y por la mala conducta sexual, especialmente en el *Carmen*, pero también en el libro de Artemidoro, donde se menciona varias veces a esposas licenciosas. Muchos horóscopos se centran en las relaciones extramatrimoniales de ambos cónyuges. Hay una preocupación explícita y frecuente de que el marido sea un mujeriego (está claro que esto no se aceptaba como un «dato»). Una buena esposa debe ser fiel, pero destaca la preocupación acerca de que la mujer sea libertina y de moral

relajada. Artemidoro escribe que el marido «ejerce control y autoridad sobre el cuerpo [de su mujer]»; «controla y gobierna a su esposa». Así que, si se descarría, es una catástrofe directa para la reputación y la posición del marido. Los horóscopos y la interpretación de los sueños dan una imagen que recuerda a las mujeres infieles y sexualmente relajadas mencionadas en detalle con mucha frecuencia en la novela de Apuleyo. Fuese cual fuese la realidad, es evidente que al hombre corriente le preocupaba mucho la fidelidad de su mujer (y a la mujer la del marido).

También existe preocupación por las relaciones sexuales en el matrimonio o, más bien, por el comportamiento de la mujer como pareja sexual. Según el *Carmen*, si una mujer está «deseosa de mantener relaciones», ello «indica disipación y perversidad». Continúa diciendo que una buena mujer no «realiza el acto de Afrodita de manera antinatural». El sexo oral con la propia esposa no es una práctica aceptable, como tampoco lo es la felación al marido. Es de suponer que aquí la preocupación radica en que el sexo con la esposa no sea confundido con un encuentro sexual ocasional con una esclava o una prostituta. Otro mal resultado del matrimonio que es motivo de preocupación es que la mujer sea lesbiana. El pensamiento de Artemidoro es más generoso que el del *Carmen*. Si bien la esposa ha de ser sumisa —de modo que «quien tiene relaciones sexuales según las normas de Afrodita, controla por completo el cuerpo de su complaciente y solícita pareja» (*Sueños* 1.79)—, también tiene derecho a disfrutar del acto: «Tener relaciones con la esposa diligente y sumisa —no reacia al sexo— es algo bueno para los dos». No obstante, es perfectamente posible que la mujer se limite a ceder «mostrando cierta

resistencia», lo cual no se interpreta como algo bueno (1.78). Durante el acto sexual con la esposa, la posición cara a cara se denomina «natural» (1.79); otras posiciones son desde atrás y de pie («los hombres recurren a esta posición solamente cuando no tienen cama ni colchón»), con la mujer arrodillada o postrada; y con la mujer encima. Todas las posiciones excepto la «natural» son «aberraciones fruto de la indecencia, el libertinaje y la embriaguez…». La perspectiva de la mujer no se considera importante, aunque, como se ha señalado anteriormente, Artemidoro admite que puede disfrutar del acto. Lo deseable, por tanto, es un matrimonio en el cual ambos cónyuges son fieles y la mujer permanece recatada y pasiva —no actúa como una prostituta— en su vida sexual.

Otra preocupación era que los matrimonios acabasen mal —incluso en asesinato, como el caso de que la esposa envenenase al marido—. Frecuentemente se mencionan finales infelices más mundanos, como el divorcio o el abandono. Hay muchas predicciones astrológicas en las que la mujer abandona la casa del marido, lo cual parecería indicar que se trataba de un miedo común. Del mismo modo, Artemidoro menciona con frecuencia el divorcio, lo que indica que era un hecho habitual. Se supone que este temor iba ligado a la dote que la esposa podía llevarse consigo; la dote se considera normal.

Al parecer, la esencia de un buen matrimonio son los hijos. Existe gran preocupación por la esterilidad, el número de hijos y si éstos serán «buenos hijos», como se desprende de muchas tiradas de cartas. Hay preferencia por los «varones» («los niños varones [en un sueño] son buenos; las hembras no valen para nada» (*Sueños* 4.10)), pero nunca se

hace referencia al infanticidio, al aborto o a la anticoncepción. De hecho, una de las mayores desgracias y pesares de la vida es tener pocos hijos o ninguno.

Los hijos se encuentran totalmente bajo control de los padres. La relación puede ser buena o mala, pero se espera que sea buena y que los padres aporten todo lo necesario para su educación y su herencia. Las relaciones intergeneracionales son a menudo tensas, ya que a los padres les preocupa que los hijos malgasten el patrimonio y los recursos paternos y, en general, que no resulten buenos. Preocupa el número de hijos y que se lleven bien; preocupa especialmente que los hermanos se lleven bien entre sí. Aquí las disputas asoman de nuevo su fea cabeza, ya que los hijos tienden a pelearse unos con otros, lo que supone una desgracia para la familia. Más allá de la familia nuclear, que parece ser la unidad asumida a todas luces, y de la familia en sentido más amplio, se mencionan de nuevo las disputas. Al parecer se producían muchas discusiones en el seno de la familia del hombre corriente.

He tratado el papel del sexo en el matrimonio, pero es necesario también referirse a la actividad sexual del hombre corriente de manera más general. La vida sexual del varón incluía el sexo con la esposa destinado a la procreación; sin embargo, el resto de aspectos son más difíciles de evaluar. Las fuentes de la clase dominante, especialmente Ovidio, Marcial y Juvenal, pero también historiadores, retóricos y figuras literarias casi de toda índole, contienen material que hace referencia a la actividad sexual del varón. Si bien en detalle resulta más complicado, el hecho de que el *ethos* de la elite preponderante valorase la dominación y se avergonzase de la sumisión, significa que el sexo, homosexual o

heterosexual, se evaluaba en función de las circunstancias concretas de control y sumisión. Así, un acto sexual determinado se consideraba o no aceptable, no tanto en función de la fisiología del acto en sí, sino de quiénes estaban involucrados y del papel que desempeñaba el individuo en el mismo. La gente tenía en cuenta a los actores (hombre o mujer), su estatus (esclavo o libre), su situación matrimonial (casado o no), las circunstancias económicas (de pago o gratis), el objetivo biológico (procreación) y, sobre todo, el elemento de dominio/sumisión al que me acabo de referir. Un acto sexual concreto se juzgaba según su posición en función de estas consideraciones, las cuales constituían las «reglas del juego»; obviamente la situación era muy compleja.

Dentro del modelo básico de sexo y matrimonio, tenía cabida una amplia gama de otras actividades sexuales siempre y cuando se ajustasen a las reglas del juego. Más concretamente, no encontramos un «tipo» de persona o «identidad» que pueda calificarse como «homosexual» o «heterosexual». De hecho, en latín no existe una palabra que signifique «homosexual» —como en realidad tampoco existe ninguna que signifique «heterosexual»—. Es esencial pensar en términos de prácticas y situaciones concretas enmarcadas en una cultura dominante que no cuestiona nunca el papel central de la dominación del varón como pauta de conducta y autoconciencia masculina.

La pregunta es: ¿se puede aplicar este *ethos* genérico al hombre corriente? Éste también conceptualizaba los actos sexuales como dominación y sumisión. Los proyectiles de honda son una maravillosa prueba de la ecuación compuesta por violencia sexual y masculinidad. Los soldados que

preparaban aquellas piezas de plomo con forma de bellota para ser lanzadas escribían en ellas mensajes para el enemigo. En algunas sólo ponía algo como «¡Toma!», pero en otras se empleaba un colorido lenguaje sexual para que quedase claro el mensaje de dominación. Un *glans* (en latín se emplea la misma palabra para «pene» y para «proyectil de honda») de la guerra contra Octavio, posteriormente Augusto, lleva la inscripción «voy tras el culo de Octavio» (*CIL* 11 6721.7); éste es uno de los mensajes más exquisitos, todos ellos relativos a la penetración como emblema de la dominación. Esta visión de la dominación masculina como metáfora sexual procede directamente del hombre corriente.

Los papiros mágicos confirman esta imagen agresiva de la sexualidad masculina. Muchos de los hechizos y conjuros han sido diseñados para someter la mujer al hombre, a veces en el tono más grosero:

> Deja que la mirra humee sobre el carbón y recita el hechizo. «Eres Zmyrna (mirra), la amarga y efectiva… Todo el mundo te llama Zmyrna, pero yo te llamo la que devora y quema el corazón… te envío a X, hija de Y, para que me sirva aun en contra de su voluntad y me la entregues. Si está sentada, que no se siente; si está hablando con alguien, que no hable; si está acercándose a alguien, que no se acerque…; si está comiendo, que no coma; si está besando a alguien, que no lo bese… Que piense sólo en mí, que sólo me desee a mí, que sólo me ame a mí y cumpla todos mis deseos… Entra en su alma y quédate en su corazón y quema sus entrañas, su pecho, su hígado, su aliento, sus huesos, su tuétano, hasta que venga a mí y cumpla todos mis deseos. Te imploro, Zmyrna… que te asegures de cumplir mis órdenes. Como te estoy quemando a ti, que eres poderosa, así debes tú quemar el cerebro de la mujer que amo, quémalo por completo, desgarra sus entrañas y derrama su sangre, gota a gota, hasta que venga a mí.» (*PGM* 1:121-4/Luck)

Esta violenta imaginería se ajusta al macho agresivo y dominante. En las obras de Plauto, en *El asno de oro* de Apuleyo y en el *Satiricón* de Petronio aparecen varones preocupados por la dominación. Estas obras plasman

también la imagen de un mundo en el que los actos homosexuales tienen lugar junto a los heterosexuales, y en el cual la pauta dominante de lo que es una conducta aceptable parece ser de aplicación.

Junto a este claro concepto de dominación como prueba de fuego de la masculinidad y a la apertura resultante a actos de dominación sexual ya sea sobre varones o sobre hembras, coexiste un concepto igualmente claro según el cual, la serie de actos que podríamos calificar como fuera de las relaciones convencionales entre hombre y mujer, se consideran en conjunto inaceptables, por no decir perversos o incluso desviados. Artemidoro es muy explícito al referirse a la visión del sexo que rige sus interpretaciones de los sueños. Sospecho que, a menos que dicha visión estuviese ampliamente extendida entre la gente corriente, ése no habría sido el caso. Como he señalado antes, según su opinión sólo hay una posición sexual «natural».

> La naturaleza ha enseñado al hombre que la postura «cara a cara» es la única natural; todas las demás posturas son aberraciones que los hombres aprenden fruto de la indecencia, el libertinaje y la embriaguez… [Después de señalar que todos los animales tienen sus propios hábitos sexuales «naturales», prosigue]. Por tanto, lo adecuado es que los hombres adopten como postura sexual correcta la de «cara a cara»; el resto son inventadas y propias de los excesos de la lujuria y la embriaguez. (*Sueños* 1.79)

Artemidoro afirma que «que el sol desaparezca, es un mal presagio para aquéllos que se empeñan en no hacer caso y realizan actos abominables» (*Sueños* 1.36). Pero ¿cuáles son exactamente? En su larga serie de interpretaciones basadas en sueños menciona prácticamente todas las relaciones y actos sexuales posibles. Enumera tres tipos generales: (1) una relación natural, legal y tradicional. Aquí se incluyen el sexo con la esposa, con prostitutas, con «mujeres desconocidas», con uno de sus propios esclavos o esclavas, o

con una mujer conocida «con la que se tiene intimidad»; (2) una relación ilegal: con un niño o niña menor (entre cinco y diez años), con el propio hijo o la propia hija, con hermanos, con la propia madre, con una persona «amiga» (presumiblemente un adulto libre), y (3) una relación «antinatural». Esta última incluye cosas bastante extrañas, como «tener relaciones sexuales con uno mismo», «besarse el propio pene», necrofilia y zoofilia, pero no, y esto es importante, las prácticas homosexuales.

Artemidoro se muestra ambiguo a la hora de determinar claramente un modelo dominante/sumiso. Por un lado, confirma el supuesto de que ser poseído en un acto sexual es malo; la única excepción es soñar ser poseído por un hombre rico, pues en ese caso «recibirás» riqueza (*Sueños* 1.78). Por otro, hay actos censurables incluso en posiciones dominantes, como una felación realizada por la esposa o la amante, por una persona amiga, un familiar o un niño. Si bien Artemidoro condena también a la persona que realiza el acto, el miembro pasivo, es destacable que un sueño es un mal augurio se esté en la posición que se esté.

Así, Artemidoro matiza la categorización dominante de actos sexuales. Además, para él existe una norma: sexo cara a cara entre hombre y mujer. Se mencionan otros actos, concretamente la felación y varias posturas sexuales. La primera parece censurable, al menos con esposas y personas libres, e implícitamente critica las posturas sexuales «anormales». Uno tiene claramente la impresión de que es plenamente consciente de los hábitos sexuales de sus contemporáneos, pero tiene una idea muy clara de lo que es «bueno» y lo que es «malo». En su obra hay una afirmación del sexo conyugal, pero, a diferencia del punto de vista

dominante, parece haber también un rechazo a la homosexualidad tanto masculina como femenina.

El *Carmen* nos proporciona más datos acerca de cómo consideraba el hombre corriente los actos homosexuales. En el capítulo «Conocimiento de la sodomía», que viene a completar una sección más extensa sobre el matrimonio, es evidente que Doroteo no está pensando simplemente en actos individuales, sino en gente que habitualmente prefiere actos con miembros del mismo sexo que actos heterosexuales. En una predicción dice que la persona «no amará a las mujeres, sino que le producirán placer los niños»; en otra, «que deseará a los varones». Hay otras predicciones análogas que dicen: «ella deseará a las mujeres» y «él deseará a los varones». Otro ejemplo dice: «si es mujer, será lesbiana…, si es varón, no actuará con las mujeres como debería» (*Carmen* 2.7). Así que el *Carmen* contribuye a nuestra comprensión dejando claro que algunos hombres (y algunas mujeres) mostraban una preferencia prolongada por el propio sexo y no se limitaban a realizar actos homosexuales más o menos aislados.

Como una última ventana a la sexualidad, es necesario mencionar la actitud de san Pablo. En una diatriba contra los politeístas escribe:

> Porque conocían a Dios y no lo han glorificado como le corresponde, ni le han dado gracias. Al contrario, se perdieron en sus razonamientos y su corazón extraviado se obcecó más todavía. Pretendían ser sabios cuando hablaban como necios. Cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes con forma de hombre mortal, de aves, de animales o de serpientes. Por eso, Dios dejó que fueran dominados por sus malos deseos. Llegaron a cosas vergonzosas y deshonraron sus propios cuerpos. Han cambiado el Dios de verdad por la mentira; han adorado y honrado a seres creados, prefiriéndolos al Dios creador, que es bendito por los siglos de los siglos. Amén. Por eso Dios permitió que fueran esclavos de pasiones vergonzosas: sus mujeres cambiaron las relaciones sexuales normales por

> relaciones contra la naturaleza. Igualmente los hombres, abandonando la relación natural con la mujer, se apasionaron unos por otros, practicando torpezas, varones con varones, recibiendo en sí mismos el castigo merecido por su extravío. (Romanos 1:21-7)

Continúa enumerando todo el resto de terribles defectos morales, pero lo que es importante señalar es que describe a los politeístas como personas abiertas a actos homosexuales (por decirlo suavemente). Esto no significa tanto que todos los grecorromanos realizasen prácticas homosexuales, como que todos eran maliciosos, embusteros, arrogantes, crueles, y otros epítetos que les dedica en este mismo pasaje. Sin embargo, no cabe duda de que indica que dichas prácticas eran aceptadas en la cultura politeísta. El hecho de que Pablo deje claro que es contrario a estas prácticas indica que sus oyentes también lo eran o, como mínimo, que era posible convencerles de que debían serlo. Dicho argumento no sale de la nada; los oyentes y los destinatarios de las cartas de san Pablo eran contrarios a las prácticas homosexuales o se les podía predisponer fácilmente en contra de las mismas. Dadas las evidencias del Artemidoro y del *Carmen*, yo apuntaría que para un amplio sector de la gente corriente, dicha predisposición llegaría de manera natural porque tales actos y, por tanto, sus practicantes, eran menospreciados.

La imagen de la actitud del hombre corriente ante el sexo no es, por tanto, coherente. Obviamente, en la cultura había hombres que contemplaban los actos sexuales de manera imparcial, sin relacionarlos con una visión social más amplia, sino desde un punto de vista individual, tal como hacía la elite. Las inscripciones de Pompeya, garabateadas por un selecto grupo de machos agresivos, se ajustan a esto. Sin embargo, también había quienes pensaban que el

modelo apropiado era el sexo restringido a la procreación dentro del matrimonio, admitiendo varios grados de desviación (disculpando tal vez el sexo con esclavas, por ejemplo), pero sin rechazar su objetivo fundamental. Este aspecto aparece con mucha más contundencia en el material que acabo de presentar. El panorama es complejo y debe aceptarse como tal, pero en general, parece ser que los hombres corrientes estaban más comprometidos con el matrimonio y tenían mayor tendencia a mostrarse críticos con las prácticas homosexuales que los miembros de la clase dominante.

La preocupación por el matrimonio y el sexo entre los hombres corrientes era algo lógico. Por otra parte, en la literatura astrológica y de interpretación de sueños se hace un énfasis inesperado en el tema de los viajes. Este énfasis nos da a entender dos cosas: en primer lugar, vemos que los viajes no eran algo fuera de lo común. Podemos pensar inmediatamente en viajes de placer, como ir a ver un festival cerca o lejos; viajes de negocios, y viajes forzosos. En Apuleyo encontramos los tres tipos de desplazamiento y en la literatura adivinatoria encontramos especialmente los dos últimos. Asimismo, en el Nuevo Testamento encontramos gente que se desplaza por el Imperio, bien por negocios, bien como consecuencia de una actividad religiosa. Sin embargo, viajar era peligroso por una serie de razones, entre las que se incluían el mal tiempo, la presencia de bandidos y piratas, los accidentes y los funcionarios corruptos. De manera que es natural que a los hombres les preocuparan los viajes futuros y se preocuparan también cuando se encontraban embarcados en uno. La emigración prolongada también la tienen presente. Gracias a las muchas

inscripciones que señalan a una persona como *alienus* (no residente), sabemos que dichos movimientos eran bastante habituales en la práctica. También les preocupan los seres queridos que se encuentran en el extranjero, por ejemplo un hijo, y si regresarán sanos y salvos. Los viajes forzosos añadían una nueva dimensión, ya que una persona podía ser exiliada —si bien esto apenas habría constituido una preocupación para el hombre corriente—, o bien obligada a abandonar su casa para huir de las deudas, o porque se trataba de un criminal desterrado como castigo, o porque alguna catástrofe natural hacía imprescindible desplazarse. El mejor resultado de un viaje era el beneficio económico, pero los riesgos del transporte, la principal fuente de beneficios de la larga distancia, eran inmensos, al igual que la inversión (y muy a menudo el endeudamiento) necesaria para ello. Los viajes eran, por consiguiente, una importante fuente de preocupaciones.

Como si no hubiera ya bastantes cosas por las que preocuparse, los hombres tenían que estar atentos a las autoridades para evitar cualquier roce, si es que ello era posible. El *Carmen* contiene un largo pasaje sobre ser encadenado y Artemidoro hace muchas referencias a sueños relacionados con el destino de criminales: ser condenado, atado o enviado a prisión, prever palizas y torturas, o ejecuciones (crucifixión o decapitación). A quienes ostentaban la autoridad, por lo general les gustaba hacer alarde de su poder y era mejor no interponerse en su camino. Del mismo modo, dado que controlaban el sistema legal, lo mejor era evitar tener líos con ellos.

**La ley, los delitos y la violencia en la vida cotidiana**

Según la literatura de la elite, el derecho romano era una

parte fundamental de la cultura romana. Los estudiosos lo han repetido durante años, igual que han señalado el trato diferencial de la ley a varios sectores de la población. Sin embargo, el hombre corriente tenía otros pensamientos adversos sobre el sistema legal. Esta simple afirmación de san Pablo dice mucho al respecto:

> Cuando alguno de vosotros tiene algo contra un hermano, ¿cómo puede atreverse a presentar su demanda ante los tribunales paganos en vez de someter el caso a gente de la Iglesia? ¿O no sabéis que algún día juzgaréis al mundo? Y si habéis de juzgar al mundo, ¿no sois capaces de arreglar estos asuntos tan pequeños? ¿No sabéis que hemos de juzgar hasta a los ángeles? ¡Cuánto más entonces podemos juzgar los asuntos de esta vida! (1 Corintios 6:1-2)

Pablo pide con insistencia que las disputas se resuelvan en el seno de la comunidad; la gente no debería llevar los casos a los juzgados. Este consejo indica una desconfianza absoluta de que los juzgados civiles vayan a tratar con justicia al pueblo de Pablo. A pesar de que la situación de Pablo puede contemplarse como un caso excepcional a causa de la presencia del elemento religioso, existen, de hecho, muchas otras pruebas de que los hombres corrientes no utilizaban e incluso evitaban el sistema legal de manera bastante sistemática. Esto resulta muy poco sorprendente: el sistema legal romano fue creado y gestionado con el fin de favorecer a la elite. Aunque está claro que algunos casos de hombres corrientes fueron oídos y tramitados —en el Código de Justiniano hay rescriptos dirigidos a gente humilde: un albañil (4.65.2), un arrendatario (4.65.3)—, las trabas estructurales eran significativas.

No obstante, los obstáculos oficiales no eran más que la punta del iceberg. En un mundo en que los contactos personales y la riqueza daban acceso a todo lo que valía la pena tener, una persona se encontraba en gran desventaja si

estaba situada en los puestos inferiores de la escala socioeconómica. Era una situación lamentable: el recurso a la ley era caro, y todas las cosas que podían hacerlo efectivo —la ayuda de los poderosos (*clientela*), la ayuda de los iguales (*amicitia*) y la expectativa de ayuda recíproca (*officium*)— tenían las mismas probabilidades de jugar en contra de una persona como a su favor. La epístola de Santiago (2:6) se hace eco de esta realidad: «¿No son los ricos quienes te explotan? ¿No son quienes te están arrastrando ante los tribunales?». Sin duda, la tendencia mental que creó los obstáculos oficiales operaba mucho más allá de esas críticas y provocaba una situación en la cual, en la práctica, una persona de posición inferior tenía grandes dificultades para llevar a juicio a una de estatus superior, y no tenía prácticamente ninguna esperanza de ganar el caso una vez planteado, a menos que, mediante la influencia de una persona poderosa, el caso se convirtiese de facto en uno entre iguales. Apuleyo hace una acusación mordaz a todo el sistema mientras se «burla» de la justicia:

> Vosotros, escoria de la humanidad —¿o debería llamaros bestias de los tribunales, o mejor aún, buitres togados?—: ¿Por qué os asombráis si hoy en día todos los jueces dictan sentencia a cambio de un precio?… (*El asno de oro* 10:33)

Petronio también se refiere a la evidente injusticia del sistema en un episodio del *Satiricón*. Los dos personajes principales, Encolpio y Ascilto, pierden una capa con monedas de oro cosidas en el forro. La encuentran sobre los hombros de un pobre vendedor de un mercado y discuten sobre cómo recuperarla. Encolpio era partidario de llevar al nuevo dueño ante los tribunales para reclamarle la prenda; Ascilto, sin embargo, se opone «por temor a la ley».

> «¿Quién nos conoce en ese lugar? ¿Quién creerá lo que decimos? Sin

> duda prefiero comprar la capa, aunque sea nuestra por derecho. Es mejor recuperarla por un precio bajo que involucrarnos en un pleito de resultado muy incierto. ¿Qué valor tienen las leyes, cuando sólo manda el dinero y cuando un pobre nunca puede vencer? Un juicio ante la ley no es más que una venta pública, y el aristócrata que se sienta en el tribunal emite su veredicto según quién le paga.» (*Satiricón* 13-14)

En una línea parecida, Artemidoro escribe que ver en un sueño tribunales de justicia, jueces, abogados y juristas, significa «problemas, infelicidad, pesados gastos y que se revelarán secretos» (*Sueños* 2.29); y que un juez es alguien que hace lo que quiere sin tener que responder ante nadie (4.66). El *Carmen* es igualmente duro. Entre los defectos que podían pervertir una decisión se encontraban la injusticia por parte del juez, los sobornos, la fuerza y el favoritismo (*Carmen* 134). En un entorno así de corrupto, el hombre corriente carecería del dinero y la influencia suficientes para poder enfrentarse a alguien que ocupase una posición de cierta importancia. Por consiguiente, recurrir al sistema legal siempre era arriesgado. El *Carmen* se refiere extensamente a la resolución de controversias y, más concretamente, a los resultados de los procesos judiciales. En esas situaciones se pensaba en otras vías para resolver las disputas. La más popular era la mediación en el seno de una familia o de un grupo de personas afines, como una asociación. Pablo recomendaba esto a sus compañeros de Corinto. Sin embargo, la situación básica está clara: los hombres corrientes trataban de evitar recurrir a la ley. En la inmensa mayoría de casos acudían al sistema legal únicamente cuando se trataba de una cuestión realmente importante que trascendía los asuntos locales, o cuando se disponía de posición, contactos y recursos suficientes para tener esperanzas de ganar. *Jurisconsultus abesto* (abogado, ¡fuera de aquí!).

El robo era un problema constante en una sociedad con tanto desempleo y subempleo, por no decir absoluta pobreza. No había un cuerpo de policía que patrullase regularmente las calles y, aunque en las ciudades había a menudo un vigilante nocturno después de anochecer, el cual podía realizar detenciones, no era un elemento disuasorio demasiado importante. En el *Carmen* hay unas cuantas referencias al robo de cosas y dedica un capítulo a «Si quieres saber sobre un robo cometido o algo que se ha perdido, si lo recuperará o no». Bajo este encabezamiento, varias predicciones indican que:

> Los bienes se recuperarán rápidamente, sin sufrimiento o problemas… esos bienes que se perdieron serán encontrados al cabo de mucho tiempo y con problemas y los ladrones habrán trasladado los bienes del sitio en que los dejaron cuando los robaron a otro sitio… que los encontrarán después de un tiempo y con dificultad… que será más correcto que sean encontrados… que la cosa robada o perdida desaparecerá y no la poseerá… que pronto poseerá la cosa perdida o robada… que no poseerá la cosa robada o perdida y no hay necesidad de que su propietario la busque porque se esforzará sin lograr nada… que no poseerá la cosa robada o perdida más que con pesar y problemas o disputas, insultos y luchas. (*Carmen* 5.35)

Una de las interpretaciones de Artemidoro va incluso dirigida a un criminal. Si esa persona sueña con estrellas que caen de los cielos, «ello solamente será propicio para quienes están planeando un terrible crimen» (*Sueños* 2.36). Otros sueños indican que alguien será estafado, que se saquearán templos y que los ladrones asaltarán a un hombre durante el viaje; en sueños, un halcón o un lobo representan un bandido o un ladrón.

Los bienes robados eran difíciles de recuperar. No había una policía que se encargase de investigar, si bien los agentes sí que tenían capacidad de actuar si así lo deseaban. Por ejemplo, cuando en *El asno de oro* Lucio es acusado de robar

a su anfitrión y huir, los funcionarios investigan el asunto, torturando al esclavo de Lucio y enviando a los guardas a buscarlo. Sin embargo, la mayoría de veces la persona tenía que buscar el objeto y el ladrón por sí sola. Conseguir la ayuda de un dios era una forma de hacerlo. Otra era consultar a las estrellas; el *Carmen* ofrece muchas predicciones que indican dónde se debe buscar un objeto robado o perdido:

> […] en las boñigas de oveja o en las guaridas de animales… en las forjas de los herreros… en el mar o cerca de él o en un manantial o en un valle o en un canal o en un lugar en el que haya agua… (*Carmen* 5.35)

Se robaban objetos de toda índole: telas finas y caras, ropa, joyas y perfume, utensilios de construcción y labranza, objetos de metal, cerámica, ídolos religiosos, libros y libros de contabilidad, así como cosas cotidianas «bastas y ordinarias». Comerciar con objetos robados era fácil y no se hacían preguntas. Según detalla el *Carmen*, frecuentemente se recurría tanto a esclavos como a esclavas, pero también hombres ricos y bien relacionados manejaban objetos robados.

Al igual que los objetos, los ladrones eran muchos y variados. Podían ser conocidos externos, completos desconocidos o alguien relacionado con la familia, «un ladrón que viene a conversar porque existe una amistad entre él y la gente de la casa, pero lo que hace es robar» (*Carmen* 5.35). Podían ser jóvenes, de mediana edad o viejos. Una vez más, era bastante común que fueran esclavos. Sus métodos y formas de actuar eran diversos. Podían ser «ladrones de oportunidad» —por ejemplo, se encontraban en una casa por alguna otra razón, veían algo tentador y lo robaban—; podían emplear artimañas y astucia; podían hacer un agujero en la pared, romper un cerrojo, conseguir copias de llaves o

entrar a hurtadillas por un tragaluz.

Si buscas al culpable, resulta útil saber qué aspecto tiene. Afortunadamente, si no consigues verlo, las estrellas pueden proporcionarte una descripción, dependiendo del planeta que rija en las cartas astrales:

> Júpiter: blanco, gordo, grandes sus ojos, el blanco de sus ojos será más pequeño de lo que le correspondería en relación con su tamaño; sus barbas serán redondeadas y rizadas, su personalidad será amable y bondadosa; Saturno: repulsiva su cara, su color, su mirada fija en el suelo, ojos rasgados y pequeños, delgado, torva su mirada, de color pálido, mucho vello corporal y cejas pobladas; Marte: colorado, pelo rojizo, vista aguda, mofletudo, un tipo alegre, un maestro de la broma; Venus: guapo, de cabello tupido, gordo, ojos negros, piel pálida, amable y cortés; Mercurio: delgado, escuálido, pálido, de pensamiento confuso. (*Carmen* 5.35)

Toda esta información indica claramente que el robo era una preocupación importante. Al robo hay que añadir la huida de la mano de obra esclava, tal vez la posesión más sistemáticamente valiosa y sin duda la más móvil. En el *Carmen* ese tema se trata casi en la misma extensión que el matrimonio y la familia. En la literatura, los ladrones y los robos aparecen constantemente. Hay alusiones dispersas por todo el Nuevo Testamento: la muerte llega «como un ladrón en la noche» (Tesalonicenses 5:2); «No os hagáis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín corrompen, y donde ladrones minan y hurtan» (Mateo 6:20); «Entendedlo bien: si el dueño de casa supiese a qué hora iba a venir el ladrón, no dejaría que le horadasen su casa» (Lucas 12:39); «el ladrón sólo viene a robar, matar y destruir» (Juan 10:10); «El día del Señor llegará como un ladrón» (2 Pedro 3:10). Luego están los ataques frecuentes a personas y propiedades de *El asno de oro* de Apuleyo. Las preocupaciones por los robos se acrecentaban aún más porque las medidas tomadas por las autoridades eran, como mucho, ineficaces. Les

preocupaba «mantener la paz» y podían formar una patrulla para atacar a los bandidos, como sucede en *El asno de oro*, pero, a menos que se cometiese un crimen atroz contra un miembro de la elite o los ciudadanos tomasen la iniciativa, la pasividad estaba a la orden del día. De hecho, los hombres, tanto individualmente como en grupo, se las tenían que arreglar por su cuenta ante un robo, como indica claramente el *Carmen* al extenderse sobre el aspecto que podrían tener los sospechosos, dónde se podrían encontrar los objetos robados, quiénes podrían ser los ladrones, etcétera. Esta situación implicaba a su vez que los hombres tomasen medidas para proteger sus posesiones y estuviesen constantemente nerviosos ante la posibilidad de un robo.

Una vez detenidos, los ladrones podían ser objeto de un proceso judicial, pero eran también susceptibles de sufrir los ataques de la muchedumbre (linchamiento). Esto es lo que sucede en *El asno de oro* cuando un grupo de Hipata atrapa a unos ladrones y enseguida los mata con espadas o lanzándolos por un acantilado. Si los esclavos eran apresados, se los torturaba para conseguir pruebas. Cualquier persona considerada culpable sufría castigos que resultan extremadamente crueles para la mentalidad actual. Pero ése era el objetivo: disuadir a otros mediante el terror a castigos espantosos, como manos amputadas, latigazos, condena a las minas o a los espectáculos de gladiadores, decapitación, ahorcamiento, morir devorados por animales salvajes y crucifixión. Dichos castigos eran parte integrante de un aspecto más amplio del mundo del hombre corriente, su omnipresente naturaleza violenta. Recientemente se ha hecho hincapié en nuestro horror ante las gestas de gladiadores y espectáculos públicos que incluían

representaciones de mitos en los que se producía la muerte de uno de los participantes. Sin embargo, es mucho más importante reconocer que para el hombre corriente, la violencia impregnaba todos los aspectos de su vida, hasta el punto de que se la consideraba algo normal. Podía maltratar a su esclavo (y en ocasiones a un esclavo ajeno) mediante palizas, abusos sexuales y maltrato psicológico; sus hijos estaban totalmente bajo su autoridad y podían ser castigados físicamente a su antojo. Igualmente, su mujer tenía pocos recursos frente a la violencia del marido. Fuera de casa, las luchas eran una forma normal de resolver diferencias personales, ya que su cultura basada en el honor y en la vergüenza aprobaba violentas formas de autoafirmación ante ofensas reales o imaginarias. A pesar de que, en general, iba «desarmado», en el sentido de que, especialmente si era pobre, a menudo no tenía a su alcance armas de ataque como espadas, otros objetos tales como piedras, palos, lanzas de caza, herramientas, losas y similares eran armas de las que podía disponer; las utilizaba y podían ser utilizadas contra él. Los sueños narrados por Artemidoro dejan claro que los enemigos personales podían intentar causar daño y uno tenía que estar siempre en guardia contra posibles traiciones:

> [Si en un sueño ves] perros ajenos adulándote, esto significa hombres y mujeres malvados que están al acecho para engañarte. (*Sueños* 2.11)

Las disputas acababan en pelea incluso, o tal vez especialmente, en comunidades comprometidas como por ejemplo los primeros grupos cristianos:

> ¿De dónde vienen esas guerras, de dónde esos conflictos entre vosotros? ¿Quién hace la guerra sino los malos deseos que tenéis dentro? Codiciáis lo que no tenéis y entonces matáis, discutís y peleáis. (Santiago 4-1)

Los ataques podían ser de diferentes clases, pero incluían

ataques físicos que tenían como resultado heridas o incluso la muerte. Además, por supuesto, existía el riesgo de ser asaltado por bandidos, especialmente en el camino:

> Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de unos bandidos, que lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon, dejándolo medio muerto. (Lucas 10-30)

La autoprotección era la norma a seguir. Cuando unos ladrones asaltan la casa de un ciudadano en *El asno de oro*, son apaleados dos veces por los que se encuentran en la casa y por los vecinos. Otras veces, los ciudadanos toman la iniciativa y apresan a un sospechoso llevándolo ante las autoridades. Si un litigio se planteaba ante magistrados, se podía solicitar la aplicación de violencia oficial, como la flagelación, pero en las disputas interpersonales, el primer recurso para la mayoría era la autodefensa, con o sin posterior intervención de funcionarios.

A mayor escala, si la gente tenía una disputa con las autoridades o consideraba, por ejemplo, que los ricos retenían grano durante una hambruna, el recurso natural era causar disturbios, ya fuese para tratar de intimidar o incluso matar a los presuntos culpables o para destruir su propiedad. En *El asno de oro* hay un episodio en el que una muchedumbre de ciudadanos lleva a Lucio a rastras ante los magistrados de la ciudad y éste sólo logra escapar cuando resulta que es la víctima, en medio de un «festival de carcajadas». En varias ocasiones Pablo no tuvo tanta suerte. De hecho, su caso es un buen ejemplo de cómo actuaban los hombres cuando aparecía un agitador social. En Éfeso, Pablo predicaba y enseñaba en las sinagogas, pero, como hemos visto, los artesanos orfebres de la ciudad pensaban que su medio de vida se estaba viendo amenazado y pasaron a la acción, apresando a Pablo y a sus compañeros y

llevándolos al teatro donde estaban reunidos los magistrados. En este punto los magistrados trataron de calmar a la multitud y que ésta no se encargara del proceso, pero al final venció la masa y Pablo abandonó Éfeso inmediatamente (Hechos 19:3541). Y bien que hizo, porque antes, en Filipos, tuvo una experiencia parecida con una muchedumbre, con peor resultado. Allí había curado a una joven esclava profeta, con gran enfado y pérdida económica por parte de sus amos. Apresaron a Pablo y a su compañero Silas y los llevaron a rastras hasta la plaza del mercado para que se enfrentaran a las autoridades, las cuales cumplieron con los deseos de la masa:

> La gente se puso contra ellos. Los inspectores les hicieron quitarse la ropa y mandaron azotarlos. Después de haberles dado muchos golpes, los echaron a la cárcel y encargaron al carcelero que los vigilara con todo cuidado. Éste, al recibir la orden, los metió en el calabozo interior y los ató con cadenas en los pies al cepo. (Hechos 16:22-4)

Cualquiera que pareciese perturbador podía ser agredido, y un pequeño número de personas podía provocar un tumulto. Así sucedió en Éfeso con los orfebres o en Filipos con un par de hermanos adinerados. Al hombre corriente esto no le asustaba mucho, aunque estas cosas podían suceder, como cuando un padre acusó a su hijo mayor de haber asesinado a su hijo menor y trató de incitar a la multitud para saltarse el juicio y apedrear al acusado (*El asno de oro* 10.6-12). Sin embargo, era mucho más frecuente que el hombre corriente formase parte de la turba, ya que lo más habitual era que los agredidos fueran, bien forasteros, bien miembros de la elite. Apuleyo nos pone un ejemplo de patrullas de vigilancia en su historia de los sacerdotes de la diosa Siria. Habían estado viajando por varias ciudades, realizando sus ritos y vendiendo profecías. En una ciudad

roban un cáliz de oro del templo de la Gran Madre. Cuando lo descubren, los ciudadanos se disponen a recuperar los objetos robados:

> Y de repente, una banda de hombres armados a caballo salió tras de nosotros al galope. Con gran dificultad lograron detener la enloquecida carrera de sus corceles. Los hombres apresaron al sumo sacerdote y a sus acompañantes. Al grito de que eran nauseabundamente sacrílegos, empezaron a golpearlos con los puños. Luego los ataron y, una y otra vez, les exigieron utilizando palabras gruesas que sacasen el cáliz de oro, prueba de su maligno robo… uno de los hombres estiró su mano por encima de mi cabeza y hurgó en el mismísimo pecho de la diosa que yo llevaba conmigo hasta que, a la vista de todos, sacó el cáliz… Entonces, los ciudadanos escoltaron a los sacerdotes de vuelta a la ciudad, los encadenaron inmediatamente y los metieron en el calabozo local. (*El asno de oro* 9.9-10)

A menudo, los hombres se veían también envueltos en disturbios a causa de la escasez de alimentos, cosa habitual, en manifestaciones contra los magistrados locales en el teatro durante las carreras y los concursos de gladiadores, entre facciones locales por cualquier motivo, y como consecuencia de rivalidades entre ciudades, la más famosa de las cuales fue la que originó los disturbios del año 59 d. C. después de un concurso de gladiadores entre ciudadanos de las vecinas ciudades de Pompeya y Nuceria, sobre los cuales hablaré con más detalle más adelante. Cuando un tumulto se iba realmente de las manos, especialmente en una ciudad grande como Roma, Alejandría o Antioquía, se hacía intervenir a las tropas. El hecho destacable es que los hombres corrientes estaban constantemente preparados para expresar su rabia de manera violenta en una amplia serie de circunstancias. Si bien resultaría engañoso pensar que la violencia callejera y los disturbios eran cosas que se producían a diario, la posibilidad siempre estaba ahí, y no había titubeos a la hora de entrar en acción.

En general, los papiros mágicos refuerzan la idea de que las preocupaciones que he señalado eran las que más afectaban a la gente corriente. Así, de las interpretaciones de sueños, cartas astrales, plegarias y hechizos podemos concluir que el hombre medio deseaba una buena vida con salud, con recursos suficientes para vivir decentemente, amigos, buena reputación y una vida familiar con hijos que le prestase su apoyo. Más allá de la familia, la gente anhelaba una posición en la comunidad, protección frente a sus enemigos, la victoria sobre sus rivales, ya fuera en el campo de los negocios, en los tribunales de justicia o en el amor, y la gloria y el prestigio en su círculo social. Sus mayores temores se referían a circunstancias cruciales, especialmente la mala salud, los robos, la muerte, la pobreza o incluso la esclavitud.

**La vida en la comunidad**

En su mundo, los hombres corrientes llevaban una activa vida social. Las ceremonias y celebraciones religiosas eran importantes. El contexto abiertamente social del festival de Isis tal como se describe en *El asno de oro* de Apuleyo, hacía que un gran número de personas participasen en él a título particular. Apuleyo se centra en los participantes sagrados, pero, por ejemplo, la intensa participación de la población en general al amanecer, antes incluso de que empezase la procesión principal, y el hecho de que dichos participantes cargasen el barco de Isis con cestas de ofrendas junto a los no iniciados, ilustra la naturaleza comunitaria de aquella celebración, y el entusiasmo por los ritos en el templo muestra el alto nivel de participación; tras un jubiloso día, la gente regresa a sus casas (11.8-18).

Asimismo, los días en que tenían lugar celebraciones

públicas eran motivo de reunión. La multitud se congregaba antes incluso de que comenzase la función. Había espectáculos preliminares como pantomimas, y vendedores ambulantes y actores callejeros por todas partes. El evento principal estaba destinado a la comunidad y creaba un vínculo social. Si bien dicho evento consistía en ocasiones en algo sangriento, como una lucha de gladiadores, a menudo se trataba de una actuación teatral o circense. La danza pírrica, las pantomimas y los dramas populares descritos por Apuleyo en *El asno de oro* como espectáculos previos a la ejecución que tendría lugar a continuación son un buen ejemplo de estas representaciones públicas (*El asno de oro* 10. 29-34).

Las ejecuciones eran por sí mismas otra ocasión para las reuniones públicas. En el caso narrado por Apuleyo, el evento es el apareamiento entre un asno y una mujer condenada, una obra tragicómica sobre el castigo habitual consistente en ser arrojado a las fieras. Pero cualquier representación tenía el propósito de servir a la integración social. Lo habitual es que hubiera una fiesta pública antes de la ejecución; una excelente oportunidad para reunirse, relacionarse y conseguir comida gratis.

A nivel cotidiano, las asociaciones desempeñaban un papel muy importante en la vida social fuera de la familia. Normalmente existía un vínculo común (casa, profesión, intereses), un punto geográfico de reunión, una finalidad religiosa (al menos de nombre), el compromiso de enterrar a los miembros y un aspecto de camaradería. La pertenencia a las asociaciones era expansiva. Eran habituales los grupos de vecinos de una casa y podían incluir no sólo a los miembros libres, sino también a esclavos y libertos. Además, existían

asociaciones profesionales que se formaban según la categoría laboral (por ejemplo de trabajadores de la construcción). Por último, había asociaciones basadas únicamente en el origen étnico o geográfico común; éstas estaban abiertas a libres y libertos y, en ocasiones, a las mujeres.

Los hombres corrientes eran, junto a los esclavos y a los libertos, el pilar de las asociaciones. La elite tenía poca o ninguna necesidad de formar parte de asociaciones de ese tipo, a excepción tal vez de algunas de carácter religioso. Sin embargo, a pesar de no participar como norma en las reuniones habituales, las asociaciones estaban a menudo patrocinadas por ricos. Éstos formaban parte de la elite local. De este modo, además de prestar una función social «horizontal», las asociaciones proporcionaban también un medio «vertical» para ajustarse a la naturaleza fuertemente jerarquizada de la sociedad, vinculando a aquellos grupos con el poder y la influencia de que sólo disponía la clase dominante. Desde el punto de vista de la elite, la naturaleza social de las asociaciones podía comportar problemas. El gobierno romano desconfiaba siempre de los clubes; por ejemplo, está claro que en Pompeya los clubes eran forofos de los espectáculos de gladiadores y tuvieron que ser prohibidos a raíz de los disturbios que provocaban (Tácito, *Anales* 14.17). El emperador Trajano puso de relieve su autoridad afirmando que las asociaciones siempre se volvían «políticas»: «Sea cual sea el título que les concedamos, con el objeto que sea, los hombres que se unen para un fin común no tardarán en formar una asociación política» (Plinio, *Cartas* 10.34). Actualmente existe una importante controversia sobre la categoría de las asociaciones; si eran

«legítimas» o «ilegítimas», cuáles estaban «autorizadas» y cuáles no eran «aprobadas» por el Estado. Aquí es importante hacer hincapié en que, a pesar de la desconfianza gubernamental, está claro que las asociaciones continuaron teniendo una amplia presencia y constituían una parte importante de la vida social de la gente corriente.

Otro apreciado lugar de reunión eran los baños. El baño en grupo —no nadar en una piscina, sino bañarse por higiene— no es algo habitual en la vida moderna. Para la población romana de las ciudades era una parte fundamental de la vida cotidiana. Las famosas y lujosas termas de Roma y de otras grandes ciudades de provincia son sobradamente conocidas; en dichas ciudades y en otras poblaciones de menor tamaño de todo el Imperio proliferaban también instalaciones mucho más pequeñas. Si bien los miembros de la elite podían utilizar, y de hecho frecuentaban dichos espacios públicos, tenían también baños privados propios o de amigos, con lo que disponían de alternativas. No así el hombre corriente. Los baños públicos eran una combinación de gimnasio, salón de masaje, balneario y punto de encuentro social. En *El asno de oro*, una de las primeras cosas que hace Lucio tras instalarse en casa de su anfitrión en Hipata y asegurarse de que se han ocupado de su caballo, es acudir a los baños locales. Varios episodios del *Satiricón* de Petronio tienen los baños como telón de fondo. Los soldados siempre disponían de baños en sus campamentos permanentes; ciudadanos acaudalados obsequiaban con baños a sus conciudadanos, lo que constituía una muestra de generosidad muy apreciada. Así como el foro era el centro y el símbolo de la vida económica y legal, los baños eran el centro de la vida comunitaria y social. Allí había comida y

bebida, amigos y enemigos, intrigas políticas, chismorreos vecinales, consejos prácticos sobre negocios, sexo y muchas, muchas cosas más.

> Tiberio Claudio Segundo vivió 52 años… El vino, el sexo y los baños arruinan nuestros cuerpos, pero el vino, el sexo y los baños hacen que tengamos una buena vida. Mérope, liberta del César, erige este monumento para su amado compañero, para ella y para sus descendientes. (*CIL* 615258, Roma)

Los buenos momentos iban acompañados de preocupaciones. Podía ser que no se consiguiese hora. Podías ser víctima de adulterio. Te podían robar la ropa mientras te bañabas dejándote furioso y maldiciendo al ladrón. En Roma, el problema era de tales proporciones que se encomendó al prefecto de la guardia de la ciudad que hiciera algo al respecto. Tenía:

> … autoridad para investigar a los encargados de vigilar la ropa de los bañistas a cambio de una suma de dinero para ver si al hacerlo actuaban de manera deshonesta. (*Digesto* 1.15.3.5)

Que tu mujer acudiese a los baños podía ser motivo de inquietud, ya que le podían suceder cosas malas, como se desprende de esta queja formal de un documento egipcio:

> De Hippalos, hijo de Archis, agricultor del pueblo de Euhemeria, de la división de Themistos. El 6 de tybi, mientras mi esposa Aplounous y su madre Thermis se estaban bañando, Eudaimonis, hija de Protarchos, Etthytais, hija de Pees, Deios, hijo de Ammonios, y Heraklous, las atacaron en los baños de la ciudad, propinando a mi esposa Aplounous y a su madre muchos golpes por todo el cuerpo, a resultas de lo cual se encuentra en cama, y en la refriega perdió un pendiente de oro que pesaba tres cuartas, una pulsera de metal sin repujar que pesaba 16 dracmas, y un cuenco de bronce de 12 dracmas; y su madre, Thermis, perdió un pendiente de oro que pesaba dos cuartas y media, y… (Rowlandson, n.º 254)

No obstante, la fraternidad que proporcionaban los baños era una parte positiva e indispensable de la vida de los hombres corrientes.

Al imaginar ese lugar de encuentro, repleto de hombres (habitualmente las mujeres tenían horarios separados), pensamos automáticamente en los brillantes mármoles de Caracalla o en el esplendor de Cluny en París, y lo vemos como un signo de la grandeza de la civilización romana. Algo de eso había, por supuesto; ¿quién no se habría quedado impresionado ante la grandeza de esos establecimientos? Pero ello no ha de impedirnos ver la realidad de que, tanto para la gente corriente como para la elite, los baños no constituían únicamente un lugar donde mantener relaciones sociales, sino también una peligrosa falta de higiene que resulta espantoso sólo imaginar. No sabemos con qué frecuencia se cambiaba el agua, pero no hay nada que indique que eso sucediera a menudo. No había un «baño previo»; por el contrario, aplicarse aceites y luego aclararse como acto previo al baño significaba solamente que una persona encargada del mantenimiento de los baños barría el líquido derramado introduciéndolo dentro de la piscina. Aunque a veces disponían de letrinas, aparentemente algunas personas utilizaban la piscina.

> Lo más peligroso y temible de todo sería defecar en el templo de un dios, en el mercado, en la calle o en un baño público, pues ello augura la ira de los dioses, grandes desgracias y terribles pérdidas. Además, a menudo la persona que sueña esto se convierte en objeto de odio y se revelan sus secretos. (*Sueños* 2.26)

En pocas palabras, toda la suciedad, mugre, fluidos corporales, excreciones y gérmenes de la gente eran compartidos rápidamente con otros bañistas. Especialmente en la caldeada sala de baño, el número de bacterias debía de ser astronómico. A pesar de que toda esta combinación de hechos sin duda propiciaba el contagio de enfermedades, no hay indicación alguna de que nadie fuese en absoluto

consciente del peligro. De hecho, una recomendación típica de los médicos era «tomar los baños», así que, en realidad, se animaba a las personas enfermas a —como ahora sabemos— contagiar sus males a otras, mientras al mismo tiempo contraían nuevas enfermedades en las aguas que se suponía debían curarlas. Aunque, en alguna ocasión, incluso los emperadores compartían los baños públicos con la gente corriente, hay por lo menos uno que probablemente se mantuvo siempre al margen. Marco Aurelio plasmó lo desagradables que le resultaban los baños al escribir:

> ¿Qué os parece el baño? Aceite, residuos asquerosos, agua cenagosa, todo repugnante. (*Meditaciones* 8.24)

En los baños, la escena era también ruidosa y caótica. Artemidoro señala que soñar con cantos en el baño augura mala suerte; soñar con baños significaba también, según algunos, mala suerte, ya que el escándalo indicaba agitación en la vida. Séneca, miembro de la clase dominante, se queja elocuentemente de esto mientras se imagina intentando trabajar encima de un baño público:

> ¡Contemplad! Ruido estruendoso por todas partes. Vivo encima de unos baños públicos. Imagínate la gran variedad de gritos desesperantes que pueden llegar a mis oídos. Oigo a los culturistas ejercitando sus brazos levantando pesas de plomo, esforzándose, o al menos fingiendo esforzarse; oigo sus gruñidos y gemidos al levantar el peso y cuando sueltan el aliento los oigo resollar y respirar entrecortadamente. Luego tengo que soportar a un tipo más vago, que se conforma con un masaje barato con aceite; oigo el ruido de las manos golpeando sus hombros, los diferentes sonidos según le masajeen con la mano abierta o con el hueco. Y todavía hay más, ¡si un jugador de pelota se une al escándalo contando los puntos que logra ya es el colmo! Súmale a esto la gente vulgar gritándose unos a otros, el ladrón al que cogen con las manos en la masa y al tipo al que le gusta oír su propia voz resonando por los baños junto a otros que cantan, aunque éstos al menos tienen voces decentes. ¡Y aún hay más! Los que se lanzan a la piscina de golpe provocando un horrible estruendo. Piensa además en esos esclavos que se dedican a depilar axilas gritando continuamente para anunciarse con su chillona y estridente voz, y que no cesan a menos que

estén efectivamente depilándole a alguien la axila, haciéndoles entonces gritar a ellos. En medio de todo esto están los gritos entremezclados de muchos vendedores: el vendedor de pasteles, el de salchichas, el confitero, los vendedores de comida, todos anunciando sus productos con sus gritos característicos. Mientras tanto, fuera del apartamento, preciso, coches de caballos traqueteando, mazazos procedentes de un taller cercano, un afilador de sierras trabajando allí al lado y, para acabarlo de arreglar, un vendedor de flautas que no sabe cantar, así que se limita a gritar todo el rato. (*Cartas* 56.1,2)

Tratando de sacarnos de la cabeza esta realidad, vuelvo al asunto principal: los baños eran lugares de reunión social para el hombre corriente y, de hecho, también para sus familias. Los niños podían bañarse con sus padres y frecuentemente así lo hacían. Un epitafio de Roma cuenta una triste historia:

Daphnus y Chryseis, libertos de Laco, erigen esta lápida en recuerdo de su querido Fortunato. Vivió ocho años. Pereció en la piscina de los Baños de Marte. (*CIL* 616740)

La situación se reproduce nuevamente en otra, realizada tristemente por el propio grabador:

Yo, el más desgraciado de los padres, he grabado esto en recuerdo de mi hijo que, pobrecillo, pereció en la piscina. Vivió tres años y seis meses. (*CIL* 96318, Chieti, Italia)

Aunque no era en absoluto la norma habitual, a veces incluso las mujeres se bañaban con los hombres: Pompeyo Catussa escribió un epitafio conmovedor:

A los dioses del mundo de las tinieblas y la eterna memoria de Blandinia Martiola, la chica más pura, que vivió dieciocho años, nueve meses y cinco días. Pompeyo Catussa, ciudadano sécuano, yesero, erige este monumento en memoria de su incomparable esposa, siempre amable conmigo, que vivió a mi lado y para mí cinco años, seis meses y dieciocho días sin ningún reproche, y en la mía mientras viva. Quien lea esto, que vaya a bañarse a los baños de Apolo como yo hacía con mi esposa. ¡Ojalá pudiera seguir haciéndolo! (*CIL* 13 1983 = *ILS* 8158, Lyon, Francia)

Al salir de casa, de una reunión en una asociación o de los baños, el hombre corriente se encontraba en la calle con

un mundo ajetreado y ruidoso. Gran parte de su vida transcurría en el exterior, igual que la vida de todos los demás miembros de la sociedad. Encontraba todo lo que necesitaba, especialmente comida, en puestos callejeros, o bien extendida sobre esteras colocadas no sólo en los escasos espacios abiertos, sino a lo largo de cualquier calle; esto venía a complementar las relativamente escasas tiendas en que se vendían artículos. Entrando y saliendo del gentío, le abordaban mendigos, músicos callejeros tocaban o cantaban a cambio de una dádiva, los profesores trataban de mantener la atención de sus alumnos en medio del ruidoso murmullo, filósofos callejeros, adivinos, magos y gente variopinta ejercían su oficio.

> A menudo vemos cómo, incluso en medio de una gran y agitada muchedumbre, el individuo no tiene dificultad en realizar su trabajo; por el contrario, el hombre que toca la flauta o enseña a un alumno a tocar, se concentra en ello, a veces dando clase en plena calle, y ni la multitud ni el barullo de los transeúntes le distraen en absoluto. Lo mismo sucede con el bailarín o el maestro de danza; está inmerso en su trabajo, totalmente ajeno a los que pelean, venden y hacen otras cosas; y también pasa lo mismo con el arpista y el pintor. Pero he aquí el caso más extremo de todos: los profesores de enseñanza elemental se sientan en la calle con sus alumnos y, en medio del estruendo, nada les impide enseñar y aprender. Recuerdo haber visto una vez, paseando por el Hipódromo, a mucha gente reunida en un mismo punto, cada uno haciendo algo diferente: uno tocando la flauta, otro bailando, otro haciendo juegos malabares, otro leyendo un poema en voz alta, otro cantando y otro explicando un cuento o un mito, y, a pesar de todo, ni uno solo de ellos impedía a los demás que se ocupase de sus asuntos y realizase el trabajo que tenía entre manos. (Dion Crisóstomo, *Discursos* 20.9-10/Cohoon)

La vida social en la calle era esencial. Incluso si alguien tenía un negocio y sin duda si, como solía suceder, una persona no tenía empleo y disponía por lo general de mucho tiempo libre, las visitas a la taberna local eran parte del día a día. Una imagen basta. Las inscripciones en la Taberna de

los Siete Sabios en Ostia ilustra el buen humor de los hombres en aquellos establecimientos. La taberna era un «local» sin nada de extraordinario, sin pretensiones arquitectónicas ni ningún otro signo de grandeza. Los Siete Sabios era una de las favoritas de la elite; solía estar decorada con bustos y citas. Sin embargo, las pinturas de la taberna representan a los siete sabios de la Antigüedad dando consejos escatológicos; los humanos dibujados aliviándose los imitan en imágenes terrenales. La educación era una de las señas de identidad de la elite junto al nacimiento y la riqueza. Aunque la educación era accesible al hombre corriente —y los dichos de los siete sabios habían calado hasta llegar al nivel de filosofía popular— está claro que, a pesar de todo, se pretendía ridiculizar la educación «pomposa». En la bodega de la taberna hay dibujados vinos caros. Obviamente, la riqueza ostentosa es el objetivo de la broma. Aunque el «nacimiento» no es ridiculizado de manera individual, iba de la mano con las otras dos señas de identidad de la elite. Esto me recuerda la fábula de la batalla de los ratones y las comadrejas; según nos explica Fedro, las ilustraciones de esta fábula formaban parte de la decoración habitual de las tabernas. En ella, las comadrejas y los ratones estaban constantemente en guerra y siempre ganaban las comadrejas. Los ratones decidieron que lo que necesitaban era ser liderados por la elite, así que eligieron a los más fuertes, inteligentes, valerosos y de sangre más pura para que se hicieran cargo del ejército de ratones y de su instrucción. Una vez que la nueva elite había hecho todo lo posible por reorganizar y entrenar al ejército, los ratones declararon la guerra a las comadrejas. Los generales ratones se envolvieron la cabeza con paja para destacarse de la manada. Nada más

empezar, la batalla se puso en contra de los ratones, los cuales rompieron filas y huyeron en masa a refugiarse en sus hogares subterráneos. Desgraciadamente, las largas briznas de paja de los líderes les impidieron desaparecer en las ratoneras. El ratón que las llevaba era atrapado y devorado por las comadrejas (Babrio 31, Fedro 4.6). El contenido de esta fábula, sin duda conocido por los espectadores, se burlaba de la arrogancia, por no decir estupidez e inutilidad, de los de alta cuna.

En los bares y tabernas la vida era muy animada. Había comida y bebida, y a menudo había mujeres disponibles. Allí o en la calle se iniciaban partidas de dados; conversaciones con vecinos y desconocidos sobre acontecimientos y política local y chismorreos se unían al alboroto general. La interacción personal mantenía al hombre en contacto con la comunidad y al día (ya fuese con información correcta o incorrecta) sobre situaciones y hechos que podían afectarle.

La calle también era un lugar en el que aprender y poner en práctica lo aprendido. Dado que los libros eran por lo general un artículo lujoso sólo al alcance de los ricos, la literatura de todo tipo se transmitía oralmente. En las esquinas y en los parques había poetas recitando para todo aquél que los quisiera escuchar. Todo esto proporcionaba a los hombres opciones de entretenimiento que iban desde los chiflados de las esquinas hasta las discusiones serias sobre política, al menos en los primeros siglos del Imperio cuando muchas ciudades elegían a sus magistrados. Si bien la elite local controlaba esos cargos y el consejo local estaba formado por ex magistrados, sus acciones afectaban a la gente corriente. Además de la interrelación diaria, esos hombres, y especialmente los ediles, eran responsables de las

obras de beneficencia como el reparto de pan y de la organización de espectáculos públicos como las luchas de gladiadores y las producciones teatrales. Así que eran elegidos tanto por razones económicas como sociales. Sin embargo, hasta en la propia Roma, las asambleas populares dejaron de tener poder durante el Imperio, de modo que, también en las ciudades, las asambleas perdieron importancia ante una clase dirigente cuyo poder estaba cada vez más afianzado.

A pesar de esta prolongada tendencia, en aquel momento muchos hombres corrientes estaban involucrados en campañas políticas y votaciones. Las numerosas pintadas de Pompeya demuestran elocuentemente la vida política de los hombres y reflejan tanto su seriedad como su sentido del humor:

> Os pido que nombréis edil a Gayo Julio Polybio. ¡Su pan es muy bueno! (*CIL* 4429 = *ILS* 064212e)
>
> (Vota) Marco Caselio Marcelo, un buen edil que organiza juegos magníficos. (*CIL* 4999)
>
> Próculo, haz edil a Sabino y él te hará a ti. (*CIL* 4635 = *ILS* 6436)

Otros carteles mostraban cierto humor:

> Los carteristas quieren a Vatia como edil. (*CIL* 4576 = *ILS* 06418f)
>
> Os ruego que elijáis edil a Marco Cerrinio Vatia. ¡Todos los que beben hasta tarde lo piden! Esto lo han escrito Floro y Fructo. (*CIL* 4581 = *ILS* 06418d)
>
> Los jugadores de dados apoyan a Gneo Helvio Sabino. (*CIL* 43485)

Los grupos económicos daban su apoyo a sus candidatos:

> La unión de vendedores de fruta con Helvio Vestalio os instan a que elijáis a Marco Holconio Prisco como duumviro[1] con potestad judicial. (*CIL* 400202 = *ILS* 06411a)
>
> Los molineros os piden que votéis a Gneo Helvio Sabino como edil; ¡la gente que vive cerca también lo quiere! (*CIL* 47273)

Al igual que los grupos religiosos:

Los adoradores de Isis os piden que votéis a Gneo Helvio Sabino como edil. (*CIL* 4787 = *ILS* 06420b)

Las personas unidas por vínculos geográficos hacían causa común:

Sus vecinos os piden que votéis a Marco Lucrecio Fronto como edil. (*CIL* 46625)

Os ruego, oh vecinos, que elijáis a Lucio Statio Recepto como Magistrado Superior con potestad judicial; un hombre que merece nuestros votos. Emilio Celer, vuestro vecino, ha escrito esto. Si alguien destruye esto presa del odio, ¡mal rayo le parta! (*CIL* 43775 = *ILS* 05409)

La gente que vive cerca del foro os pide que votéis a… (*CIL* 4783)

Hasta las mujeres, a pesar de no poder votar, se dejaban oír:

Elegid como edil a Gneo Helvio Sabino. Junia lo pide. (*CIL* 41168)

Es difícil determinar cuántas inscripciones representan el sentir popular real, porque muchas parecen haber sido escritas profesionalmente; dado que las elecciones eran anuales, las inscripciones tenían que hacerse regularmente y está claro que había grupos contratados para trabajar en cada nueva campaña electoral. Con todo, es justo decir que, como mínimo, los hombres estaban al tanto de las elecciones y hablaban sobre ellas en los baños y en los bares; muchos probablemente participaban tanto en la campaña como en la votación, la cual era en sí una ocasión festiva en la que se proporcionaba comida y bebida. Con el paso del tiempo, probablemente esta actividad política fue decayendo, pero a pesar de variar de un lugar a otro a lo largo del Imperio, era algo importante en que los hombres pensaban, debido especialmente a que los funcionarios elegidos podían influir en su vida diaria. Mientras duraba la actividad política, la calle era un importante lugar de discusión y propaganda.

**Conclusión**

Las vidas cotidianas de los hombres corrientes en Roma

y el Imperio estaban marcadas por la familia, los negocios, las relaciones y los asuntos y preocupaciones comunes a gran parte de la humanidad. El poeta Horacio, hijo de un liberto, plasma esta situación:

> Su nombre es Volteyo Mena, subastador, bastante pobre, libre de escándalos, buen trabajador cuando es necesario, tranquilo cuando no lo es, sabe tanto ganar dinero como gastarlo, disfruta de sus compañeros intrascendentes, de su humilde hogar y de los juegos en el Campo de Marte cuando acaba su trabajo. (*Cartas* 1.7.55-9)

En muchos sentidos, las vidas de los hombres corrientes diferían de las de la elite. No podían evitar interaccionar y, de hecho, lo hacían, participando en negocios y en asuntos legales y expresando sus preocupaciones violentamente si era necesario. Sin embargo, su mundo y su actitud reflejaban la realidad de sus propia existencia en estrecha relación con libertos, esclavos y mujeres corrientes. Se abrían camino, siguiendo sus propias pautas morales, con sus temores y esperanzas, y confiando en la superstición, la magia y la religión para dar sentido y controlar su desafiante mundo.

# 2

# Sus propias vidas: mujeres corrientes

Las mujeres grecorromanas vivían en un mundo dominado por la clara imagen que tenían los hombres de ellas y del lugar que ocupaban; una imagen formulada por y para la elite, pero ampliamente compartida por los hombres corrientes. Por bien que funcionase en la vida real, el ideal lo expresa muy bien Juan Crisóstomo, el cual, al describir la división entre hombre y mujer en la comunidad, refleja el pensamiento clásico de la Antigüedad:

> El papel fundamental de la mujer es ocuparse de sus hijos, de su marido y de su hogar… La actividad humana se divide en dos esferas; una perteneciente a la vida fuera del hogar y otra dentro de él; lo que podríamos denominar esfera «pública» y «privada». Dios asignó un papel a cada sexo; las mujeres han de encargarse de la casa y los hombres de los asuntos públicos, de los negocios y de las actividades legales y militares, es decir, de la vida fuera del hogar. Una mujer no puede arrojar una lanza o disparar una flecha, pero, en cambio, puede hilar, tejer telas y encargarse de todo el resto de tareas domésticas y hacerlo espléndidamente. No está capacitada para hablar en el concejo municipal, pero puede dar su opinión en lo tocante a asuntos domésticos. De hecho, a menudo conoce mejor las necesidades del hogar que el marido. Aunque no puede realizar funciones públicas, es una hermosa tarea educar bien a los hijos, que son la luz de nuestra vida. Puede controlar a las esclavas que necesiten ser controladas y hacer que el hogar funcione correctamente. Elimina todas las preocupaciones y libera a su esposo de todos los problemas al ocuparse de la despensa, de hilar la lana, de cocinar, de la ropa y de todo el resto de tareas impropias de los maridos. De hecho, puede hacer todas esas cosas mejor que un marido, incluso aunque éste intentase asumir tales tareas. (*El tipo de mujeres que deberían tomarse como esposas*, 4)

Siguiendo este ideal, el mundo grecorromano introdujo

la afirmación de la inferioridad física y mental de la mujer en todos los intersticios posibles de la vida. Pocos hombres habrían estado en desacuerdo con Plauto cuando éste escribió en su obra *Las Báquides* (41), *Miserius nihil est quam mulier* («Nada es más miserable que una mujer»). La sensación de que sólo los hombres eran dignos era tan profunda que podía dar origen a una escena como la del evangelio apócrifo de Tomás, en la cual María, madre de Jesús, ha de convertirse en hombre para dignificarse:

> Simón Pedro les dijo: «Que María se aleje de nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida». Jesús respondió: «Mirad, yo la imbuiré del espíritu y la haré hombre, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino de los cielos». (Tomás 114)

En el libro de Artemidoro aparece también frecuentemente la misoginia, como cuando se asocia al varón con la derecha y a la hembra con la izquierda (*Sueños* 1.21); o cuando dice que soñar que se pasa de hombre a mujer es algo malo (*Sueños* 1.50). En general, las interpretaciones de sueños y las cartas astrales van dirigidas categóricamente a los varones. Los hombres tenían absolutamente asumido que las mujeres eran débiles y necesitaban protección para evitar ser manipuladas económica o físicamente. Se las consideraba físicamente débiles, inválidas por la maternidad, sin experiencia (cosa que en temas de hombres era obviamente cierta), dependientes de familiares o tutores masculinos en asuntos relativos a la propiedad, la ley, etc.; chismosas, emocionalmente inestables, veleidosas, vulnerables y libidinosas.

A pesar de todo, desde esta perspectiva masculina, los actos y actitudes de las mujeres también son motivo de elogio. El diálogo entre Aurelia y su marido Aurelio es uno

de los más conmovedores de la epigrafía latina. El marido dice:

> Soy Lucio Aurelio Hermia, liberto de Lucio, carnicero que trabaja en la colina Viminal. Esta mujer, Aurelia Filematio, liberta de Lucio, que murió antes que yo, mi única esposa, de cuerpo casto, fiel amante de su fiel marido, vivió con devoción, sin que el egoísmo la apartase de sus deberes.

Hay una imagen de Aurelia mirando amorosamente a Aurelio. Ella responde:

> Soy Aurelia Filematio, liberta de Lucio. En vida era llamada Aurelia Filematio, casta, modesta, ajena al repugnante comportamiento de la mayoría, fiel a mi esposo. Él fue mi compañero liberto, el mismo que ahora me ha sido arrebatado, ¡ay! En verdad fue más que un padre para mí. Me sentó en su regazo cuando tenía sólo siete años; ahora, cuarenta años después, he muerto. Triunfó entre los hombres en todos sus actos gracias a mi fiel y firme devoción. (*CIL* 101221 = *CIL* 69499 = *ILS* 7472, Roma)

Aurelia Filematio ejemplifica a la mujer ideal cuando es alabada por su modestia, prestancia, rectitud moral y lealtad; ella misma expresa esos ideales, pero, dado que su marido la sobrevivió y encargó su lápida, podemos asumir que los sentimientos son los de él, aunque probablemente ella los compartiría. En la recopilación de epitafios griegos y romanos de Richmond Lattimore, la mayoría de veces las mujeres son tipificadas como hermosas, adorables (encantadoras, dulces, sin espíritu pendenciero), fértiles, castas y buenas amas de casa. Los valores fundamentales de las mujeres en los epitafios son, por tanto, la fidelidad, la castidad y el trabajo duro. Sin duda han de saber cuál es su sitio; no deben darse aires de superioridad en presencia de hombres; al contrario, han de «aprender en silencio con total sumisión. No permito a ninguna mujer que enseñe a un hombre o tenga autoridad sobre él; tiene que permanecer en silencio» (1 Timoteo 2:11).

La mujer era un medio para un fin, y probablemente ella

se veía de este modo. El fin era una unidad familiar que proporcionase herederos y, de esa forma, la transmisión de la propiedad. Aunque existía la posibilidad de que se dedicase a algunas actividades secundarias (por ejemplo en el comercio), cualquier mujer que pudiera y eligiera una de ellas como su objetivo principal en la vida era indudablemente una *rara avis*. Al introducirnos en el mundo de las mujeres, es conveniente recordar que su actitud, expresada según sus propias palabras —su subjetividad individual—, está prácticamente ausente de todas las fuentes literarias y arqueológicas de que disponemos. Los epitafios (si asumimos que algunos han sido efectivamente creados por mujeres) y el material papirológico son las excepciones principales. Sin embargo, ni siquiera en esos casos encontramos opiniones opuestas a las masculinas o perspectivas alternativas a la posición que ocupa la mujer en la sociedad y la cultura según los hombres. A pesar de que para nuestra sensibilidad moderna esta situación puede resultar un tanto inquietante, ello no debería llevarnos a especular sobre deseos y aspiraciones secretos de liberación que se nos escapan, sino que más bien hemos de pensar que tales deseos y aspiraciones secretos no existían en absoluto. Por lo que sabemos, o por lo que podemos imaginar por medio de la comparación, no existían ni se planteaban formas de vida ni aspiraciones alternativas; nada sugiere que las mujeres grecorromanas llegasen jamás a concebir un mundo diferente a aquél en el que habían nacido ni una ideología que les permitiese plantearse una organización diferente. La forma más prudente de proceder es asumir que las mujeres aceptaban su condición, para nosotros opresora, y que trataban de vivirla de la manera más satisfactoria

posible, a veces al límite y la mayoría de veces sin sobrepasarlo; a veces rebelándose contra él, pero sin romperlo nunca. Dentro de este marco conceptual podemos elaborar una imagen útil y realista de las mujeres corrientes y su mentalidad.

Es cierto que las mujeres no participaban en los elementos clásicos de la vida pública. No ocupaban una posición legal, no podían votar y estaban excluidas de facto de la educación superior. Sin embargo, por otro lado, si observamos a las mujeres que vivían según el modelo marcado por la elite masculina, pero según sus propias realidades, veremos que se desarrollan en un mundo mucho más amplio que el de la imagen ofrecida por la elite. Las cartas de Egipto nos muestran a mujeres al mando y de temperamento fuerte. No nos muestran mujeres como violetas que se marchitan o que se limitan a hacerse cargo de la casa encerradas con otras en un cuarto. De hecho, es de lamentar que esas cartas nos cuenten bastante poco sobre sus pensamientos «secretos». Su naturaleza, a menudo elíptica, da la impresión de que las autoras no quieren que otras personas que puedan leer la carta sepan exactamente de qué se está hablando. Hay poco «intercambio» en comparación, por ejemplo, con las cartas de Cicerón. Sin embargo, la impresión general es que las mujeres estaban al mando de sus vidas de manera positiva y proactiva.

Las mujeres aparecen fuera del hogar de manera cotidiana. Van a comprar. Hacen recados. Participan en ceremonias religiosas públicas. Hacen notar su presencia en los frecuentes alborotos públicos. Filo, recriminando estos hechos, da testimonio de la participación de mujeres en disturbios callejeros:

> Si una mujer, al enterarse de que su marido está siendo atacado, se deja llevar por el afecto y amor que le profesa y cede a los sentimientos que la embargan y sale corriendo en su ayuda, a pesar de ello no ha de ser tan atrevida como para comportarse como un hombre y dejar de lado su naturaleza femenina, sino que, incluso mientras le ayuda, ha de continuar siendo una mujer. Pues sería algo terrible que una mujer, ansiosa por librar a su marido de una ofensa, se expusiese ella misma a una ofensa exhibiéndose sin vergüenza y siendo susceptible de recibir grandes reproches a causa de su incorregible descaro. ¿Acaso debería una mujer proferir insultos en el mercado y dar rienda suelta a un lenguaje ilícito?… Sin embargo, hoy en día, algunas mujeres han llegado a tal punto de desvergüenza que, a pesar de su condición, no sólo profieren exabruptos e insultos en medio de una multitud de hombres, sino que incluso los golpean y agreden con manos más acostumbradas a hilar y trabajar en el telar que a golpear y atacar, como si fueran rivales en el *pancratium*[2] o luchadores. Otras cosas, por supuesto, pueden ser tolerables y fácilmente aceptables, pero resulta horrible que una mujer llegue a tal grado de atrevimiento que agarre por los genitales a uno de los hombres con los que se está peleando. No ha de salir indemne con el argumento de que lo ha hecho para ayudar a su marido, sino que ha de ser acusada y ha de sufrir castigo por su excesivo descaro, de manera que si alguna vez se siente inclinada a cometer la misma ofensa, no tenga oportunidad de hacerlo; y otras mujeres que pudiesen sentirse empujadas a caer escarmienten en cabeza ajena y se moderen y contengan. (Filo, *Leyes especiales* 172-5/Yonge)

Evidentemente, las experiencias públicas eran ampliamente diversas según las costumbres locales. Algunas mujeres eran más de quedarse en casa que otras y las costumbres en cosas como el vestir también variaban, pues sabemos que en algunos lugares las mujeres llevaban velo (Petronio, *Satiricón* 14,16) y en otros la norma era que llevasen el cuerpo totalmente cubierto. En todo momento las mujeres debían tener cuidado de no traspasar los límites de la «decencia»; por ejemplo, aunque asistían a reuniones religiosas con sus maridos, Pablo les ordena que no hablen, sino que esperen a llegar a casa para preguntarles lo que deseen (1 Corintios 14.33-5). Sin embargo, al final, en los

hogares con pocos esclavos o ninguno, y estos hogares eran muchos, simplemente resultaba poco práctico mantener a las mujeres alejadas del mundo. Era necesario que saliesen a comprar al mercado, o incluso a vender, encargándose de las necesidades de la casa. Ni siquiera estaban encerradas en su propio hogar. El autor de la carta de Timoteo afirma que los predicadores entran «en las casas, engañando a mujeres infelices, llenas de pecados, movidas por toda clase de pasiones, que siempre están aprendiendo y nunca llegan al conocimiento de la verdad» (2 Timoteo 3:3-7). Evidentemente, la vida de una mujer la exponía a una serie de experiencias bastante amplia.

Fundamentalmente, la inmensa mayoría de las mujeres se dedicaba al bienestar del hogar y la familia. El ideal frecuentemente repetido de hilar lana y llevar la casa se corresponde con la norma vigente en todas las sociedades preindustriales en general. Si bien había otras opciones, a todas las chicas se les enseñaba desde la más tierna infancia que el matrimonio era junto a los hijos el futuro deseable al que debían aspirar. Cuando una mujer interiorizaba esta enseñanza, lograba una cierta estabilidad en su vida, y si se aferraba a ella le servía de guía, de ejemplo y de modelo a la hora de hacer frente a cualquier problema con el que se encontrase. A medida que maduraba, pasando de joven novia a madre y a «anciana matrona», ganando en años y experiencia, cosas valoradas por la cultura, su influencia en el hogar se iba incrementando gradualmente. A lo largo de su vida, sin embargo, las pautas legales y consuetudinarias la mantenían apartada del mundo dominado por los hombres. Como se ha dicho anteriormente, carecía de capacidad legal por lo que, salvo en raras excepciones, necesitaba un tutor

para realizar transacciones públicas como otorgar testamento, celebrar un contrato de compraventa, u otras obligaciones legales, como en el caso de Aurelia Ammonarion de Oxirrinco:

> [petición] A Gayo Valerio Firmo, prefecto de Egipto, de Aurelia Ammonarion. Te pido, mi señor, que me concedas como tutor a Aurelio Ploutammon de conformidad con la *lex Iulia et Titia* y el Decreto del Senado. Fechado en el consulado de nuestros señores Felipe Augusto por segunda vez y Felipe César. (AD 247)
>
> [respuesta] Con el fin de que… no quede desierto, nombro tutor a Ploutammon de conformidad con la *lex Iulia et Titia*. Leído. (Rowlandson, n.º 140)

Esta incapacidad legal quedaba subsanada en caso de que la mujer tuviera tres hijos (cuatro si se trataba de una liberta). Una mujer educada, Aurelia Thaisous, solicita que se le otorgue este derecho:

> … [Leyes promulgadas hace mucho], eminente prefecto, capacitan a las mujeres con tres hijos para gobernarse por sí solas y actuar sin presencia de tutor en cualquier transacción comercial, especialmente aquéllas que saben escribir [cosa irrelevante desde el punto de vista legal]. Por consiguiente, ya que también yo he sido bendecida con el feliz honor de tener hijos y dado que soy una mujer culta capaz de escribir con gran facilidad, presento ante su alteza con confianza esta solicitud con el objeto de que se me capacite sin obstáculo alguno para realizar cualquier transacción, y ruego que así lo inscriba su eminencia sin perjuicio de mis derechos en su oficina, de modo que yo obtenga su beneplácito y le muestre mi eterna gratitud. Saludos. Yo, Aurelia Thaisous, también llamada Lolliane, envío la presente instancia. Año 10, Epheiph 21.
>
> [respuesta] Su solicitud se inscribirá en mi oficina [«se archivará»]. (Rowlandson, n.º 142)

Sin embargo, la mortalidad infantil, unida al desconocimiento de los derechos legales y a la torpeza masculina, sin duda disuadían a las mujeres de esta manera de pensar.

**Matrimonio y sexo**

Incluso en los estratos más bajos de lo que he venido a

denominar gente «corriente», el arraigado deseo de tener hijos con el fin de perpetuar la familia y la necesidad de una pareja de aumentar las probabilidades de supervivencia empujaba a hombres y mujeres al matrimonio. Uno de los sueños interpretados por Artemidoro ilustra esta relación: «Si un hombre se transforma en mujer, es signo de buena suerte si se trata de un pobre…, puesto que alguien se hará cargo de él, como hace la mujer…» (*Sueños* 1.50). Que las mujeres compartían el deseo de contraer matrimonio con hombres se aprecia también en una de las preguntas planteadas en las *Predicciones de Astrampsychos*: «¿Me voy a casar y será bueno para mí?» (Rowlandson, n.º 247). Las mujeres trataban de saber qué clase de marido conseguirían. El *Carmen* 2.3-4 enumera según el nacimiento la clase de marido o maridos con los que puede acabar una mujer: no casarse, una serie de maridos, un anciano, «su abuelo o tío paterno o materno o uno que tenga relación con ella», un hombre autoritario, un soldado extranjero, un hombre conocido en su ciudad, un mujeriego. A pesar de que el objetivo era el matrimonio, la vida matrimonial podía comportar «desgracia, disipación y destrucción», y se podía solicitar el divorcio por causa de alcoholismo, falsedad y disputas. No obstante, estas posibilidades no eran óbice para que de entrada existiese el deseo de contraer matrimonio.

Algunas podían incluso ir tras un hombre no predispuesto y casarse con él:

> Un hombre soñó que iba tras él una mujer que conocía hacía mucho tiempo; ella trataba de envolverle con un manto —el que en latín se denomina *paenula*— con la costura central rasgada. Por fin, cedió de forma muy reticente. La mujer, enamorada del hombre, se casó con él contra la voluntad de éste. Después de unos cuantos años se divorció de él, cosa que auguraba el manto rasgado. (Artemidoro, *Sueños* 5.29)

La mujer podía recurrir a la magia para lograr su objetivo:

> (Obligo) a Aritokudes y a las mujeres que se dejen ver con él. Que no se case con ninguna mujer o joven doncella [que no sea yo]. (Gager, n.º 23)

> Te invoco a ti, que mueves el mundo entero, que rompes la espalda de las montañas y las haces sobresalir del agua, que haces temblar la tierra y renuevas a todos sus habitantes. Te invoco a ti, que lanzas señales al cielo, a la tierra y al mar, que hagas que Urbano, a quien Urbana dio a luz, se una en matrimonio con Domiciana, a quien Cándida dio a luz, y la ame, insomne de deseo por ella, suplicando por ella y pidiendo que vuelva a su casa y sea su esposa… (Gager, n.º 36)

Para que el matrimonio de un ciudadano romano fuese legal tenía que constar de cuatro elementos: los dos cónyuges tenían que ser libres, sin impedimentos legales que imposibilitaran el matrimonio, estar ya en la pubertad y contar con el consentimiento de las partes implicadas (el hombre, la mujer y los padres). No se exigía contar con autorización administrativa o registrar el matrimonio ante un funcionario, o siquiera que tuviese lugar una ceremonia religiosa o una celebración comunal (si bien ambas formas eran las habituales).

Una parte esencial del matrimonio era la dote; para la gente corriente el montante era a menudo muy pequeño, aunque probablemente considerable para la economía local. Por ejemplo, Jane Rowlandson presenta una serie de documentos egipcios: el n.º 252 otorga una dote para lo que parece ser la boda de una «familia de pueblo aparentemente humilde» valorada (en ropas y joyas) en 200 dracmas; el n.º 127 contiene un contrato de una dote de aproximadamente el mismo valor en joyas y vestidos; el n.º 128 asciende a 200 dracmas y una «casa y un terreno» habrán de venderse para obtener esa cantidad cuando la esposa pida recuperarlo; el

n.º 129 es de más de 240 dracmas en ropa y joyas y 120 dracmas en efectivo; en el n.º 132 la dote (informal) parece ascender a solamente 72 dracmas. Podemos compararlas con la dote de un miembro de la elite (n.º 141), que asciende a medio talento de oro en bienes, joyas por valor de 1500 dracmas, ropa valorada en 5000 dracmas y cuatro talentos y 2000 dracmas en efectivo.

Dado que la dote tenía que devolverse en caso de divorcio, proporcionaba cierta influencia sobre el marido, el cual a menudo necesitaba dichos recursos o esperaba heredarlos. Por consiguiente, resulta comprensible que la mujer fuese posesiva con la dote. Podía enfurecerse si el marido hacía mal uso de ella: «la dote de la novia ha sufrido daños y ella se mostrará furiosa con él como el fuego y el matrimonio lo padecerá» (*Carmen* 2.1). La mujer no se demoraba a la hora de reclamar (o simplemente recuperar) la dote en las disputas de divorcio. En la obra de Plauto *Aulularia*, Megadoro habla de cómo las mujeres con dote controlan y ordenan a sus maridos, y reivindica la idea de que no haya dotes para así mantener a las mujeres en su puesto (*Aulularia 475* ff).

**FIG. 3. Afecto matrimonial. Aurelio Hermia y su esposa Aurelia Filematio describen en su tumba una bella relación matrimonial: «Soy Aurelia Filematio, liberta de Lucio. En vida era llamada Aurelia Filematio, casta, modesta, ajena al repugnante comportamiento de la mayoría, fiel a mi esposo. Él fue mi compañero liberto, el mismo que ahora me ha sido arrebatado, ¡ay! En verdad fue más que un padre para mí. Me sentó en su regazo cuando tenía sólo siete años; ahora, cuarenta años después, he muerto. Triunfó entre los hombres en todos sus actos gracias a mi fiel y firme devoción». (*CIL* 101221 = *CIL* 69499 = *ILS* 7472, Roma)**

Si bien la dote podía tener cierta influencia en una relación matrimonial, la mujer estaba prácticamente siempre bajo el control de un hombre. Antes del matrimonio, bajo el de su padre; después del mismo, no está claro bajo qué autoridad estaba normalmente, la del padre o la del marido, pero lo habitual era que la mujer se trasladase a vivir a casa del marido. ¿Le preocupaba la competencia entre poderes? Artemidoro interpreta el siguiente sueño: «Un hombre soñó que su hermana era apartada de su marido por su padre, el cual la entregaba en matrimonio a otro hombre» (*Sueños* 5.43). Si eso no hubiera sido posible en la vida real, el sueño no habría tenido sentido para el intérprete. Pero ¿con qué frecuencia sucedía? Rowlandson n.º 138 presenta el caso de un padre que, basándose en la ley egipcia, reclama el derecho a recuperar a su hija, ahora casada, contra su voluntad. Las autoridades romanas, sin embargo, lo rechazan como algo demasiado duro; y nótese que al regir la ley egipcia (es decir, griega) y no la romana, la *patria potestas* (el poder absoluto del padre en el derecho romano) no se reconoce. En la demanda, la mujer afirma haber presentado documentos «que prueban que las mujeres que han alcanzado la madurez pueden regir sus propios actos y pueden permanecer o no con sus maridos según decidan; y […] no están sometidas a sus padres…». Uno de los prefectos ante los que se apeló, determinó que «la cuestión fundamental es con quién desea vivir la mujer casada». Aparentemente, la tradición marcaba que las mujeres estaban de facto bajo el control de sus maridos, no de sus padres, y que, una vez casadas, el hogar del marido pasaba a ser el suyo de manera prácticamente irrevocable.

Si bien el amor podía formar parte del matrimonio, el

amor romántico no constituía una parte esencial de dicha relación y, normalmente, ni siquiera formaba parte de ella. El amor romántico era visto con desconfianza, pues enmascaraba la verdadera naturaleza, como en la fábula de «la novia comadreja»:

> Una comadreja se enamoró perdidamente de un hombre apuesto. Afrodita, madre de todos los deseos, le concedió el deseo de convertirse en una mujer tan bella que fuese imposible para él no amarla. En el mismo instante en que el hombre elegido la vio, fue embargado por la pasión y deseó tomarla por esposa. Cuando se estaba celebrando el banquete nupcial, un ratón pasó a toda prisa por allí. La novia saltó de su lujoso sillón y empezó a perseguirlo. El banquete nupcial acabó en un tumulto. El amor les gastó una buena broma, pero se retiró vencido por la naturaleza. (Babrio 32)

La literatura gnómica también menosprecia al amor romántico por considerarlo engañoso. Es difícil saber si las apasionadas inscripciones de Pompeya representan amor romántico o conquistas masculinas; por ejemplo, «Vibio Restituto yació aquí solo anhelando a su Urbana» (*CIL* 42146); pero, si se trata del mismo Restituto, éste no sólo deseó a Urbana: «Restituto engañó a menudo a muchas chicas» (*CIL* 45251). Escribiesen los mozos lo que escribiesen en las paredes, el matrimonio era demasiado importante para dejarlo en manos de caprichos románticos; la continuidad de la familia y la propiedad estaban en juego, incluso por lo que se refiere a familias pobres, e indudablemente a la gente corriente.

Aunque la esperanza fundamental de las mujeres según los proverbios y otras muestras de la literatura popular es centrarse en la familia —y se les niega cualquier otro papel fuera de dicha unidad—, el propio matrimonio podía implicar toda una gama de experiencias tanto para el marido como para la mujer. El ideal era una vida sin conflictos, en la

que nunca se produjeran disputas; así lo atestiguan muchas lápidas, como:

> Esta lápida la coloca Gayo Antonio Vitalis para Atilia Maimina, la del espíritu más puro, una esposa incomparable, que vivió conmigo sin disputas durante 18 años, dos meses y nueve días, habiendo vivido 46 años, llevando una vida honorable y manteniendo su buen nombre, mi eterno consuelo. Adiós. (*CIL* 53496 = *ILS* 8457, Verona, Italia)

O como ésta:

> Pompulio Antiocho, su marido, coloca esta lápida para Cecilia Festiva, su queridísima y dulce esposa, trabajadora y benemérita, que vivió conmigo 21 años sin una mala palabra. (*CIL* 93215 = *ILS* 8433, Corfinio, Italia)

Un contrato matrimonial egipcio establece la obligación de monogamia por ambas partes, respeto, reparto de responsabilidades, etcétera. Idealmente, pues, había respeto, si no amor, cooperación mutua y fidelidad por ambas partes. No obstante, en realidad, el matrimonio sin conflictos no estaba asegurado: Artemidoro escribe que a un hombre que sueña con el matrimonio «se le auguran trastornos y escándalos, pues el matrimonio no puede llevarse a cabo sin desorden» (*Sueños* 2.65). El *Carmen* también lo deja claro, pues según Doroteo determinadas cartas astrales auguran cosas como que un hombre se casará con una mujer agradable, felicidad para el padre de un niño o, por el contrario, «desastres y desgracia a causa de las mujeres y angustia y pesar también por su causa». O tal vez la mujer resultará ser una puta, o un signo «indica la negatividad del matrimonio, con lo que su vida se verá envuelta en pesar y sufrimiento a causa de las mujeres…» (*Carmen* 2.1).

A pesar de la naturaleza del matrimonio, claramente dominada por el hombre, las mujeres eran parte activa del mismo y en absoluto quedaban en un segundo plano. La labor fundamental de la esposa era el mantenimiento de la

casa, incluyendo el cuidado de la comida y la ropa, y criar a los hijos. Este objetivo continúa con el cristianismo. Alrededor del 200 d. C., san Clemente señala que la mujer «está destinada a la concepción y el cuidado de la casa» (*Misceláneas (Stromata*) 4.8.58.2-60.1; Rowlandson, n.º 51). Pero una esposa tenía muchas aspiraciones que se solapaban o iban más allá de la gestión del hogar y el cuidado de los hijos. Por encima de todo, se esperaba de ella que mantuviese ciertos valores. En el *Anfitrión* de Plauto, Alcmena dice:

> Por lo que a mí respecta, no pienso en mi «dote» como se la concibe habitualmente. Para mí es la modestia, el sentido del decoro y del control de los deseos, el temor de los dioses, el amor a los padres, la armonía con los parientes, el cumplimiento de tus deseos, estar siempre dispuesta a hacer el bien a los demás y a realizar actos meritorios.
>
> SOSIA: ¡Dios santo! Si lo que dice es cierto, es la personificación de la mejor entre las mejores. (*Anfitrión* 839-43)

Es evidente que se trata de una exageración para conseguir un efecto teatral, pero el retrato es esencialmente el mismo que vemos en los epitafios de excelentes mujeres. La castidad era especialmente apreciada. Una inscripción de Roma sirve de ejemplo de las numerosas alusiones a la importancia que se concedía a la rectitud moral de la esposa:

> Tito Flavio Flaviano erige este monumento en honor de Papinia Felicitas. Que vivió veinticinco años, cinco meses y veinticinco días. Fue la esposa más virtuosa y casta entre todas las mujeres. (*CIL* 623773 = *ILS* 8441, Roma)

O esta otra del norte de África:

> Postumia Matronilla fue una esposa incomparable, una buena madre, una abuela abnegada, casta, piadosa, trabajadora, austera, eficiente, atenta, sensible, compañera de un solo hombre durante toda su vida, cuya cama fue la única que compartió, matriarca laboriosa y llena de buena fe, que vivió cincuenta y tres años, cinco meses y tres días. (*CIL* 811294 = *ILS* 8444, Zaatli, Jabal az, Túnez)

La administración de la casa viene ejemplificada también

por la inscripción de Papinia, cuya eficiencia y austeridad son destacadas entre otras virtudes; el cuidado amoroso de la familia tenía que ser siempre lo primordial en la mente de una buena esposa. Aunque probablemente algunos hombres corrientes adornaban a sus esposas para dar testimonio de su riqueza, igual que hacían los miembros de la elite, habitualmente la modestia comportaba vestir de manera apropiada. Se instaba a las mujeres a «que se arreglen decentemente, que se vistan con modestia y sencillez, que no se adornen con peinados rebuscados, con oro, joyas o vestidos lujosos […]» (1 Timoteo 2:9; véase también 1 Pedro 3:3-4). Y por último, pero sin duda no menos importante, la esposa tenía que tener buena relación con su marido. Más allá del banal «nunca nos peleamos» de la pareja conyugal ideal, la imagen de una mujer en su puesto era claramente la de sumisión al marido. Artemidoro dice que las esposas son malas cuando «ladran o muerden» (*Sueños* 2.11), es decir, cuando replican a su marido/amo. «Igualmente, [como los esclavos con sus amos], vosotras, esposas, sed sumisas con vuestros maridos…», les aconseja el autor de 1 Pedro 3:1. No obstante, el marido no tenía que aprovecharse de esta sumisión, sino que debía ser considerado con su mujer; insta a los hombres a «tratar con consideración a sus esposas, honrándolas como sexo débil […]» (1 Pedro 3:7).

La mujer no sólo ha de respetar unos valores, sino que también ha de enseñar a hacerlo a jóvenes y niñas. Las mujeres de más edad han de enseñar a las jóvenes a comportarse de manera correcta, concretamente a amar a sus maridos e hijos, ser castas, sensatas, caseras, amables y sumisas con sus esposos (véase Tito 2:4). La opinión

tradicional de la elite era que el matrimonio romano era una relación fría organizada por los adultos para sus hijos, y cuya finalidad era la procreación y la protección del patrimonio y la influencia de la familia. Dentro de él, la mujer tenía que «echarse y pensar en Roma», mientras que el hombre ejercía su virilidad sexual no sólo con ella, sino también con concubinas, prostitutas y esclavas. Esta visión nunca concordó demasiado con las expresiones relativas a una vida familiar cálida y comprometida que se encuentran en las inscripciones funerarias y fuera de las composiciones literarias de la elite, o incluso, en algunos casos, dentro de las mismas. Pero aun así, a pesar de que no tenemos acceso directo al lecho conyugal romano, podemos decir con bastante certeza que según las convenciones tanto sociales como religiosas, el propósito del sexo en el matrimonio no era tanto el disfrute como la procreación.

Sin embargo, no cabe duda de que el sexo es una parte normal de la vida conyugal de la mujer. Reflejaba el modelo cultural dominante/sumisa de la institución, pero dentro de esa costumbre existía la posibilidad, e incluso la necesidad, de que la mujer fuese una buena pareja sexual. Si la versión literaria de una canción de boda compuesta por el poeta de la elite Catulo capta la esencia real y normal de un consejo destinado a la novia, el papel de sumisión de ésta es evidente: «Novia, asegúrate de que no te niegas a hacer lo que tu marido te pida, o irá a buscarlo a otro sitio». Artemidoro confirma esta actitud en la gente corriente.

> Tener relaciones con la esposa dispuesta y sumisa (no reacia al sexo) es algo bueno a juicio de todo el mundo, puesto que la esposa representa para el que sueña el arte o la profesión que le proporciona placer o domina, ya que también controla a su mujer. El sueño augura beneficios derivados de esas cosas ya que, por un lado, el hombre obtiene placer de los actos de Afrodita, y por otro, obtiene placer al recibir beneficios. Sin embargo, si la

esposa es reacia o no se ofrece, ello es señal de lo contrario. (*Sueños* 1.78)

Resulta sencillo imaginar a las «esposas viejas» aconsejando a las novias jóvenes que hagan lo que desee el marido: «los hombres siempre son hombres»; reconocimiento del elemento psicológico del sexo en el matrimonio junto con el elemento procreativo. La crudeza del carácter explícito de la exposición a la sexualidad masculina de las féminas supuestamente castas en rituales como la lupercalia o ante la visión de los genitales masculinos al compartir con ellos los baños en el ritual de la Fortuna Viril (Ovidio, *Fasti* 133-56) recordaba que el macho era el amo y creador y la hembra el receptáculo, por lo que debía mostrarse sumisa.

Las alusiones explícitas al sexo se encontraban por doquier. En Pompeya, por ejemplo, el cartel «aquí vive la felicidad» (*hic habitat felicitas*) está escrito encima y debajo del símbolo del poder sexual y protector del macho, el falo (*CIL* 41454). Sin embargo, los hombres eran más o menos libres de satisfacer sus impulsos sexuales con esclavas y prostitutas; las mujeres no. De modo que el placer sexual «respetable» de la mujer quedaba restringido al matrimonio. Indudablemente, podía disfrutar del sexo y, de hecho, *debía* hacerlo si había de tener lugar la concepción. Médicos, desde Hipócrates a Sorano, pasando por Galeno, relacionaban el orgasmo femenino o, como mínimo, una actitud positiva ante el acto sexual, con la concepción. Por consiguiente, dentro de la función fundamental de la mujer casada —la procreación—, el disfrute del sexo no sólo estaba permitido, sino que era deseable. Evidentemente, el grado de disfrute variaba desde «cumplir de buen grado con su deber» hasta caer en el exceso sexual. La postura de san

Pablo en 1 Corintios 7:2-6 ejemplifica cómo el sexo es un «deber» para la esposa:

> El marido cumpla con sus deberes de esposo, y también la esposa. La esposa no dispone de su propio cuerpo: el marido dispone de él. Del mismo modo, el marido no dispone de su propio cuerpo: la esposa dispone de él. No os neguéis el derecho del uno al otro, sino cuando lo decidáis de común acuerdo… (Compárese con 1 Tesalonicenses 4:3-6.)

Galeno aprobaba este tipo de sexo conyugal restringido, si bien al menos potencialmente placentero, al elogiar la «restricción de la cohabitación» de los cristianos y, una vez más, entre la elite Séneca elogiaba a la esposa poco apasionada. Si hemos de creer a Lucrecio, miembro de la elite, la posición de espaldas era la preferida para el acto por ser menos apasionada:

> Cómo se recibe el placer es también de gran importancia, pues las esposas concebirán más a menudo si el acto se realiza como los animales salvajes y domésticos, porque de este modo, con los pechos hacia abajo y los genitales elevados, la semilla del varón llegará donde ha de llegar. (*Sobre la naturaleza de las cosas* 41263-7)

La «postura del misionero» era demasiado proclive a producir una pasión inútil y excesiva y a favorecer el *coitus interruptus* para evitar el embarazo:

> Los movimientos sexualmente estimulantes son absolutamente inútiles para las esposas, puesto que una mujer no concibe —e incluso lucha contra ello— si favorece con entusiasmo la penetración del hombre con el movimiento de sus caderas y hace que eyacule en su convulso seno. Pues aparta el surco de la reja del arado y evita que la semilla caiga donde debería. (*Sobre la naturaleza de las cosas* 41268-73)

En el extremo opuesto del espectro del sexo conyugal, hay una frase de Publilio Siro que vale la pena repetir: «Una esposa cumplidora aparta al hombre de las putas» (Máxima 492). Teniendo en cuenta la habilidad sexual de al menos algunas prostitutas, esto podía poner el listón bastante alto para algunas parejas.

Si bien las esposas podían disfrutar del sexo «natural», en general, un comportamiento «desviado» (cualquier actividad sexual que fuese más allá de la procreación) estaba mal visto en el lecho conyugal. Fedro, en una de sus fábulas, señala: «Entonces, utilizando el mismo material, Prometeo creó una lengua de mujer de la sustancia de sus partes privadas. Esto es lo que genera la conexión obscena de los actos de ambas» (*Fábulas* 4.15). Sin embargo, está claro que algunas parejas practicaban el sexo oral: Firmicio, en una de sus cartas astrales, señala que un determinado signo indica que el marido y la mujer «practican relaciones impuras», probablemente refiriéndose al sexo oral (*Mathesis* 6.31.38-9 ). Y Artemidoro es claramente consciente de toda la gama de actividades sexuales, ya que escribe sobre parejas casadas que en sueños realizan todo el repertorio de posiciones y actos sexuales normales y desviados, aunque sus interpretaciones se basan siempre en el principio fundamental de que la dominación es buena y la sumisión mala.

El impacto del lesbianismo en la vida de las mujeres corrientes es imposible de valorar, pero no cabe duda de que ese tipo de experiencias estaban presentes. Lucio escribe:

> Ven, época futura, legisladora de extraños placeres, crea nuevos caminos para la lujuria masculina, pero concede el mismo privilegio a las mujeres y permíteles tener relaciones entre ellas como hacen los hombres. Permíteles ceñirse astutamente instrumentos libidinosos, monstruosidades misteriosas que carecen de semilla, y que las mujeres yazgan con mujeres como lo hacen los hombres. Que el lesbianismo displicente —esa palabra que se oye raras veces y que me avergüenza el simple hecho de susurrar— campe a sus anchas, y que las alcobas de nuestras mujeres emulen a Filenis, deshonrándose con amores sáficos. (*Asuntos del corazón* 28/MacLeod)

Artemidoro aporta pruebas de que el lesbianismo era practicado por la población en general, ya que en su obra se

plantea la posibilidad de que una mujer posea a otra:

> Si una mujer penetra a otra compartirá sus secretos con la que es penetrada. Pero si no conoce a la penetrada, emprenderá tareas frívolas. Si una mujer es penetrada por otra, se divorciará de su marido o enviudará. Sin embargo, conocerá los secretos de la que está jodiendo. (*Sueños* 1.80)

Esta mención explícita al lesbianismo se compensa con otras según las cuales las relaciones homosexuales entre mujeres debían evitarse; así, por ejemplo, Pablo critica a las mujeres politeístas por «cambiar las relaciones naturales por relaciones antinaturales» (Romanos 1:26).

**Las mujeres en el hogar**

Más allá de la vida sexual inherente al matrimonio, una mujer disponía de muchas fuentes de gozo y placer. Como he señalado anteriormente, a causa de la intensa y eficaz aculturación y de la falta de patrones de conducta alternativos aceptables, la mujer no cuestionaba su papel; esta aceptación le proporcionaba gran estabilidad emocional y, una vez establecida su valía y su posición al tener hijos, se topaba con unos cuantos problemas fundamentales que su educación no la había preparado para afrontar de manera eficaz. Los traumas a causa de la falta de hijos, de la esterilidad y de la mortalidad infantil debían de ser numerosos; no obstante, el sistema de apoyo psicológico estaba preparado para tratar esos «posibles» reveses, y la mujer rara vez se encontraba sola.

La actividad más esencial del matrimonio era la dedicación de los padres a los hijos. Tan esencial era, que para los primeros cristianos la maternidad era un don especial de la mujer y su camino a la vida eterna: «La mujer alcanzará la salvación a través del alumbramiento de los hijos si conserva la fe, el amor, la virtud y la modestia» (1 Timoteo 2:15). A pesar de que, como en cualquier sociedad,

había comportamientos aberrantes, lo normal era que una madre amase a sus hijos. Una carta egipcia refleja con elocuencia sus preocupaciones e inquietudes:

> Isidora a Hermias, su señor hermano, muchos saludos. Haz lo posible por aplazar todo y venir mañana; el niño está enfermo. Ha adelgazado y hace seis días que no come. Ven; no vaya a ser que muera mientras no estás aquí. Ten claro que si muere en tu ausencia, puede que Hefestión se encuentre con que me he ahorcado… (*PSI* 3177, Oxirrinco, siglos II y III d. C./Bagnall & Cribiore)

Sin embargo, la dura realidad podía imponerse. En la época moderna, el abandono de niños es una de las cosas del mundo antiguo que nos resulta más difícil de aceptar. A pesar de que los judíos y los cristianos estaban en contra, el hábito estaba arraigado y se extendía por toda la sociedad. Con todo, es difícil imaginar que una familia tuviese calculado abandonar, quizás con riesgo de muerte, a su propio niño. Estas decisiones afectaban tal vez más a las mujeres que a los hombres. Indudablemente, el resultado era que se abandonaba más a las niñas que a los niños. Una famosa carta egipcia da testimonio de esta realidad:

> Hilarión a su hermana Alis, muchos saludos. También a mi señora Berous y a Apollonarion. Sabed que seguimos estando en Alejandría. No os preocupéis. Voy a permanecer en Alejandría. Te pido y te ruego que cuides de nuestro pequeño, y en cuanto recibamos la paga, tengo intención de enviártela. Si, entre todo lo que puede suceder, tienes un hijo y es varón, tenlo, pero si es hembra, abandónala. Le has dicho a Afrodiaias: «no me olvides», pero ¿cómo podría olvidarte? Así que te pido que no te preocupes. Año 20. Pauni 23. (Rowlandson, n.º 230)

Aquí vemos una mezcla de claro amor por un hijo («cuida de nuestro pequeño») y una férrea determinación de deshacerse del siguiente si se trata de una niña («si es hembra, abandónala»). A pesar de disponer de medios anticonceptivos y tratamientos abortivos como método de «planificación familiar», la forma más segura de quedarse

con el hijo deseado y librarse del no deseado era el abandono, así que ésta continuó siendo una opción útil a lo largo de la Antigüedad, por muy angustiosa que fuese la decisión para la madre. Incluso en caso de que se la criase, una situación familiar desesperada podía llevar a que la niña fuese vendida como prostituta para conseguir dinero para comprar comida y ropa, en lo que suponía otra dolorosa decisión.

Pasando a un aspecto más feliz de la vida de la mujer, cabe decir que ésta disponía de muchas oportunidades para hacer vida social fuera del ámbito doméstico y familiar. Todo indica que mantenía una estrecha relación con otras mujeres. Visitaba a parientes y amigas, había acontecimientos familiares que planificar y a los que asistir, y normalmente asumía la tarea de ir al mercado, ya que la mayoría de gente corriente no disponía de una esclava que se encargase de ello, así como otros quehaceres fuera de casa como ir a buscar agua a la fuente y chismorrear por el camino. Además, por supuesto, había ceremonias religiosas en las que participar, no sólo en casa, sino también en los lugares de culto del vecindario y en grandes santuarios de las proximidades —incluso un peregrinaje a algún lugar bastante lejano de vez en cuando—. Estos numerosos acontecimientos religiosos de todo tipo «sacaban a las mujeres de casa» y les ofrecían oportunidades a veces solemnes y a veces festivas de celebración. Estas muestras de vida social eran consideradas por los hombres como una oportunidad para, en el mejor de los casos, cotilleos frívolos, y en el peor, para injurias maliciosas, y a menudo daban por sentado que iban ligadas al consumo excesivo de alcohol. Los primeros textos literarios cristianos tienen mucha

tendencia a señalar y criticar esas supuestas debilidades. Mientras que el autor de Tito les dice a los ancianos que sean sensatos, serios y moderados, a las ancianas les dice que no sean difamadoras ni adictas al vino, con lo cual hace hincapié en dos debilidades «femeninas»: el cotilleo y la bebida (Tito 2:3). Las mujeres que aspiran a ocupar puestos de liderazgo como el de diaconisa deben ser «serias y no difamadoras, sino moderadas y fieles en todos los aspectos». La moderación se menciona también entre las virtudes masculinas (1 Timoteo 3-2), pero no se insinúa que la difamación provenga de los varones (1 Timoteo 3.2-4). Las viudas son señaladas como especialmente susceptibles a las debilidades sociales del sexo, el cotilleo, el entrometimiento y beber en exceso: «No admitas a las viudas de menos edad, pues cuando las asaltan deseos que no son de Cristo, quieren casarse otra vez, y por haber faltado a su primer compromiso se ponen en una situación irregular. Además, no teniendo nada que hacer, se acostumbran a andar de casa en casa; ojalá se conformaran con no hacer nada; lo peor es que hablan de más, se meten en lo que no les importa y hablan de lo que no conviene» (1 Timoteo 5:13). Esta concepción de la irresponsabilidad femenina es parte integrante de la baja opinión sobre las mujeres en general que domina la cultura masculina. Sin embargo, dejando de lado la hostilidad y la desconfianza, uno se encuentra con una imagen de mujeres relacionándose para mantener contacto unas con otras, intercambiar información y crear un entorno en el que poder tomar decisiones importantes acerca de sí mismas y de sus familias.

Mientras a los hombres les preocupaban los hábitos sociales de sus mujeres, éstas tenían una lista de inquietudes

más serias. Su principal preocupación era la salud —tanto la suya como la de sus seres queridos— y el bienestar de los miembros de la familia. Las cartas de mujeres escritas en papiros se centran en estos dos temas, junto a preocupaciones relativas a operaciones comerciales, dato que señala nuevamente el papel activo que las mujeres desempeñaban tanto fuera como dentro del hogar. No resulta sorprendente que las mujeres le diesen vueltas a los problemas de salud, especialmente a los propios. Las frecuentes menciones a la mortalidad femenina en la epigrafía y en cartas indica lo comunes que debían de ser las muertes durante el parto; históricamente ésta ha sido una de las principales causas de mortalidad femenina, por lo que dicha posibilidad debía de estar constantemente presente en la mente de la mujer, ya que la expectativa cultural de tener hijos era una constante.

Para ayudar a las mujeres embarazadas con sus preocupaciones se recurría a la interpretación de los sueños. Artemidoro muestra lo frecuentes que eran los nacimientos de niños muertos:

> Si una mujer sueña que da a luz a un pez, cuando el niño nazca vivirá por poco tiempo, ya que los peces mueren cuando se les aparta de su medio natural. (*Sueños* 2.18)

El apoyo y la ayuda de los parientes también eran fundamentales:

> Madre NN de Ptolis, Nikandros, Lysimachos y Tryphaina, saludos. Espero que estés bien y pido a los dioses por ello. Recibí tu carta en la que me informas de que has dado a luz. He rezado por ti a los dioses cada día. Ahora que has escapado [del peligro], viviré con la mayor de las alegrías. Te he enviado un frasco lleno de aceite y una… de higos secos. Por favor, vacía el frasco y devuélvemelo porque lo necesito. No dudes en llamar a la pequeña Kleopatra, para que tu hijita… (*P. Münch* 3.57/Bagnall & Cribiore)

A medida que los niños crecían, las preocupaciones sobre su seguridad y su educación eran normales y frecuentes. La carta de Isidora a su hermano citada anteriormente es muy elocuente al respecto. La siguiente carta expresa las preocupaciones de una abuela por su hija y sus nietos, así como sus quejas por la falta de ayuda:

> Eudaimonis a su hija Aline. Saludos. Antes de nada, rezo para que des a luz en buena hora y para que reciba la noticia de la llegada del bebé. Zarpaste el 29 y al día siguiente se me acabó [¿la lana?] […] tu hermana Souerous dio a luz. Teeus me escribió una carta dándote las gracias, así que sé, mi dama, que mis instrucciones serán válidas, pues ha dejado a toda su familia para ir contigo. La pequeña te envía saludos y va progresando en sus estudios. Ten por seguro que no prestaré la atención debida a Dios hasta que mi hijo regrese sano y salvo. ¿Por qué me enviaste 20 dracmas en mi difícil situación? Ya veo que estaré desnuda cuando empiece el invierno. Adiós. (*P. Brem*. 63/Bagnall & Cribiore)

Otra preocupación de la que dan testimonio las cartas es la viudedad y la situación de desamparo que conllevaba. Si la viuda era joven, tenía posibilidades, como atestigua el autor de la carta a Timoteo: «Así que aconsejo a las viudas jóvenes que se casen, que tengan hijos, que organicen sus casas […]» (1 Timoteo 5:14). Sin embargo, a juzgar por los testimonios procedentes de Egipto, la mayoría de las viudas eran maduras y pocas se casaban de nuevo (tal vez el riesgo al dar a luz era demasiado grande, o quizás los hombres buscaban mujeres más jóvenes y despreciaban a las viudas); cuando en la historia de Cupido y Psique contenida en *El asno de oro* de Apuleyo, Venus reprende a Cupido por faltarle al respeto, le dice que la está tratando con el desprecio reservado a las viudas (5.30). Fuesen cuales fuesen las razones concretas, el no volverse a casar era, al parecer, un fenómeno muy extendido. El desamparo de las viudas era algo ampliamente admitido, y su posición era a menudo precaria; por lo general, la viudedad no era algo deseable. No obstante, a

pesar de que a las viudas se las consideraba universalmente desfavorecidas y necesitadas de ayuda y protección y se pensaba que era fácil aprovecharse de ellas, algunas, como mínimo, se desenvolvían bien en su nuevo estado. Artemidoro hace la siguiente interpretación de un sueño: «[…] la segunda mujer perderá a su marido y se ocupará sola de su casa, siendo, de hecho, mujer y marido a la vez». Esto indica que, durante la viudedad, a algunas mujeres les iba bien sin un hombre en casa.

La seguridad de los seres queridos que se encontraban de viaje también era un motivo de preocupación:

> Eutychis a Amertrion, su madre. Muchos saludos. Antes de nada, rezo a Dios para que te encuentres bien. Quiero que sepas que llegué al Tyrannion el 30 de tybi y no encontré forma de llegar hasta donde estás, porque los camelleros se negaron a llegar a Oxirrinco. Y no sólo eso, sino que fui a Antinoópolis para tomar un barco y no encontré ninguno, así que ahora me planteo traer mi equipaje a Antinoópolis y permanecer aquí hasta que encuentre un barco y pueda zarpar […]. Saluda de mi parte a todos en casa y a nuestros amigos; nos veremos pronto. Rezo por tu salud. (*P. Oxy.* 14 1773/Bagnall & Cribiore)

Indudablemente, estas cartas revelan que las mujeres viajaban hasta extremos sorprendentes, ya fuese para visitar a la familia (especialmente para ayudar en el parto), por negocios o para hacerse cargo de tierras en el extranjero. No se lo pensaban a la hora de ponerse en camino (o en el río, como podía ser el caso). En otras partes aparecen también mujeres que se desplazan, como Prisca/Priscila (Hechos 18: 1-3); ella y su marido eran de Ponto, habían vivido en Roma y estaban en Corinto cuando Pablo se quedó en su casa. Sin embargo, viajar siempre comportaba preocupaciones, así que no resulta sorprendente que un gran número de sueños interpretados por Artemidoro hicieran referencia a la posibilidad de que sucediesen cosas buenas o no tan buenas

durante un viaje.

Los hogares egipcios estaban compuestos en gran medida por familias extensas y múltiples; adopto este modelo como el normal en el área geográfica que nos ocupa ya que, en general, se asemeja mucho a lo que se espera de una cultura preindustrial y, concretamente, a lo que nos encontramos a lo largo del Mediterráneo en los tiempos premodernos. Documentos egipcios muestran que alrededor del 60% de los hogares estaban compuestos por familias extensas y múltiples, con un 35% de familias conyugales (nucleares) y tan sólo un 5% de gente que vivía sola sin familia. En este entorno, con un amplio número de personas compartiendo un espacio a menudo reducido, no es de extrañar que los papiros estén repletos de dramas familiares. Los niños eran especialmente propensos a inspirar preocupaciones. En esta carta incompleta, por ejemplo, una madre escribe a su propia madre acerca de una hija que la apena:

> Heliodora a mi madre, muchos saludos. Me encuentro llena de amargura hacia ti porque ni siquiera me consideras merecedora de recibir noticias tuyas por carta. Desde que me separé de ti, mi hija me ha causado grandes pesares. Provocó la ira del dueño de la casa y de sus vecinos y luego se enfadó con él. Me despojó de todo y se apropió de mis joyas de oro y de mis pendientes y me dio una túnica [raída] para […] Pide a Dios que tenga compasión de mí. Haz lo posible por que venga mi hermano. Me voy a Senepta con Hermous. No me envíes […]: con lo que tengo me basta. Saluda a todos mis hermanos y a la gente que te quiere. Rezo por tu salud. (*SB* 16 12326/Bagnall & Cribiore)

En el seno de la familia proliferaban las tensiones. Los conflictos intergeneracionales salían frecuentemente a la palestra. Aquí, una madre sermonea a su hijo sobre cómo la esposa de éste, su nuera, es la causa de los problemas, y cómo le tiene a él comiendo de su mano:

> A Kopres [de su madre]. Saludos. Conozco tu genio vivo, pero tu mujer te enciende cuando te dice a cada momento que no te doy nada. Cuando viniste te di unas pocas monedas porque había recibido grano, pero este mes no he encontrado [nada] que darte. No te escondo nada porque confío en ti plenamente. De hecho, tu mujer dice que «ella no confía en ti» […] nadie puede amarte porque ella te modela a su antojo […]. (*SB* 36264/Bagnall & Cribiore)

Se esperaba que una esposa tolerase defectos de su marido que en la época moderna serían considerados bastante graves (p. ej., abusar del alcohol, apostar o ser un mujeriego), a pesar del hecho de que «objetivamente» tales conductas podían poner fácilmente en peligro la propiedad y el bienestar de los hijos de la familia. Una buena esposa se limitaba a ignorar los devaneos del marido con esclavas y prostitutas; acudir a ellas podía incluso ser beneficioso si a ella le desagradaba él o querían tener menos hijos. Solamente se preocupaba cuando se trataba de auténtico adulterio o concubinato explícito, los cuales amenazaban su posición y la de sus hijos. Sin embargo, la negligencia del marido iba a menudo más allá de los deslices sexuales. La violencia y los abusos eran muy habituales. Las relaciones abusivas en la familia y el matrimonio que rodearon la vida de Mónica, madre de san Agustín, son un buen ejemplo de ello. Su vida, tal como se describe en las *Confesiones*, presenta el maltrato a la mujer como un hecho omnipresente en la ciudad de Tagaste. Su experiencia con su marido, Patricio, se repite una y otra vez en los hogares de otras mujeres de la ciudad, la mayoría de las cuales presentan moratones producto de sus encontronazos con sus maridos. La familia de Agustín pertenece a la elite local (su padre, Patricio, es consejero), así que la experiencia de Mónica no es la de una mujer corriente. No obstante, no hay razón para suponer que la actitud masculina ante el abuso a la esposa en

el matrimonio fuese diferente entre la gente corriente y los pobres. Nótense las amenazas de violencia y las palabras gruesas que profiere Trimalción a su mujer en el *Satiricón* de Petronio (74-5):

> Entonces por primera vez (pero no última), los buenos tiempos pasaron a ser tiempos convulsos. Pues cuando un muchacho guapo entró a formar parte del servicio, Trimalción lo agarró y empezó a besarlo largamente. Así que Fortunata [la esposa de Trimalción], con el fin de reivindicar sus derechos ante la ley, empezó a insultar a Trimalción, llamándole sucio y desgraciado y acusándole de no poder controlar sus impulsos lujuriosos. El insulto final que le lanzó fue «¡perro!». Trimalción se sintió ofendido por los insultos y arrojó una taza a la cara de Fortunata. Ella gritó como si hubiera perdido un ojo, tapándose la cara con manos temblorosas. Escintila también se alarmó. Estrechó a su aterrorizada amiga contra su pecho para protegerla.

Ésta es una muestra de lo vulgar que era en el fondo Trimalción a pesar de su riqueza. De este modo se pensaba, al menos Petronio, que se comportaban quienes no pertenecían a la elite. También en *El asno de oro*, un marido enfurecido cuando le ponen los cuernos habría ejercido la violencia contra su mujer si un amigo no hubiera convencido a ésta de que se marchase hasta que la ira del marido se calmase, táctica que habría merecido la aprobación de Mónica, si bien las palizas en sí mismas entraban dentro de lo aceptable, como muestra una de las interpretaciones de sueños de Artemidoro: «Golpear a alguien es auspicioso, siempre que tengas autoridad sobre esa persona, excepto en el caso de que se trate de la esposa, pues si es a ella a quien se golpea significa que está cometiendo adulterio» (*Sueños* 2.48).

Una carta escrita en un papiro retrata muy claramente a un marido maltratador:

> A Protarco. De Tryphaine, hija de Dioskourides. Asklepiades, con quien estoy casada, convenció a mis padres, a pesar de que yo, Tryphaine,

no estaba dispuesta, de hacerse cargo de mí y… [Asklepiades] contrajo matrimonio. [¿recibiendo?] también en mi nombre, un pago inicial en concepto de dote consistente en ropa por valor de 40 dracmas y 20 dracmas en monedas de plata. Sin embargo, mi acusador, Asklepiades, echó a perder el matrimonio sin motivo, dilapidó los bienes anteriormente mencionados, abusó de mí y me insultó, poniéndome la mano encima, me utilizó como si fuera su esclava […]. (Rowlandson, n.º 257)

Los malos tratos están incluso documentados en un par de lápidas. En una se explica que una tal Julia Maiana fue asesinada durante una discusión doméstica:

Julia Maiana, una mujer honorable, fue asesinada a manos del más cruel de los maridos. Vivió casada con ese hombre durante 28 años y tuvieron dos hijos; un niño de diecinueve años y una niña de dieciocho. ¡Oh, Fidelidad personificada! ¡Oh, Deber! Julio Mayor, su hermano, erige esta lápida para su dulce hermana, junto a Ingenuino Januario, su hermano. (*CIL* 13 2182 = *ILS* 8512, Lyon, Francia)

Y como puede verse en el siguiente ejemplo, una familia erigió un monumento a una esposa de dieciséis años, quien, según se dice, había sido asesinada por su marido Orfeo, el cual la arrojó al río Tíber:

Restuto Picenesis y Prima Restuta erigieron esta lápida para Prima Florentia, su amada, amada hija, arrojada al río Tiber por su marido Orfeo. El hombre llamado Diciembre erigió esta lápida para ella, que vivió sólo 16 años. (*IPOstie-A*, 00210 = *ISIS* 00321)

Las mujeres tenían también motivos para temer la violencia en otros aspectos de su vida. Una carta de Egipto habla de un patrón que golpea a la mujer de un empleado:

Estaba haciendo cuentas con Bentetis, hijo de Bentetis, pastor de Oxirrinco en la misma zona, y no me quería pagar, sino engañarme. Se comportó de manera insultante conmigo y con mi mujer Tanouris, hija de Heronas, en la mencionada zona de Areos Kome. Además, propinó fuertes golpes a mi esposa implacablemente por todo el cuerpo a pesar de que estaba embarazada, con lo que dio a luz un feto muerto y ella misma se encuentra en cama en peligro de muerte. (Rowlandson, n.º 229)

Asimismo, las mujeres podían correr peligro a causa de sus conciudadanos:

De Hippalos, hijo de Archis, agricultor del pueblo de Euhemeria, de la división de Themistos. El 6 de tybi, mientras mi esposa Aplounous y su madre Thermis se estaban bañando, Eudaimonis, hija de Protarchos, Etthytais, hija de Pees, Deios, hijo de Ammonios, y Heraklous, las atacaron en los baños de la ciudad, propinando a mi esposa Aplounous y a su madre muchos golpes por todo el cuerpo, a resultas de lo cual se encuentra en cama, y en la refriega perdió un pendiente de oro que pesaba tres cuartas, una pulsera de metal sin repujar que pesaba 16 dracmas, un cuenco de bronce de 12 dracmas; y su madre, Thermis, perdió un pendiente de oro que pesaba dos cuartas y media, y… [el texto está incompleto]. (Rowlandson, n.º 254)

La mujer utilizaba las armas de la razón, el autocontrol y la compostura frente a los berrinches y abusos del marido. Mónica, madre de san Agustín, nos presenta otra forma de lidiar con los maridos maltratadores: la manipulación. El lenguaje de la esclavitud se emplea a menudo para describir la relación entre marido y mujer y, en una relación hostil, las estrategias empleadas por un esclavo para evitar los golpes podían servir también a las mujeres: «La mujer recta lleva su casa atendiendo a los deseos de su marido», dice Publilio Siro (Máxima 108). Se les aconsejaba que practicasen la *blanditiae* (engatusamiento) desde temprana edad y otros medios parecidos para tratar con los hombres de su vida.

Como último recurso existía la posibilidad del divorcio. En ocasiones estaba motivado por circunstancias negativas del matrimonio tales como la infidelidad o el maltrato, pero en otras aparentemente tenía lugar por mutuo acuerdo, como muestra la siguiente carta de Egipto:

A Promachos de Zois, hija de Heráclides junto a su tutor legal, su hermano Ireneo, hijo de Heráclides, y también de parte de Antípater, hijo de Zeus: Zois y Antípater acuerdan separarse quedando nulos y sin contenido los acuerdos matrimoniales… Zois ha recibido personalmente de Antípater los bienes del hogar que tenían en común y que él había recibido como dote; a saber: ropas por valor de 120 dracmas y un par de pendientes de oro. A partir de este momento, el contrato de matrimonio carece por completo de validez… y a partir de este momento, Zois podrá

casarse legalmente con cualquier otro hombre y Antípater podrá casarse legalmente con cualquier mujer, quedando ambos libres de cualquier cortapisa legal. (*BGU* 41103)

Por último, de resultas de una crisis matrimonial o simplemente de un giro del destino, las mujeres eran perfectamente capaces de tomar las riendas, abandonar a su marido y unirse a otro hombre, fuese cual fuese la situación «legal»:

A Claudio Aleandros, centurión, de NN, hijo de Panetbeous, granjero del pueblo de Teadelfia. La mujer con la que convivía [y con la cual] he tenido un hijo, estando insatisfecha de su matrimonio conmigo, [aprovechó una oportuna ausencia por mi parte] y abandonó la casa… Sucedió hace meses, sin que tuviese lugar el así llamado [¿divorcio?], llevándose sus propios bienes y muchos de los míos, entre los cuales había un manto blanco de tela basta y un cojín de Oxirrinco y un *dilassion* a rayas (una prenda), material para dos *quitones*[3], y otros aperos de labranza. Y a pesar de que le he enviado muchas cartas tratando de recuperar mis cosas, no ha respondido ni las ha devuelto, y aun así sigo proporcionándole el montante necesario para el mantenimiento de nuestro hijo. Además, al enterarme de que un tal Neilos, hijo de Siros, del mismo pueblo, la ha tomado ilegalmente como esposa, presento [esta demanda] ante ti con el fin de que se me conceda una compensación legal, se me devuelvan mis cosas y se me preste ayuda. Adiós. (Rowlandson, n.º 137)

## Las mujeres en la economía

Lo más sorprendente del papel económico desempeñado por las mujeres romanas de todas clases y con todo tipo de ingresos es que hacían funcionar los hogares. Sus tareas abarcaban desde ocupaciones mundanas hasta, en ocasiones, complicados tratos comerciales. Hierocles, filósofo del siglo II d. C., describe un hogar campesino. Las mujeres trabajan la lana, cocinan, hacen pan, encienden el fuego, extraen agua, hacen las camas y realizan tareas alrededor de la casa que requieren fuerza física: moler maíz, amasar, buscar leña y cortarla, mover grandes contenedores y sacudir colchas. También ayudan en las tareas del campo y con la cosecha

cuando es necesario. Esta imagen concuerda muy bien con una descripción parecida de la vida en Galilea. Entre los trabajos mencionados se incluye hornear pan y venderlo en el mercado, llevar una tienda, colaborar en las tareas agrícolas —especialmente en la época de la cosecha—, vender los productos elaborados en casa, así como llevarlos al mercado para su venta, y trabajar como nodrizas. La Mishná proporciona una lista (ordenada) de las tareas de una mujer en el hogar: moler maíz, hornear pan y lavar, preparar la comida y amamantar a los hijos, hacer la cama del marido y trabajar la lana; sin embargo, nótese que debía de realizar otras tareas que no se mencionan (p. ej., barrer, limpiar, ocuparse de las lámparas y el fuego, comprar provisiones en el mercado y llevar las cuentas de casa). Por cada esclavo que entraba en casa se podía suprimir una de las tareas enumeradas, aunque Gamaliel creía que trabajar la lana era algo que debía hacerse de todas formas para evitar caer en la vagancia.

El epitafio de Claudia, frecuentemente citado, se hace eco de este sentimiento; ella organizaba la casa y trabajaba la lana:

> Visitante, tengo que decirte una cosita: detente y lee. Ésta es una tumba común de una mujer poco común. Sus padres le pusieron de nombre Claudia. Amó a su marido con toda su alma. Dio a luz a dos hijos; a uno lo dejó sobre la tierra y al otro bajo ella. Su conversación era encantadora, sus andares elegantes. Organizaba la casa. Tejía la lana. He dicho. Sigue tu camino. (*CIL* 615346 = *ILS* 8403, Roma)

Tejer se consideraba una cosa tan intrínsecamente propia de una esposa que «si una mujer soñaba que acababa de tejer, moría al día siguiente, ya que entonces no tenía trabajo y por tanto no tenía motivos para vivir» (Artemidoro, *Sueños* 4.40). Preparar la comida también era

algo esencial, al igual que tener hijos y cuidarlos. La necesidad de tener muchos hijos para compensar la alta tasa de mortalidad infantil implicaba que las mujeres tenían totalmente asumido su rol social de productoras de hijos desde la edad típica de la primera menstruación, catorce años, hasta que la fertilidad decaía hacia los treinta años y desaparecía mediados los cuarenta.

A pesar de que su trabajo en el hogar era una parte fundamental en la vida de la mayoría de las mujeres, éstas no aparecen nunca realizando las tareas propias de la organización de la casa en los monumentos funerarios, cosa curiosa, ya que las tareas refinadas del hogar —trabajar la lana y otras actividades— son mencionadas a menudo en los epitafios. Por ejemplo, Amymone, que murió en Roma, es ensalzada por su marido por su incomparable bondad y belleza, por tejer la lana, por ser consciente de sus deberes, fiel, austera, casta y casera; sin embargo, su imagen en la lápida no plasma sus labores reales (*CIL* 611602 = *ILS* 8402). Por alguna razón se dudaba a la hora de mostrar a las mujeres enfrascadas en tareas por otra parte tan valoradas por la cultura general.

La importancia de tejer la lana iba más allá del ámbito del hogar. Además de proporcionar el material para elaborar la ropa, una mujer podía producir un excedente que podía venderse. Este «trabajo en casa» era fundamental para la subsistencia de las familias pobres, como ilustra la siguiente historia de Apuleyo:

> Un hombre indigente, sumido en la apremiante pobreza, lograba sobrevivir realizando trabajos de construcción por unos cuantos ases al día. Tenía una esposa que era igual de pobre, pero tristemente famosa por su insaciable lujuria. [El amante de la esposa la visita mientras el marido está fuera; el marido regresa inesperadamente y la mujer le desafía con descaro]

> […] «Mírate, actuando como si no tuvieras nada que hacer, andando tranquilamente por ahí con las manos en los bolsillos, sin ir a trabajar como haces habitualmente para ayudarnos a salir adelante y traer un poco de pan a la mesa. Y aquí estoy yo, pobre desdichada, trabajando como una esclava día y noche tejiendo lana para que al menos podamos tener una lámpara con la que alumbrar nuestra mísera casucha». (*El asno de oro* 9.5)

No obstante, las mujeres corrientes también tejían. Juan Crisóstomo señala que una mujer debía tejer la tela en casa, pero que, si no lo hacía, podía comprarla a otras mujeres; las mujeres vendían las telas ellas mismas en los mercados (*Contra los hombres que cohabitan con vírgenes* 9, *PG* 47 507). Muchos contratos y documentos egipcios ilustran el hecho de que las mujeres se dedicaban a tejer tanto de forma casera como en un entorno más profesional. Las mujeres podían incluso poseer y dirigir establecimientos textiles (Rowlandson, n.º 205). El hecho de que las mujeres trabajaran a destajo en el telar para ganar un mísero salario gozaba de gran tradición; incluso Homero lo utiliza para hacer un símil: «[…] Como una honrada obrera coge un peso y lana y los pone en los platillos de una balanza, equilibrándolos hasta que quedan iguales, para llevar a sus hijos el miserable salario» (*Ilíada* 12.433-5). En Egipto, toda una familia se dedicaba a ese oficio:

> Apolofanes y Demetrios, hermanos y artesanos de la confección de ropa de mujer, a Zenón. Saludos. Si así lo desea y lo necesita, estamos dispuestos a atenderle. Al enterarnos de la buena reputación de la ciudad y de que vos, su dirigente, sois una persona buena y justa, hemos decidido trasladarnos a Filadelfia, nosotros, nuestra madre y esposas. Acogednos como empleados, por favor […]. (Rowlandson, n.º 201)

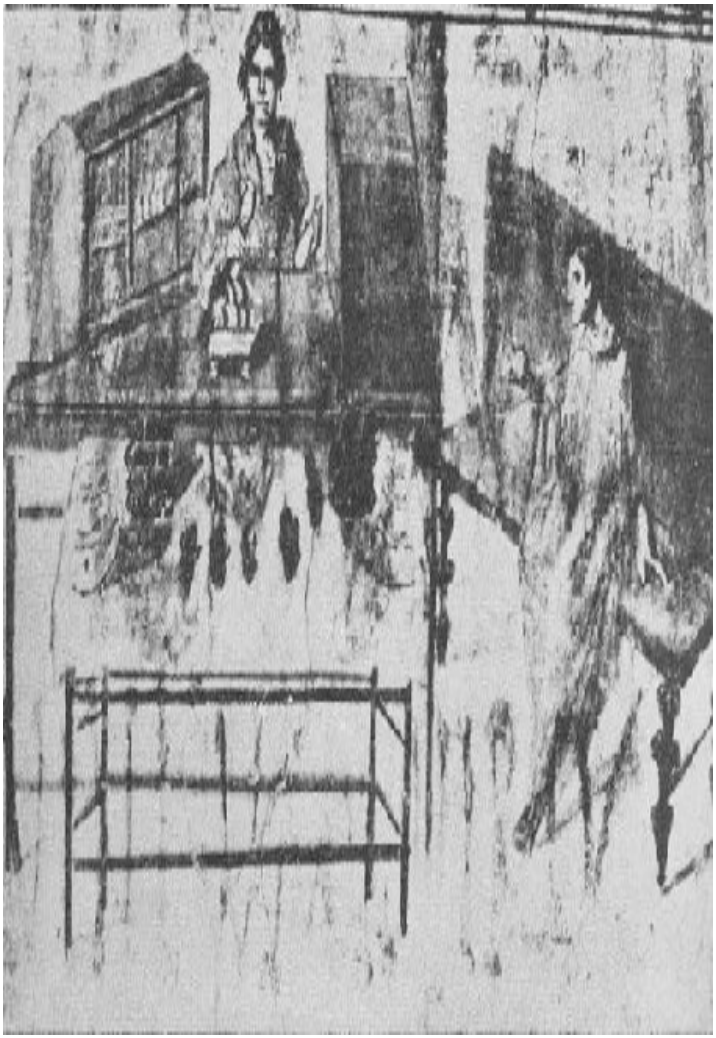


**FIG. 4. Mujeres trabajando. Una comerciante ayuda a una clienta en la compra de unas zapatillas en la tienda de productos de fieltro de Verecundo. Probablemente se trata de su esposa, que le ayuda en el negocio.**

Así que, además de realizar tareas artesanales en casa, las mujeres también trabajaban fuera del hogar. Es imposible saber cuántas lo hacían, pero las inscripciones al respecto son bastante comunes. El estudio sobre ocupación de Susan Treggiari muestra que las menciones a la ocupación de los hombres son seis veces más numerosas que en el caso de las mujeres; nos indica, además, que la lápida de una mujer solamente menciona su ocupación una vez de cada cien.

En el libro de los sueños de Artemidoro y en los manuales de astrología, la ocupación de las mujeres también se menciona con mucha menos frecuencia que la de los hombres, aunque se hace referencia a trabajos como el de actriz, comadrona, sacerdotisa, limpiadora y prostituta. No es difícil entender por qué. El trabajo no era considerado una parte integrante de la identidad de la mujer, así que no se tenía tan en cuenta como el matrimonio, la familia y los hijos. Treggiari señala: «Las mujeres parecen centrarse en trabajos "de servicio" (restauración, prostitución), comercio, especialmente de comestibles, sirviendo en tiendas, determinados trabajos de artesanía, en especial la confección de tela y ropa, trabajos "complicados" como la elaboración de pan de oro o peluquería, y ciertos oficios relacionados con el lujo, como la perfumería. Esto parece ser un fiel reflejo de al menos parte de la realidad». Como se ha señalado anteriormente, estima que sólo el 1% de los epitafios de mujeres mencionan su ocupación; de hecho, esta cifra está en consonancia con los datos del Brasil anterior a la industrialización, donde, a mediados del siglo XIX, documentos notariales muestran que sólo alrededor del 3% de las mujeres desempeñaba un trabajo fuera de casa.

Las investigaciones realizadas por Natalie Kampen sobre

imágenes de mujeres trabajando determinan que a diferencia de los retratos realistas de hombres en el trabajo, a las mujeres se las representa siempre en un contexto alegórico o mitológico, es decir, no como auténticas artesanas. Como apunta Treggiari, las inscripciones demuestran que había artesanas, y los textos corroboran que las mujeres realizaban «trabajos de producción» —por ejemplo, en una carta egipcia una mujer afirma «trabajar con sus manos» (Rowlandson, n.º 130)—, simplemente sucede que no son representadas de ese modo por la imaginería común. Tampoco existen imágenes de mujeres trabajando en el campo o dirigiendo grandes negocios. Kampen sugiere que esto se debe a que trabajar no se ajustaba a la mitología de las mujeres como personas hogareñas y organizadoras, y especula incluso con que trabajar fuera de casa rebajaba su posición social. De ser así, resulta evidente que la imagen hogareña de las mujeres se extendió también a la clase artesanal.

**FIG. 5. Mujeres trabajando en una tienda. Dos mujeres atienden a los clientes que compran frutas y verduras.**

Una diferencia interesante es que las mujeres son representadas de manera realista como comerciantes. ¿Por qué? Kampen insinúa que la naturaleza externa de la venta (a diferencia, por ejemplo, de la venta de tela, que podía confundirse con el trabajo realizado en casa) hacía que hombres y mujeres pudiesen ser representados por la misma clase de iconografía. Sin embargo, la relativamente escasa imaginería, así como las pocas menciones en las inscripciones, se deben probablemente a la naturaleza complementaria de esta clase de trabajo; es decir, a juzgar por la comparación con material procedente de otras culturas preindustriales, el trabajo de la mujer fuera de casa no constituía la principal fuente de ingresos, si bien determinadas situaciones especiales tales como la muerte del marido podían cambiar ese hecho en casos concretos.

**FIG. 6. Colaborando en el trabajo. La mujer lleva la contabilidad y el marido corta la carne. Una carnicería en Roma.**

Los datos del censo de Egipto corroboran lo anterior; en ninguna de las declaraciones hay una sola mujer que mencione una ocupación. Seguramente esto no significa que las mujeres no trabajasen, puesto que hay numerosas pruebas que muestran que sí lo hacían, sino sólo que no se trataba de una actividad separada que valiese la pena inscribir. Los contratos de aprendizaje de Egipto eran también en su mayoría para chicos; a pesar de que figuran chicos y chicas esclavos, no aparecen mujeres libres que puedan identificarse como tales. Por tanto, probablemente el objetivo de las familias de esas chicas no era que fuesen trabajadoras potenciales; más bien, las familias (más ricas) conservaban el ideal de que sus hijas se casasen y permaneciesen en casa, mientras que otras familias (más pobres) asumían que las chicas al casarse ayudarían de alguna forma a sus maridos en el trabajo siempre que fuera posible, pero sin un aprendizaje formal. De hecho, Treggiari señala también que cuando se menciona a una mujer en una inscripción, normalmente se hace conjuntamente con un hombre, en la mayoría de casos presumiblemente su marido. Según su interpretación, esto significa que trabajaban juntos. Una inscripción del norte de África muestra con claridad lo importante que podía ser una mujer como «ayudante» en el negocio de un hombre:

> Aquí yace Urbanila, mi esposa, una mujer de gran modestia. En Roma fue mi compañera y socia en mis tratos comerciales, respaldados por su austeridad. Cuando todo iba bien, regresó conmigo a mi tierra natal. ¡Ah! Cartago me arrebató a mi desdichada compañera. No es posible vivir sin una esposa así. Organizaba mi casa y me daba sabios consejos. Fue apartada de la luz y lamentablemente yace en silencio bajo el mármol. Yo, Lucio, tu esposo, te he cubierto de mármol. El destino me entregó a esta mujer el día que nacimos. (*CIL* 8152, Sommet el Amra, Túnez)

Una asociación como ésta es también la representada por la pareja de mercaderes Aquila y Priscila, comerciantes de

tiendas de campaña en Roma y Corinto, en los Hechos de los Apóstoles 18:1. Existen pruebas procedentes de Egipto que testifican que las mujeres no eran únicamente ayudantes, sino también dueñas de empresas. Cartas y documentos de papiros muestran a mujeres corrientes (así como pertenecientes a la elite) que son propietarias y comercian con tierras agrícolas (Rowlandson, n.º 180), que realizan trabajos asalariados (Rowlandson, n.º 130), que son propietarias de negocios y prestamistas (Rowlandson, n.º 1824, 190) y que arriendan y compran camellos (Rowlandson, n.º 186-7, 192); en definitiva, que se dedican a gran variedad de actividades económicas asociadas a los hombres. El dossier de Tasoucharion del siglo II d. C. muestra a una mujer plenamente involucrada en los detalles de transacciones comerciales. No hay indicación alguna de su posición, pero la modesta entidad de los negocios correspondería a una mujer corriente. El libro de los sueños de Artemidoro se refiere también a mujeres que realizan negocios: se cita a una mujer «que pone algo en venta» y que «firmará un contrato» (2.66) y se menciona de pasada a una mujer que firma un contrato de compraventa como si ello fuera algo habitual (4.30).

Por si pudiera pensarse que Egipto constituye un caso atípico, las inscripciones de Pompeya ratifican nuevamente estos datos y nos recuerdan que el material procedente de Egipto puede aplicarse en sentido amplio. Una mujer llamada Faustila es prestamista y acepta que le dejen joyas como prenda:

> 15 de julio. Pendiente entregado a Faustila como garantía. Por el préstamo de dos denarios [= 32 ases] cargó un interés de un bronce a partir de la suma de 30 [¿32?] [ases]. (*CIL* 48203)

La misma Faustila u otra distinta también realizó un

préstamo, aparentemente en un bar, pues esto es lo que aparece escrito en la pared:

> Noviembre. De Faustila, 8 ases de interés por 15 denarios. (*CIL* 44528)

Otras actividades parecen más propias de las mujeres. La partería es por definición femenina. Podía haber médicos hombres y mujeres, pero para la gente corriente la persona experta a la que había que llamar en un parto era la comadrona. En Egipto existen muchos contratos de amas de cría. La mayoría de los contratos son de alquiler para amamantar a expósitos; existen pocos indicios de que fuesen contratadas para amamantar a hijos de personas libres; sin embargo, cuando éstas son las clientas, a las amas de cría se les paga más (Rowlandson, n.º 231). La asistencia doméstica, cuando no es proporcionada por esclavos, también es en su mayoría femenina. La costumbre de ofrecer los servicios de una mujer, a menudo una hija, a cambio de un préstamo monetario, está ampliamente documentada en Egipto, si bien no está claro hasta qué punto se trataba de una práctica extendida por todo el Imperio.

En la escena pública, las mujeres participaban activamente en negocios «masculinos», como hemos visto, pero tradicionalmente estaban limitadas a ocupaciones menos prestigiosas. Hablando de la escena en sentido literal, algunas mujeres se dedicaban a la interpretación y a actuar en otros espectáculos. Este contrato egipcio de una bailarina y tocadora de castañuelas así lo ilustra:

> Sosos, hijo de Sosos, siracusano nacido en Egipto, se ofrece a Olimpia […] de Attika [¿Atenas?], bailarina, que actúa con Zopyros, hijo de Marikkos [?], galo nacido en Egipto, como tutor, para trabajar con ella como flautista durante doce meses a partir del mes de Hiperberetaios del

año 16, por un salario mensual de 45 dracmas de bronce. Sosos ha recibido de Olimpia un anticipo de 50 dracmas de bronce. No podrá faltar a ningún festival ni a ningún otro compromiso en el que Olimpia esté presente y no prestará servicios a nadie más sin autorización de Olimpia. El guarda de este contrato es Olímpico, hijo e Heródoto, Kleopatreus […]. (Rowlandson, n.º 215)

Ese oficio, como el de posadera o el de camarera, se transformaba fácilmente en la principal ocupación de las mujeres fuera del hogar: la prostitución. Trataré sobre ello más adelante.

Algunas mujeres estaban especializadas en la adivinación, en otras formas de consejo (las «mujeres sabias») y en la magia. Plinio el Viejo atribuye a la gente corriente —lo que para nosotros es el pueblo llano— una firme creencia en el poder de las mujeres y en sus hierbas y pociones; consideraba que el conocimiento de hechizos y hierbas mágicas era una especialidad propia de las mujeres (*Historia natural* 25.5.10). A menudo se recurría a la magia para solucionar problemas, y los amantes acudían frecuentemente a «viejas brujas» para hablar de sus problemas amorosos (véase *Vida de Apolonio*, de Filóstrato, por ejemplo). No obstante, su pericia iba mucho más allá de los consejos a quienes estaban perdidamente enamorados, como refleja nuevamente Filóstrato cuando relata la conversación del personaje religioso Apolonio de Tiana con un crítico egipcio:

> […] hay ciertas mujeres ancianas que, con cedazos en las manos, van a ver a los pastores, y a veces a los rebaños de vacas, fingiendo sanar el ganado cuando está enfermo por medio de lo que llaman adivinación, y piden que se las llame mujeres sabias, más sabias sin duda que las que son verdaderas profetas. (*Vida de Apolonio* 6.11, y 3.43/Cornybeare)

Lucio, el protagonista de *El asno de oro*, entra en conflicto con una de estas expertas adivinas, aunque, de

hecho, se trata de una mujer perteneciente a la elite, no de una mujer corriente. Curiosamente, las hechiceras son retratadas frecuentemente también como proxenetas (una mezcla de dos profesiones femeninas diferentes). La relación está en la presunta utilización de filtros de amor por parte de las prostitutas para conseguir y conservar clientes.

Aunque presumiblemente las mujeres sabias y las prostitutas no se asociaban, existen pruebas de que otras mujeres que trabajaban fuera de casa sí lo hacían. Este entorno les habría ofrecido la oportunidad de relacionarse con otras mujeres y con hombres. Probablemente rara vez se les permitía entrar a formar parte de gremios comerciales, pero sin duda formaban parte de asociaciones funerarias y en ocasiones las dirigían. Tenemos constancia de la existencia de un grupo exclusivamente femenino: la «reunión de mujeres» de Lanuvio, en Italia (*CIL* 14 2120); sin embargo, probablemente se trataba de una asociación funeraria o religiosa de acceso restringido. Aparte de ésta, hay numerosas pruebas de la presencia de mujeres (junto con hombres, es decir, de grupos mixtos) en asociaciones religiosas. Entre los miembros habituales imperaba la igualdad, si bien existía una jerarquía vertical dominada por los dirigentes y, en la cúspide, los fundadores o patrones. Así que ricos y pobres, amos y esclavos, hombres y mujeres, libres y libertos, podían estar juntos; ejemplo de ello son los miembros de la asociación religiosa de adoradores de Zeus de Filadelfia, entre los que había hombres y mujeres y libres y esclavos. Antes de que los hombres llegasen a dominar las primeras comunidades cristianas, las mujeres podían desempeñar ciertos papeles importantes, como el de maestra u otros; por ejemplo, Jezabel fue una influyente maestra y

profeta, supuestamente de la inmoralidad, en la iglesia de Tiatira (Apocalipsis 2:19-23). Estas líderes probablemente se limitaban a continuar representando los papeles asumidos por las mujeres en las asociaciones no cristianas preexistentes en sus comunidades.

Fuera del ámbito de la ciudad nos encontramos con mujeres dedicadas activamente a la agricultura. En Egipto, durante la época romana, alrededor de una tercera parte de los terratenientes eran mujeres, las cuales poseían entre el 16 y el 25% de la tierra. Está claro que el hecho de que prácticamente todas las mujeres necesitaran un tutor para realizar negocios y firmar contratos legales no les suponía un impedimento a la hora de desarrollar una actividad económica. A continuación, una mujer compra tierras para su hija:

> A Elio Aprodisio, strategos, de Ptolemaida, hija de Agenor, hijo de Filisco, de la ciudad de Oxirrinco, madre de Claudia Areia, a través del escriba Hermes. Deseo comprar para mi hija Claudia Areia, comoquiera que se haga llamar, de la propiedad puesta en venta cerca del *epoikon* [asentamiento] de Artapatou, en la toparquía [distrito] central de la parcela de Simias, 16 *arouras* [más de 10 acres] de tierra *katoikika* [privada] […] cuya propiedad corresponderá a Claudia Areia y a sus descendientes y a quienes actúen en su nombre. (Rowlandson, n.º 171)

Las mujeres no sólo poseían tierras, sino que supervisaban activamente la organización y el trabajo agrícolas:

> Thais envía saludos a su Tigrios. Escribí a Apolinarios para que viniese a tomar las medidas en Petne. Apolinarios te dirá en qué situación se encuentran los depósitos y las obligaciones públicas; él mismo te dirá a nombre de quién están. Si vienes, saca seis artabas de semillas, mételas en sacos y ciérralos para que estén preparados y, si puedes, sube a buscar el asno. Sarapodora y Sabino te saludan. No vendas los cerdos jóvenes sin mí. Adiós. (Rowlandson, n.º 173)

Como terratenientes, ellas mismas acudían a cobrar las

rentas (Rowlandson, n.º 172). Otras contrataban a agentes masculinos, los cuales a veces las estafaban, «despreciando la falta de sentido empresarial [de la mujer]» (Rowlandson, n.º 177). Las mujeres más pobres realizaban trabajos agrícolas a cambio de un salario:

> Yo, Thenetkoueis, hija de Heron, mujer persa que tengo como tutor a mi pariente Leontas, hijo de Hippalos, reconozco haber recibido de Lucio [Beleno Gemelo, el propietario de la prensa de aceite] 16 dracmas de plata como fianza, y deberé encargarme de la prensa de aceite a partir del día que me diga, recibiendo de Lucio un salario igual al del resto de trabajadores, y haré todo según lo acordado. (Rowlandson, n.º 169)

Otros documentos muestran a mujeres empleadas como aventadoras. Así que, igual que había mujeres que trabajaban como tejedoras en establecimientos, algunas mujeres del ámbito rural eran contratadas directamente para trabajar en el campo.

**Mujeres que controlan su vida**

El estatus legal de una mujer determinaba claramente una posición de desventaja ante la ley. No tenía capacidad jurídica legal y, salvo excepciones, no podía representarse a sí misma como entidad legal, y estaba siempre sometida al poder de un hombre y bajo su autoridad. Sin embargo, el sistema legal se podía manipular. Un familiar masculino complaciente podía representar sus intereses; podía dar instrucciones a un tutor legal para que éste hiciera su voluntad; podía representarse a sí misma en juicio si el litigio afectaba a su persona o a sus propiedades; podía incluso, si estaba capacitada para ello y conocía sus derechos, adquirir plena personalidad jurídica al ser madre de tres o cuatro hijos dependiendo de su estatus. Las mujeres recurrían a estos mecanismos del sistema para ser propietarias de pleno derecho, redactar contratos y testamentos y realizar otras

actividades. De hecho, una quinta parte de las resoluciones judiciales documentadas entre principios del siglo II y finales del siglo III d. C. estaban destinadas a mujeres adultas de todas las clases, exceptuando la elite. Además, las mujeres apelaban a la ley ante la adversidad, utilizando en ocasiones la estratagema de decir «pobrecita de mí, una mujer indefensa» para granjearse la compasión del mundo legal masculino, que, de hecho, creía que aquello era verdad. Los mejores testimonios de esto proceden de Egipto, pero son válidos también para el resto del Imperio. Sin embargo, es muy probable que por lo general las mujeres no recurriesen al sistema legal para resolver sus problemas. Igual que el resto de la gente corriente, recurrían a otra serie de medidas, ya que el sistema legal era corrupto, torpe y estaba dominado por los hombres de la elite, razones todas ellas que hacían aconsejable evitarlo si era posible. Evidentemente, los documentos no reflejan este hecho, puesto que dichos documentos son producto de las mujeres que sí recurrían al sistema legal, pero sí pueden extraerse indicios que muestran cómo se las arreglaban las mujeres.

En el matrimonio, la posesión de una dote, así como la presencia de familiares varones que las apoyasen, ayudaban a mitigar la dominación por parte del marido. En la mayoría de casos se hacía lo que el marido quería, pero en situaciones extremas siempre se podía recurrir al divorcio como vía de escape. La dote, además, servía para recordarle al marido su interés económico en la relación; incluso una dote muy pequeña desde el punto de vista de la elite podía suponer una gran diferencia para un artesano o un pequeño empresario. Los hijos también constituían una forma de protección. El patrón cultural del matrimonio y la familia,

más el derecho práctico y arrogante de tener herederos, le concedía a la mujer una cierta influencia en la relación, puesto que era necesaria su participación tanto activa como pasiva. En algunas situaciones, la asociación ideal de marido y mujer se producía realmente; en situaciones menos ideales, a los hombres no se les escapaba la importancia real de la esposa como madre, ama de casa y ayudante en las actividades económicas, cosa que le otorgaba cierto poder. En otros casos, la contribución de la mujer a la familia iba más allá de la propia de una esposa servicial: la propiedad de la tierra, la herencia de recursos significativos, los contactos que podía aportar la esposa a través de su familia eran títulos que podían ser exhibidos si el marido actuaba de forma demasiado independiente en asuntos que la esposa consideraba importantes para su bienestar y el de su familia. No debe obviarse el fuerte vínculo de afecto y compañerismo que existía en muchas relaciones. Los matrimonios concertados —la norma entre la gente corriente— normalmente distaban mucho de ser fríos. La asunción de que la pareja iría creciendo y fortaleciendo su relación a menudo se convertía en realidad. Las expectativas culturales, las presiones familiares y el vínculo de los hijos eran factores que se combinaban para crear una situación en la que el matrimonio funcionase.

Cuando esto fracasaba, la mujer podía recurrir a presiones de varias clases. Como queda dicho, podía acudir a sus parientes, podía recordarle al marido, tal vez de forma nada sutil, su importancia económica. También podía recurrir a encantamientos y hechizos para controlar a su marido y su situación. De hecho, a menudo los hombres creían que la magia era el arma más peligrosa del arsenal de

la esposa, corolario de su creencia de que las mujeres en general podían recurrir a la magia para que las relaciones interpersonales fuesen como ellas querían, reconocimiento tácito y no declarado de la impotencia de las mujeres a la hora de enfrentarse a ellos en un mundo «masculino». Esos hechizos mágicos, comprados en la tienda de magia local, escritos en pedacitos de papiro o simplemente pronunciados, eran sin duda un arma fundamental de las mujeres contra los peligros de su mundo, tanto ante padecimientos personales como físicos. Podía comprarse un hechizo personalizado o emplear recursos generales como recitar versos de Homero contra enfermedades concretas. Un papiro recoge, por ejemplo, el empleo de versos de la *Ilíada* para hacer frente a los problemas menstruales de una mujer:

> […] la cólera de Apolo, el dios que hiere de lejos [*Ilíada* 1.75]. Este hechizo, dirigido a la sangre, sana el flujo sanguíneo. Si la paciente se cura y es desagradecida, toma una cacerola con carbón, pon [¿dentro el amuleto?] y colócalo sobre el humo. Añade una raíz y escribe este verso:… *por eso el que hiere de lejos envió calamidades y las seguirá enviando* [*Ilíada* 1960].

En caso de necesidad, las mujeres también podían recurrir a la magia activa, en contraposición a los hechizos. La curación de una mujer con una «hemorragia continua» en Mateo 10:20-22 es un ejemplo del recurso a la magia, pues la mujer enferma acude a Jesús, una persona con poderes sobrenaturales, para que le cure su enfermedad.

Como queda dicho, en el matrimonio la relación asimétrica de poder entre marido y mujer podía equilibrarse por el uso de la magia por parte de la esposa, cosa que causaba temor y que, de hecho, se prohibía en el contrato matrimonial:

> Thais, hija de Tarouthinos, jura […] No prepararé hechizos de amor contra ti, ni en tu bebida ni en tu comida […]. (Rowlandson, n.º 255)

En otros casos, la magia resolvía problemas familiares. Una mujer cuyo hijo había sido poseído por un demonio durante dos años acudió a ver a Apolonio y le rogó que librase a su hijo de la maldición. Apolonio escribió una carta al demonio amenazándole con tomar medidas contundentes si no salía del cuerpo del chico y se la entregó a la mujer; supuestamente el demonio, al recibir la carta, abandonó al niño (Filóstrato, *Vida de Apolonio* 3.38). Y, por supuesto, las mujeres podían recurrir a los siempre populares hechizos de amor para conseguir las atenciones de un hombre:

> Te envolveré, Nilos, alias Agathos Daimon, a quien Demetria dio a luz, con grandes males… vas a amarme a mí, Capitolina, a quien Peperous dio a luz, con pasión divina, y serás mi vasallo en todo mientras yo lo desee, y harás por mí y por nadie más lo que yo quiera; me obedecerás sólo a mí, Capitolina. Te olvidarás de tus padres, de tus hijos y de tus amigos […] Yo, Capitolina, tengo el poder, y tú, Nilos, me devolverás los favores cuando nos encontremos […] Introduciré esta promesa [en su caja] para que llevéis a cabo todo lo escrito en este pedacito de papiro, pues por eso os convoco, mis divinidades, por la violencia que os obliga y el deseo incontrolable. Concededme esto e introducíos en la mente de Nilos, para quien son estos artículos mágicos, para que me ame a mí, Capitolina, y para que Nilos, a quien Demetria dio a luz, esté conmigo para siempre todos los días y a todas horas. (Rowlandson, n.º 285)

O el afecto de otra mujer:

> […] demonio, incendia el corazón, el hígado y el espíritu de Gorgonia, a quien Nilogenia dio a luz, de deseo y amor por Sofía, a quien Isara dio a luz. Obliga a Gorgonia, a quien Isara dio a luz, a que vaya a los baños donde está Sofía, a quien Nilogenia dio a luz, y conviértete en una bañista, quema, inflama, incendia su alma, su corazón y su hígado de deseo por Sofía, a quien Isara dio a luz, empuja a Gorgonia, a quien Nilogenia dio a luz, empújala, tortura su cuerpo día y noche, oblígala a que sea proscrita en cualquier lugar y en cualquier casa y ame a Sofía, a quien Isara dio a luz, entregada como una esclava, y le entregue su ser y todas sus posesiones […]. (Rowlandson, n.º 286)

La religión también proporcionaba armas que la mujer podía utilizar para controlar su entorno. Su exclusión del

mundo social masculino y, más concretamente, del liderazgo en los ritos religiosos estatales y comunitarios, se veía compensada en parte por la interacción social durante las actividades religiosas. Las festividades eran motivo de reunión de las familias en sentido amplio y, por tanto, las mujeres tenían ocasión de renovar sus vínculos y su apoyo mutuo. A menudo no eran meras espectadoras, sino que participaban directamente en tales festividades. La multitudinaria procesión en honor de la diosa egipcia Isis descrita en el capítulo anterior es una muestra del dramatismo y la emoción de dicha participación. En la novela de Heliodoro *Las Etiópicas* (5.15) vemos que, durante una festividad en honor de Hermes, con un sacrificio público y un banquete, las mujeres comen juntas en el templo y luego bailan cánticos de agradecimiento a Demetrio, mientras los hombres comen en el patio delantero del templo y luego cantan y sirven bebidas. En el mundo grecorromano, las festividades eran tan habituales que es fácil olvidar las numerosas oportunidades que ofrecían a las mujeres para reunirse, festejar y relacionarse.

No obstante, más allá de la participación secundaria en el culto, la religión considerada «oficial» estaba en gran medida cerrada a las mujeres corrientes. Otra cosa era el culto, que podía resolver sus problemas. La proliferación de santuarios y las ofrendas relacionadas con el embarazo y los nacimientos indican la participación activa de las mujeres en esos ritos. Las divinidades sanadoras también recibían mucha atención. Si bien es difícil determinar la importancia de las mujeres en los cultos no estatales y no comunitarios como el de Isis y el cristianismo —las expectativas y la realidad indicarían que fuesen dirigidos por hombres, como

sucedía en otras religiones no nacionales—, da la impresión de que se sentían atraídas por ellos porque estaban más abiertos a la participación de las mujeres, en lugar de relegarlas al papel de simples espectadoras. Esta misma apertura proporcionaba a las mujeres más ayuda para afrontar sus preocupaciones diarias. El destacado papel de Isis como madre fuerte, protectora y centrada en la familia, las mujeres que aparecían en las narraciones del Evangelio y las referencias a los ideales familiares tan importantes en los primeros textos cristianos, por ejemplo, resonaban mientras las mujeres buscaban formas de hacer frente a los problemas de sus vidas. En definitiva, a pesar de que las mujeres no ocupaban una posición de liderazgo en el culto fuera del hogar, encontraban una fuente constante de ayuda mutua en la red social que les proporcionaban las festividades y ceremonias, así como soluciones a sus problemas diarios en rituales y celebraciones específicos.

**FIG. 7. Artistas femeninas. En este tapiz egipcio de la Antigüedad tardía se muestran bailarinas y bailarines.**

Cuando se las desafiaba en su propio terreno, las mujeres podían tomar la iniciativa para proteger sus intereses. Lejos del Mediterráneo, pero en una historia que sin duda refleja la agresividad de las mujeres, el Apolonio de Filóstrato habla de un pueblo etíope asolado por un sátiro:

> […] cuando, de repente, oyeron fuertes gritos provenientes del pueblo, donde las mujeres chillaban y se llamaban unas a otras para salir a la caza y captura de la bestia. (*Vida de Apolonio* 6.27)

Aunque se trata de ficción —a menos que queramos creer en los sátiros—, en la vida real las mujeres podían actuar con la misma agresividad cuando sus intereses estaban en juego. Anteriormente he citado el testimonio de Filo, según el cual las mujeres de Alejandría habían participado en violentos disturbios. En dicho pasaje, las mujeres se habían echado a la calle, maldiciendo y atacando a sus enemigos. Las mujeres también estaban presentes en los teatros, gritando junto a sus compañeros varones, cuando esos recintos se utilizaban, como sucedía a menudo, para arengar y castigar a quienes perturbaban la paz. Hacían oír sus voces.

**Conclusión.**

He aportado numerosas pruebas del papel activo de las mujeres corrientes en sus propias vidas, en las vidas de sus familias y en la vida fuera del ámbito familiar, incluyendo contratos comerciales, propiedad y gestión de tierras y actividades sociales y religiosas públicas. En su cultura no eran meras productoras de niños o simples adornos. Sus actividades estaban claramente entretejidas en cada centímetro del tejido cultural. Exactamente como cabría esperar. La elite podía hacer, y de hecho hacía, todo lo posible por que sus mujeres fuesen accesorios en lugar de

compañeras. Sin embargo, en el mundo de la gente corriente, no se podían permitir el lujo de que las mujeres estuviesen guardadas en una urna. Todas las manos eran pocas para que el hogar funcionase como era debido (si las circunstancias eran propicias) y para ganar lo suficiente para salir adelante (en caso de estrechez). La franqueza de las mujeres, el influjo que ejercían de diferentes formas en las vidas de sus maridos, sus contribuciones económicas y el papel que desempeñaban en la socialización de la siguiente generación, si bien tenían que existir en el seno de una cultura de dominación masculina, les proporcionaban un gran margen de acción e influencia. Hablar de «liberación» resultaría excesivo, ya que, desde cualquier perspectiva moderna, la cultura grecorromana no puede considerarse liberada. Sin embargo, como sucede en otras sociedades preindustriales, las mujeres corrientes tenían mucho peso, ejercían gran influencia y eran importantes compañeras de sus maridos u otros varones a la hora de tomar decisiones vitales.

# 3

# Sometimiento y supervivencia: los pobres

Resulta lógico suponer que la gran mayoría de la gente que vivía en el Imperio romano era pobre. Los pobres eran hombres y mujeres libres que básicamente vivían al día, es decir, aquéllos que apenas tenían lo suficiente para vivir, que muy raramente podían ahorrar, invertir o emplear algo de dinero con el fin de cambiar su situación. El objetivo económico y psicológico que los dominaba era simplemente sobrevivir. Salir adelante era posible, pero no probable y, como se verá, no entraba en su mentalidad dar pasos en ese sentido. La obra de astrología *Carmen Astrologicum* da una definición muy parecida de la pobreza en el mundo grecorromano. La define como «no tener pan para llenar el estómago o ropa con la que vestirse» y «no tener el pan de cada día» (23, 25). Artemidoro, en su *Interpretación de los sueños*, sitúa a los pobres en la parte más baja de la sociedad: «Los pobres son como los lugares míseros y oscuros en que se echa la porquería y otros desperdicios y demás cosas sin importancia» (2.9).

Lógicamente, una forma de vida encaminada a la subsistencia comprende una amplia serie de situaciones que van desde el mendigo callejero al campesino, pasando por el arrendatario y el jornalero. No están muy alejados de lo que he denominado gente corriente, aquellas personas que disponen de un cierto colchón económico pero que no son

lo suficientemente ricos como para irrumpir en el mundo social, político y económico de la elite. Sin embargo, esta categoría superior de «pobres» resulta forzosamente borrosa. Si bien un artesano al que le fueran bien las cosas sería una persona corriente, un artesano pobre, que a duras penas podía ganarse la vida, entraría en la categoría de «pobre», como el zapatero Micilo de la historia del Hades de Luciano:

> Me lamentaré entonces, si ése es tu deseo, Hermes. ¡Ay de mis cueros! ¡Ay de mis viejos zapatos! ¡Qué pena mis sucias sandalias! Ya no permaneceré, desgraciado de mí, del alba al ocaso sin comer, ni erraré en invierno descalzo y semidesnudo, castañeteando mis dientes de frío. (*La travesía*)

Haciendo un cálculo aproximado, es probable que unos ingresos económicos de alrededor de 300 denarios anuales sirviesen, salvo en las ciudades más grandes, para mantener a una familia de tamaño medio por encima del umbral de la pobreza; ello equivaldría a un denario al día durante un año. Si bien el salario medio se situaría alrededor de esta cifra, el de medio denario diario era también habitual. Además, el subempleo crónico y la fluctuante demanda de mano de obra y productos tanto en el ámbito urbano como en el rural, implicaba que la mayoría de la gente no tuviese un empleo regular y que no recibiese el mejor sueldo; vivían al límite, si no todo el tiempo sí la mayor parte de él. Éstos son los pobres.

Resulta razonable preguntar si está justificado agrupar a todos los que vivían al día cuando se examina la manera de pensar. Al fin y al cabo se puede argumentar que la mentalidad de una familia pobre que gana un sueldo escaso, habitualmente cerca de pasar hambre pero que como mínimo tiene acceso a su propia comida, es básicamente

distinta de la de un mendigo o un jornalero. Sin embargo, lo que tienen en común sus vidas es la incertidumbre: son los más incapaces de controlar su destino y de hacer frente a un futuro siempre incierto. Su estado de impotencia, siempre cerca de la desesperación, cuando no sumido en ella, hacía que mantuviesen la misma actitud ante lo que consideraban importante, qué estrategias eran más útiles para sobrevivir y cómo veían su papel en el mundo. Así, en este capítulo me centraré en las personas libres que viven de manera permanente en condiciones difíciles, por no decir desesperadas.

No resulta difícil imaginar quiénes podían ser esas personas. Los campesinos son un grupo evidente. La definición estándar de un campesino es alguien que trabaja su propia tierra, y de éstos había muchos durante el Imperio. El *Moretum*, una composición literaria al estilo de Virgilio, plasma hasta cierto punto la existencia de un campesino que vive en la miseria, con los alimentos básicos para vivir y unos ingresos suplementarios procedentes de las escasas ventas de verduras en el mercado. De manera similar, los agricultores arrendadores eran habituales, hombres que, si alguna vez habían sido dueños de la tierra que trabajaban, la habían perdido a causa de las deudas a favor de un terrateniente, el cual les permitía continuar en ellas a cambio de una cantidad o de un porcentaje anual de lo producido. La parábola de los arrendatarios ilustra no sólo su situación, sino también la posibilidad de que supusiesen un problema para el arrendador:

> Había una vez un señor propietario que plantó una viña, le puso una cerca, cavó un lagar, levantó una torre, la arrendó a unos trabajadores y se fue a un país lejano. Cuando llegó el tiempo de la vendimia, mandó a sus servidores para que cobraran a los trabajadores la parte que le

correspondía. Pero los trabajadores atacaron a los enviados, apalearon a uno, mataron a otro y a otro lo apedrearon. Entonces envió a otros servidores, más numerosos que la primera vez, pero los trataron de la misma manera. Por último les envió a su hijo, pensando: «Respetarán a mi hijo». Pero los trabajadores, al ver al hijo, se dijeron: «Éste es el heredero; matémoslo y nos quedaremos con su herencia». Le echaron mano, lo arrojaron fuera de la viña y lo mataron. Jesús preguntó: «Ahora bien, cuando vuelva el dueño de la viña, ¿qué hará con ellos?». Los oyentes de Jesús le contestaron: «Hará morir sin compasión a una gente tan mala y arrendará la viña a otros que le paguen a su debido tiempo». (Mateo 21: 33-41)

El buen arrendatario, por tanto, trabaja la tierra del arrendador y paga lo que debe a su debido tiempo. Sin embargo, no es el dueño de la tierra, y la parábola refleja la tensión que existía entre el arrendatario y el propietario, incluida la posibilidad de desahucio.

En las zonas rurales también abundaban los trabajadores agrícolas no esclavos; hombres sin tierra, pero con músculos y habilidad que alquilaban para cubrir las necesidades durante el año. La parábola del Nuevo Testamento de los trabajadores de la viña plasma la suerte de estos hombres:

A propósito: el reino de los cielos se parece a un jefe de familia que salió de madrugada a contratar trabajadores para su viña. Después de aceptar el sueldo que les ofrecía (un denario al día), los envió a su viña. Salió después a eso de las nueve de la mañana y se encontró en la plaza con otros que estaban desocupados. Y les dijo: «Id también vosotros a mi viña y os pagaré lo que os corresponda». Y fueron a trabajar. Salió otras dos veces, hacia mediodía y sobre las tres de la tarde e hizo otro tanto. Finalmente salió a eso de las cinco de la tarde y vio a otros que estaban sin hacer nada, y les dijo: «¿Por qué pasáis todo el día ociosos?». Contestaron ellos: «Porque nadie nos ha contratado». Y él les dijo: «Id también vosotros a mi viña». Al anochecer, dijo el dueño de la viña a su mayordomo: «Llama a los trabajadores y págales el jornal, empezando por los últimos y terminando por los primeros». (Mateo 20:1-8)

Y Timón, en la historia de Luciano, consigue aún menos por su trabajo. Timón, que en su día había sido rico, lo ha perdido todo, y con ello su posición en la sociedad. Para

evitar el desprestigio que esto supone:

> … por tanto, mis errores me han llevado a estos alejados campos, donde, vestido con pieles, cultivo la tierra como trabajador contratado por cuatro óbolos [esto es, medio denario] al día, filosofando con mi soledad y mi elección. (*El misántropo* 6)

Aquellos hombres esperaban todo el día para trabajar, a veces en vano; sin duda, los que buscaban trabajo casi siempre superaban en número a los contratados, así que, cualquier día, era fácil que un hombre regresase a su casa sin haber recibido ingreso alguno.

Por lo que respecta a los pobres de los pueblos, el poeta Marcial, perteneciente a la elite, cita una serie de ejemplos en sus epigramas. Los mendigos, por supuesto, eran muy numerosos; mendigaban con voz ronca el pan que se arrojaba a los perros (*Epigramas* 10.5.5). Hace referencia al «puente de los mendigos», un lugar aparentemente muy frecuentado, como lo eran todos los espacios cubiertos, como por ejemplo debajo de un acueducto (*Epigramas* 12.32.25). Describe la vida de una persona sin hogar: fuera del pasaje abovedado donde se refugiaba, el invierno lo convierte en un desgraciado; los perros le atacan, los pájaros tratan de arrebatarle lo que tiene; la imagen es la de un muerto sin enterrar (*Epigramas* 12.32.25). En el Nuevo Testamento hay un buen número de ejemplos de mendigos a las puertas de las ciudades —aparentemente uno de sus sitios preferidos— y otros lugares. Otros buscaban trabajos como el de porteador, mensajero, jornalero en la construcción o cualquier otra cosa que se presentase. Luciano, por ejemplo, señala que vender pescado salado, fabricar sandalias y mendigar en los cruces de caminos eran trabajos típicos de los pobres. Si bien en algunas de las ciudades mayores el subsidio de desempleo podía hasta

cierto punto aliviar la situación de los pobres, dicho subsidio alcanzaba solamente a una mínima parte de la población pobre del Imperio y puede obviarse su importancia como factor que influyese en la mentalidad de las personas sin recursos. De hecho, es importante pasar por alto gran parte de lo que se ha escrito acerca de los pobres basándose en las fuentes de que disponemos en la ciudad de Roma. Roma y su población constituían una anomalía dentro del Imperio, tanto por su tamaño como por su importancia política en cuanto centro de la clase dominante. Por muy tentador que sea equiparar a la plebe de Roma con los pobres urbanos al escribir sobre los pobres del Imperio, hay que resistirse a dicha tentación y la información procedente de Roma debe ser utilizada muy juiciosamente a fin de que sólo se acepten como prueba los elementos representativos de los pobres del Imperio en sentido amplio.

Si bien el perfil general es bastante claro, el estado de las fuentes implica la imposibilidad de escribir con detalle acerca de cómo vivían los pobres y cuál era su visión del mundo en la época romana. El trato que recibían al morir refleja el valor que se les daba en vida: sus restos eran incinerados y colocados en urnas sin marcar, o sus esqueletos eran arrojados a tumbas comunitarias; en Italia, en Isola Sacra, entre Ostia y Roma, y en el norte de África se han descubierto esa clase de sepulturas, y Horacio habla de una zona de la colina Esquilina como el lugar donde «un esclavo disponía que fuesen sepultados los cadáveres de sus compañeros, sacados penosamente de sus miserables celdas y llevados a enterrar en ataúdes baratos» (*Sátiras* 1.8.8-13). Tanto en la vida como en la muerte los pobres eran silenciosos, o prácticamente silenciosos, como lo son la

mayoría incluso en la época moderna.

Un listado académico de las escasas fuentes encontradas para obtener información acerca de la mentalidad de los pobres refleja esta dificultad: proverbios, fábulas, cantos populares, tradición oral, leyendas, chistes, lenguaje, rituales y religión. Sin embargo, de todos ellos, los historiadores de la sociedad romana sólo disponen de proverbios y fábulas y pequeñas porciones y fragmentos de chistes y datos religiosos.

**FIG. 8. Los pobres muertos. Los indigentes eran enterrados sin ninguna ceremonia en fosas comunes a las afueras de las ciudades; sin embargo, algunos pobres podían llegar a permitirse sepulturas humildes como las descubiertas en Isola Sacra, cerca de Ostia.**

Los proverbios presentan muchas formas y contextos. Las fábulas, una forma elaborada de proverbios, las encontramos en las obras de Esopo entre otros. También había, por supuesto, cantos populares, al igual que muchas referencias tangenciales como ésta del miembro de la elite Dion Crisóstomo:

> «Mi caso es como el de esos hombres que al mover o acarrear una pesada carga amenizan su trabajo canturreando suavemente o cantando una melodía; son meros trabajadores, no bardos o poetas». (*Discursos* 1.9)

Pero ninguna ha perdurado. Las leyendas, el lenguaje y los rituales existen sólo en fragmentos minúsculos o en contextos muy distorsionados por la elite.

Las obras académicas sobre proverbios y fábulas son muy extensas, pero hasta fechas muy recientes no se ha intentado relacionar su contenido con la auténtica vida de los pobres. En la Antigüedad estaba claro que esos géneros eran expresiones de lo que hoy en día se denomina «moralidad popular». Estudios comparativos hacen igualmente hincapié en su validez a la hora de utilizarlos para conocer la mentalidad de quienes no formaban parte de la elite y, especialmente, de los miembros más sometidos de la sociedad, los pobres y los esclavos. Obviamente, los ejemplos individuales pueden depender del contexto de aplicación, y la gente corriente y la elite también valoraban y utilizaban las fábulas en sus propias vidas. Además, algunos proverbios y fábulas son bastante oscuros. No obstante, una interpretación juiciosa puede proporcionarnos resultados útiles. La recopilación de modelos narrativos ilustra valores fundamentales. En su obra *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Teresa Morgan nos muestra el camino; su meticuloso y exhaustivo trabajo llega a conclusiones

parecidas a las que he obtenido tras mis propias investigaciones. Utilizo proverbios y fábulas seleccionadas como un escaparate fundamental de la mentalidad de los pobres.

Existe un libro de chistes del mundo antiguo, aunque sabemos que hubo muchos más; sin embargo, extraer material de referencia aplicable específicamente a la mentalidad de los pobres es aún más difícil que en el caso de los proverbios y las fábulas. La literatura clásica está salpicada de referencias a la religión y el pensamiento filosófico; dichas referencias, en primer lugar, han de identificarse como relativas a la perspectiva de los pobres para, a continuación, aplicarlas adecuadamente al proceso de formulación de una imagen global. Por último, el material proporcionado por el Nuevo Testamento, especialmente los ejemplos y parábolas de los evangelios, permite comprender mejor los puntos de vista de los pobres. Reuniendo las pruebas aportadas por todas estas fuentes, surge una imagen quizás sorprendentemente coherente de la mentalidad de los pobres, cuya validez se extiende a través del tiempo y el espacio por todo el Imperio.

**Demografía**

No existen datos cuantificables del mundo grecorromano —ni del mundo antiguo en general— que nos ayuden demasiado a determinar el tamaño relativo de los grupos demográficos presentes en el Imperio; incluso la población total, tal vez entre 50 y 60 millones de personas, no deja de ser una conjetura. Además, las cifras relativas variarían un tanto de un lugar a otro y según la época. No obstante, supongo que existe una cierta similitud entre los modelos básicos de las sociedades preindustriales de Europa

y la zona del Mediterráneo y, a partir de aquí, doy una idea muy general de la cantidad de pobres que había. Basándome en estudios de comienzos de la Europa moderna, sobre la cual existe documentación que nos permite calcular razonablemente el tamaño de los diversos grupos económicos de la sociedad, sugiero que alrededor del 65% de la población, contando esclavos y libres, vivía «al límite», esto es, corría riesgo de morir a consecuencia de cualquier trastorno de su existencia como podía ser una catástrofe natural, una plaga, el hambre o cualquier otro desastre.

Volviendo a los pobres, éstos viven en una situación de desventaja y dependencia desde un punto de vista socioeconómico. Esta dramática afirmación oculta una importante realidad cotidiana del mundo grecorromano. La condición de pobre difería en aspectos concretos entre un lugar y otro. Un análisis minucioso implicaría observar a los pobres de Gran Bretaña para estudiar sus tradiciones locales y su ecología, o examinar a los habitantes pobres de Egipto desde una perspectiva que tuviera en cuenta su contexto cultural totalmente diferente y sus circunstancias económicas. Los pobres que vivían en un entorno climático extremo en el cual tenían lugar de forma imprevisible inundaciones, tormentas de arena o sequías, probablemente tendrían una actitud ante el destino diferente a la de aquéllos que vivían en un ambiente más predecible. No pretendo minimizar la variedad de experiencias vitales, sino que quiero enfatizar los rasgos comunes de la experiencia de vivir «al límite» y cómo ello llevaba a que las actitudes coincidiesen de forma notable, ya que el mundo de la escasez era el único que conocían de primera mano. La naturaleza era una amenaza constante, si bien en ocasiones

sólo potencial; el mundo social estaba organizado para oprimirlos. Los pobres consideraban el Imperio un mundo turbulento y lleno de desigualdades. La continua incertidumbre era una constante en sus vidas. Su situación sociopolítica era de sumisión, ya fuese frente a un recaudador de impuestos, un funcionario del Estado, un arrendador, un prestamista o simplemente frente a la indigencia; no eran libres en ningún sentido. Por otro lado, la inevitabilidad del *statu quo* era también una constante en su pensamiento. La fábula de «La cola de la serpiente» muestra que lo inteligente era inclinarse ante el hecho natural del liderazgo de la elite:

> Un día la cola de una serpiente decidió que la cabeza no debía ir delante y que ya no quería seguirla arrastrándose. «Tengo que dirigir yo», dijo la cola. [Intenta ser ella la que guía, pero la serpiente cae en un pozo y queda toda magullada]… Víctima de su arrogancia, la cola imploró humildemente a la cabeza diciendo: «Sálvanos, por favor, señora cabeza. Confieso que una nefasta lucha ha hecho que las dos acabemos mal. Te obedeceré si me vuelves a poner detrás, como estaba. No tendrás que pensar en lo que ha pasado; nunca volverá a suceder». (Babrio, *Fábulas*, 134)

Aparentemente, los proverbios consideran el mundo como estable antes que (como sucede con frecuencia en la literatura de la elite) en decadencia. Implícitamente se dice que el orden universal es estático, que las perspectivas sociales no cambian, que tienen que ser como son. El «ser» y el «deber ser» son lo mismo. La gente dispone de alternativas y puede tomar decisiones, pero la variedad es muy limitada; a menudo carecen de opciones. El corolario es que nada indica que la idea del progreso social estuviese presente en el pensamiento popular. Todas las vidas son iguales, sólo que los protagonistas son diferentes. Precisamente esta estabilidad da una idea de cuántas cosas

eran inaccesibles para la mayoría de la gente; los proverbios expresan el sentimiento popular de que la vida era muy difícil y que gran parte de lo que se hacía era en vano. En palabras de Teresa Morgan, «la precariedad y la destrucción de toda vida humana es un tema que lo invade todo». Los pobres han de hacer frente tanto a la incertidumbre del entorno como a la certidumbre social. Ninguna de ellas ofrece demasiadas posibilidades de desviarse de la situación existente, y ambas fomentan actitudes que permitirán la supervivencia.

**Arreglándoselas**

En el fondo de la actitud de los pobres frente a sus precarias vidas subyace un sistema de creencias y valores que surge de la realidad, la organiza, la impulsa, la sostiene y evita que cambie. Esta mentalidad está dominada por la forma de afrontar su condición fundamental: hacer frente a la omnipresente posibilidad de no conseguir lo suficiente para sobrevivir. Se centra en afrontar las inevitables crisis de la vida y trata de fomentar acciones morales y sociales que favorezcan al máximo la supervivencia inmediata y la continuidad social a largo plazo. No hay demasiado tiempo para pensar y reflexionar; la clave es la acción, no las creencias. La sabiduría popular de los pobres se basaba en qué hacer y qué no; es muy raro que se planteen ideas abstractas sobre comportamientos interactivos concretos. Esto no significa que la persona pobre no sea creativa, sino simplemente que su pensamiento creativo es limitado porque tiene que centrarse en el objetivo principal, superar los retos que le plantean el prójimo y el mundo que le rodea. Los pobres son muy prácticos ya que luchan por sobrevivir.

Este enfoque tiene como corolario que en su

pensamiento hay poca «interiorización» (intento de examinarse a uno mismo y extraer conclusiones que determinen su comportamiento). Desde la perspectiva de los pobres, la máxima «conócete a ti mismo» no es una exhortación meramente contemplativa, sino más bien una exhortación a pensar de manera activa sobre cómo equilibrar imperativos opuestos (p. ej., amistad y beneficio). La filosofía tendía a estar orientada al idealismo, mientras que la mente de los pobres estaba centrada en la practicidad. Así, la perspectiva de la moralidad popular, tal como se desprende de las fábulas y los proverbios, se diferencia muy claramente de la de los «elevados» sistemas políticos de la época. Desde el punto de vista de los pobres, la sabiduría es la forma en que un individuo sobrevive en un mundo hostil, no una fuente de «conocimiento» o de resolución de problemas sociales en una escala supraindividual o cualquier otra idea abstracta. Resulta difícil, si no imposible, encontrar reflejado en la mentalidad de los pobres alguno de los principales conceptos filosóficos de las escuelas de pensamiento de la elite. A la moral popular le importa un bledo la búsqueda de la *eudaimonia* (felicidad); la consideración del bien como el objetivo principal de la vida humana (Platón) le es ajena; los ideales estoicos de la *apatheia* y la *ataraxia* (serenidad) no causan más que perplejidad; la obsesión de los cínicos por el valor de la pobreza se le escaparía por completo a los pobres de solemnidad; se desconoce el conflicto entre destino y libre albedrío, ya que coexisten sin tensión; la idea del rechazo de las normas sociales de los epicúreos o de los cínicos es un lujo que la existencia de los pobres no se puede permitir. Sin embargo, la filosofía elevada y la mentalidad de los pobres

comparten muchos puntos de vista y muchos «héroes»; las autoridades más citadas por el pensamiento popular son (en este orden) los Siete Sabios, Esopo y Sócrates, los cuales representan más de la mitad de los famosos citados. Saber cómo y hasta qué punto llegaban a interactuar unos con otros y a influirse mutuamente es otro tema difícil de determinar. En conjunto, es mucho más probable que la alta filosofía bebiese de las fuentes del pensamiento popular, que ideas de cualquier tipo y relevancia se filtrasen de dicha filosofía al hombre pobre de la calle. Carecemos de pruebas de esa «filtración» y, de hecho, es muy difícil pensar cómo ello podría haber sucedido, mientras que la integración del «saber popular» en un discurso filosófico más elaborado parece más fácil de imaginar.

En su mundo práctico, los valores fundamentales de los pobres son complejos. Impulsados por el imperativo fundamental y omnipresente de la lucha por la supervivencia, dichos valores hacen hincapié en dos «fuerzas» opuestas. La primera es la necesidad de mantener un entorno general en el cual, si todo se viene abajo, se pueda confiar en la cooperación del prójimo para obtener ayuda urgente. En contraposición con esto, está el imperativo de cubrir las necesidades de la unidad social básica —habitualmente la familia— como actividad fundamental, incluso si ello va en detrimento del prójimo. La primera «fuerza» se desarrolla en el universo de la reciprocidad positiva. La obligación de reciprocidad, ya sea vertical (típicamente la propia de la relación patrón-cliente), u horizontal, es la clave de la «seguridad social» en épocas difíciles. A este nivel amplio, las familias establecen relaciones con otras familias con el fin de disponer de ayuda

en momentos difíciles. En este contexto, entre los rasgos del comportamiento positivo se incluyen la amistad, la valentía, perjudicar a los enemigos, la hospitalidad, la justicia, la honradez (incluyendo decir la verdad), la amabilidad y la generosidad con los necesitados. Las fábulas tratan extensamente estas características, a menudo deteniéndose en ambigüedades.

A nivel más reducido, los miembros de la familia utilizan el parentesco como base de un complejo entramado de expectativas mutuas en un entorno social en el que, de manera sencilla y tácita, se espera que todo el mundo colabore de alguna manera sin obtener a cambio una recompensa concreta. Curiosamente, la mentalidad de los pobres no se detiene demasiado en esas trascendentales relaciones interfamiliares. A juzgar por las fábulas y los proverbios, las relaciones como las de marido y mujer, la economía del hogar y las cuestiones paternofiliales no se catalogan como problemas, ya que se trata de cosas que muy raramente son objeto del pensamiento popular, si es que lo son alguna vez. Aparentemente, estos aspectos de su existencia están tan claramente regulados en su mentalidad que las fábulas y los proverbios no tratan la resolución de problemas de esa índole. Así que, por desgracia, los libros sapienciales no nos ayudan a comprender a los pobres en estos aspectos de su vida.

La segunda «fuerza» se expresa en la habituación a la lucha. Para los pobres, la vida humana está plagada de fracasos y negaciones. En este entorno, la lucha es algo endémico. El mundo de las fábulas es un mundo de peligros y conflictos constantes. Curiosamente, en la literatura secundaria esto no ha recibido ni por asomo la atención que

cabría esperar, dado que todas las principales investigaciones sobre los pobres —de hecho, en su mayor parte sobre campesinos— hacen hincapié en la naturaleza competitiva de la vida cotidiana. Mientras las unidades sociales luchan por maximizar su potencial de supervivencia, proliferan los hábitos antisociales. La literatura popular hace constantemente referencia a cómo lidiar con defectos como la arrogancia, la adulación, no ser merecedor de confianza, la tozudez, el mal genio, la cobardía (tema de muchos proverbios), la falsedad, la difamación, la avaricia, la fanfarronería y el comportamiento social inadecuado en general. Más concretamente, entre los pobres están presentes la rivalidad —por honor y posición, así como por ventajas materiales— y sus compañeros de viaje: el orgullo, la envidia y la venganza. El mundo de las fábulas está plagado de comportamientos antisociales. Por ejemplo, en «Los gallos y la perdiz», los «iguales» (los gallos) están en conflicto entre ellos, así como con el «diferente» (la perdiz):

> Cierto hombre que tenía gallos vio que se vendía una perdiz dócil, la compró y se la llevó a casa para que se criase con los gallos. No obstante, como las otras aves atacaban y perseguían a la perdiz, ésta se sentía apesadumbrada y pensaba que la despreciaban por ser diferente. Sin embargo, cuando la perdiz, al cabo de poco tiempo, vio que los gallos también se peleaban entre sí, sin separarse hasta que corría la sangre, se dijo: «Bueno, ya no me preocuparé cuando me ataquen, pues, por lo que veo, ni siquiera se perdonan entre ellos». (*Collectio Augustana*)

La naturaleza destructiva de la avaricia es tratada en «El perro y su sombra»:

> Un perro robó un pedazo de carne de una cocina. Corrió a lo largo de la orilla de un río. Al ver la sombra de la carne aumentada en la corriente dejó su trozo y se lanzó contra la sombra, con lo que acabó sin la carne de la sombra y sin la carne real que había dejado caer. Regresó muy hambriento por el vado por donde había venido. (Babrio, *Fábulas* 79)

También se refiere a la avaricia el proverbio que dice:

«Nunca metas tu hoz en el trigo de otro» (Publilio Siro, Máxima 593). Otros hábitos igualmente destructivos como la fanfarronería y la envidia son también criticados en las fábulas. Como ejemplo final, una persona perjudicará directamente a otras para sobrevivir, como se muestra en la fábula «El pescador que revolvía el agua»:

> Un pescador se encontraba pescando en un río. Tensó su red para atravesarlo de una a otra orilla; luego, con una piedra atada al extremo de una cuerda, agitaba el agua para que los peces, aturdidos, al huir cayeran entre las mallas de la red. Un vecino que vivía en la zona, al verle hacer aquello le reprochó que revolviera el río, enturbiándolo y no permitiéndoles beber agua clara. Pero él respondió: «Si no revuelvo el río, me moriré de hambre». (*Collectio Augustana*)

Sin embargo, existe un acuerdo tácito según el cual no se permite que estos comportamientos potencialmente (y, con mucha frecuencia, efectivamente) negativos, eclipsen la naturaleza solidaria de la empresa. Las fábulas están repletas de historias de colaboración. He aquí algunos ejemplos. «El caballo y el asno» enseña el valor de repartir las cargas:

> Un hombre tenía un caballo al que acostumbraba a llevar sin ninguna carga, ya que todo el peso se lo hacía cargar a un viejo asno. El asno, al límite de sus fuerzas, fue al caballo y le dijo: «Si fueras tan amable de llevar una parte de mi carga, podría salvarme; si no, seguramente moriré». «Vete —respondió el caballo—, no me importa.» El asno siguió avanzando agotado en silencio. Al final, desfallecido por el trabajo, murió, tal como había predicho. El amo cogió entonces al caballo y, sacando toda la carga del asno muerto, la echó encima del caballo junto con las alforjas y añadiendo incluso la piel del asno que había despellejado. «¡Qué idiota he sido! —pensó el caballo—. No quería llevar un poco de peso y ahora tengo que cargar con todo.» (Babrio, *Fábulas* 7)

«La zorra que resistía el fuego» enseña la importancia de conservar los nervios:

> Un hombre quería vengarse de una zorra que le destrozaba su viña y su jardín. Ató un haz de estopa a la cola del animal, le prendió fuego y lo soltó. Un dios que observaba desde lo alto condujo a la zorra al mismo campo del hombre que había querido hacerle daño. Allí, la zorra prendió

> fuego a todo lo que había a su alrededor. Era la temporada de la cosecha; los gruesos granos de las espigas prometían mucho. El hombre corrió tras la zorra, desesperado por la pérdida. Su grano nunca llegó a la era. (Babrio, *Fábulas* 11)

«Divide y vencerás» nos enseña también que los pobres tienen que mantenerse unidos:

> Había una vez tres toros que siempre pastaban juntos. Un león que esperaba una oportunidad para atacarlos se dio cuenta de que no podría cazarlos a todos a la vez. Sembrando la discordia entre ellos por medio de insinuaciones maliciosas y mentiras descaradas, logró que se enemistaran unos con otros. Tras enfrentarlos, el león los fue cazando fácilmente uno a uno. (Babrio, *Fábulas* 44)

«El cuervo enfermo» muestra que si te comportas mal, no recibirás ayuda cuando la necesites:

> Un cuervo enfermo le dijo a su madre: «Deja de llorar, madre, y pide a los dioses que me libren de esta enfermedad mortal y que deje de sufrir». «Hijo mío —contestó la madre—, ¿qué dios va a querer salvarte? ¿Qué dios es aquél cuyo altar no has robado?» (Babrio, *Fábulas* 78)

Los mecanismos para asegurar el cumplimiento —entre los cuales los más destacados y eficaces son el cotilleo, el ridículo, el reproche, la censura verbal y, en última instancia, el ostracismo— son de carácter social. No existe nada parecido a una presencia policial, la cual se encuentra muy raramente, si es que lo hace alguna vez, en la mentalidad de los pobres.

Evidentemente, se trata de armas imperfectas, a menudo utilizadas injustamente (según nuestro modo de pensar) y, frecuentemente, de forma inapelable: la *opinio communis* del grupo se imponía sin que existiera una jurisdicción formal ante la que recurrir. Los perturbadores efectos de esta situación se aprecian en las contiendas familiares, en la convicción generalizada de que el propio ensalzamiento (por supuesto, dentro de unos límites) es aceptable y en otros actos egoístas parecidos. En consecuencia, los pobres se

resisten a ser demasiado confiados, incluso con sus amigos, tal como afirma el proverbio: «Trata a tu amigo como si fuera a convertirse en tu enemigo» (Publilio Siro, Máxima 401).

Un aspecto de la mentalidad de los pobres que siempre ha llamado la atención a los que no lo son, es su actitud frente al trabajo. En la literatura antigua a los pobres siempre se les ha tachado de vagos. Sin embargo, si miramos más allá de este estereotipo negativo creado por la elite, el hecho es que los pobres valoran el trabajo duro. Numerosas fábulas lo corroboran: «La mosca y la hormiga», «El toro viejo y el novillo», «Cómo la golondrina sabía cuándo marcharse» y «El vago que fue a ver a la hormiga» son sólo algunos ejemplos. No obstante, aunque trabajan duro, los pobres *no* están interesados en trabajar hasta la muerte. De hecho, según su mentalidad, eso no tiene sentido. El hecho existencial básico que rige la vida de los pobres es que son pobres y que existen muy pocas posibilidades de que dejen de serlo. Su objetivo es sobrevivir, no prosperar, ya que su precaria existencia les ha enseñado que los riesgos que conlleva «ascender» —prosperar en lugar de limitarse a sobrevivir— no compensan la probabilidad real de que luchar por mejorar en un entorno de nuevas tecnologías o mecanismos sociales, acabe, de hecho, por volverse contra ellos y destruirlos. De ahí que sean tan cautos y precavidos a la hora de aventurarse más allá de lo que resulta prudente. Esta aversión al riesgo está muy bien expresada en la fábula «El pescador y el pez»:

> Un pescador que pescaba en el mar y vivía de lo que capturaba con su caña, pescó un pequeño pez de los que se fríen. Forcejeando, el pececillo rogó al pescador que escuchase su súplica: «¿Qué beneficio sacarás de mí? ¿Por cuánto me vas a vender? Todavía puedo crecer mucho más. Hace sólo

> unos días que mi madre me dio a luz entre las algas cerca de esta rocosa orilla. Déjame ir; no me mates por nada. Más adelante, cuando haya engordado alimentándome en el mar, seré un pez grande, digno de la mesa de un rico, y vendrás a pescarme de nuevo». Así habló el pececillo, mientras lloraba y respiraba con dificultad. Pero no logró convencer al viejo, el cual, mientras lo ensartaba en la cuerda donde colgaba los peces, respondió: «Es de necios dejar lo poco que tienes seguro en la esperanza de conseguir en el futuro algo que no lo es». (Babrio, *Fábulas* 6)

Estudios modernos señalan que, a medida que los pobres trabajan más duro y exprimen más los recursos de que disponen, se amplía el tamaño de la familia y se establece un nuevo equilibrio entre producto y necesidades que los sitúa aproximadamente en el mismo nivel de vida que antes, sólo que para más personas. Además, los pobres consideran que producir más solamente implicará que les quiten más, no que tendrán más a la larga. La naturaleza de suma cero de la economía (o, como mínimo, su consideración como tal) refuerza también esta tendencia a dejar de trabajar en un momento dado, puesto que el grupo presionará a las subunidades para que no trabajen demasiado, para que no acumulen más que una parte de los recursos disponibles, ya que para que una unidad gane, otra tiene que perder. Estos factores se enmarcan claramente en la «teoría del trabajo pesado» de Alexander Chayánov, desarrollada originariamente a lo largo del estudio de los campesinos rusos de principios del siglo XX, pero que ulteriormente ha demostrado ser de aplicación general. Según esta teoría, una persona pobre dejará de trabajar una vez llegue a la conclusión de que más trabajo no reportará un beneficio suficiente para compensar el fastidio que supone el trabajo extra. Vista desde fuera, una persona pobre podría parecer irracionalmente vaga, cuando, de hecho, se ha calculado, con toda probabilidad basándose de manera subconsciente en

experiencias del pasado y/o en la tradición, que trabajar más no es rentable, así que, ¿para qué hacerlo? De este modo, desde la perspectiva de los pobres es perfectamente aceptable trabajar hasta que se cubran las necesidades básicas y luego parar. A largo plazo, este mismo cálculo conduce a que los pobres no luchen con todas sus fuerzas para escapar de la pobreza, tanto si ello representa una aceptación de la ideología dominante que los sitúa en una posición subordinada en la sociedad como si no. La «vagancia» de los pobres está enraizada en su visión práctica de las posibilidades de la vida.

**Religión**

Las sociedades humanas tienen dificultades para supervisarse a sí mismas. A menudo existe el recurso a lo sobrenatural como último garante del cumplimiento de las normas. Las reglas de la comunidad emanan de un poder superior que es el que impone su cumplimiento, lo cual, al menos en teoría, sitúa a todos los jugadores en el mismo terreno de juego y, al mismo tiempo, proporciona un buen motivo por el cual algunas cosas/personas triunfan y otras fracasan. No es de extrañar que la mentalidad de los pobres asimile esta constante humana. No obstante, lo hace de manera especialmente pragmática y realista a causa de la proximidad de los pobres con las contingencias de la vida.

Un elemento fundamental del pensamiento religioso de los pobres es «la voluntad de los dioses». Esta «voluntad» apoya los valores tradicionales y la situación del grupo social haciendo hincapié en que, al menos en teoría, los dioses establecen normas de actuación y recompensan comportamientos como la piedad y la justicia, mientras que castigan los contrarios. Sin embargo, la realidad que se

percibe es que los dioses no hacen cumplir su «voluntad» constantemente castigando a los que cometen una falta y premiando a los que cumplen. Ante este choque entre la expectativa y la realidad, entra en escena el poder del Destino o de la Fortuna para aportar una explicación. Este poder no sólo está fuera del control de los hombres, sino incluso del de los dioses; ambos son impotentes ante el Destino. En cierto modo, el Destino se sitúa fuera del orden natural de las cosas, lo cual es la gran explicación de por qué a menudo las cosas no parecen suceder como deberían según marcan las reglas del juego. El Destino entra en juego tanto a través de la resignación ante las cartas que reparta el futuro como a través de la convicción de que las experiencias buenas y malas de la vida acabarán por equilibrarse. La primera se ilustra en «La fuerza del Destino» (Babrio, *Fábulas* 136), en la cual un padre trata de evitar la muerte escrita de su hijo encerrándole, cosa que sólo hace que éste muera de un accidente en su prisión. La moraleja es: «Acepta con valentía lo que te trae el Destino y no trates de evitarlo por medio de astutas artimañas; no puedes escapar de lo que ha de suceder». La última se encuentra ejemplificada en una fábula de la *Collectio Augustana*:

> Unos pescadores estaban arrastrando una red. Como era muy pesada bailaban de alegría, pensando que habían hecho una gran captura. Sin embargo, tras arrastrarla hasta la orilla y ver que la red estaba llena de piedras y maderas, pero con muy pocos peces, quedaron apesadumbrados, enfadados no tanto por lo que había sucedido como por haber esperado lo contrario. No obstante, uno de ellos, que era viejo, dijo: «Amigos, ya basta. Al parecer el pesar es el hermano de la alegría y, ya que hemos tenido antes tanto placer, teníamos también que sentir algo de pena». (*Collectio Augustana*)

Gran parte de los proverbios están impregnados de una visión fatalista: «Es más fácil conseguir un favor de la

Fortuna que conservarlo» (Publilio Siro, Máxima 198); «Cuando la Fortuna te adula, lo hace para traicionarte» (Máxima 197); «La Fortuna no se da por satisfecha infligiendo una única desgracia» (Máxima 213).

Un resultado tal vez inesperado del papel del Destino en el mundo de los pobres es el fomento de la autosuficiencia. Dado que no se puede contar con los dioses y que el Destino es caprichoso, la apuesta más segura es el trabajo duro y la propia inventiva. La fábula de «Hércules y el boyero» ilustra esto:

> Un boyero volvía a su casa en su carro cuando éste cayó en una zanja muy profunda. El conductor, en lugar de intentar sacarlo, se quedó allí sentado sin hacer otra cosa que llamar a Hércules, el único dios al que veneraba y adoraba sinceramente. El dios se le apareció y le dijo: «Pon tus manos en las ruedas y fustiga a los bueyes. Llama a los dioses sólo cuando hagas algo por ti mismo, o los llamarás en vano». (Babrio, *Fábulas* 20)

Esta perspectiva influye en la actitud generalmente positiva ante el trabajo (aunque no demasiado) que he citado como otro de los aspectos de la mentalidad de los pobres.

Como he mencionado anteriormente, un aspecto intrínseco del hecho de ser pobre es mantener una relación de subordinación con otros, los cuales, entre otras cosas, desvían parte de lo producido por los pobres para sus propios fines. Así las cosas, los pobres se encuentran en una posición de sometimiento; los orígenes de este sometimiento pueden ser a veces mitológicos y a veces históricos, pero la realidad última es que la vida es así, y los pobres se mueven en esa realidad. Podría suponerse que la condición de pobre se miraba con humor negro, y tal vez un chiste del *Filogelos*, un libro griego de humor, encaja con esta idea:

> Un zoquete quería enseñar a su burro a no comer, así que dejó de darle comida. Cuando el burro murió de hambre, el hombre dijo: «¡Vaya pérdida! Justo cuando había aprendido a no comer, va y se muere».

(Filogelas/Hansen)

El hecho fundamental de la sumisión es que lo que producen los pobres siempre está hasta cierto punto a merced de los poderosos. La fábula «Más aterrador que nunca» plasma esta realidad:

> Un león enloqueció de hambre. Un cervatillo lo vio desde el bosque y gritó: «¡Pobres de nosotros! ¡Si ya es insoportable cuando está cuerdo, qué no hará enfurecido!». (Babrio, *Fábulas* 90)

Luciano reproduce parte de la frustración que sienten los pobres ante los ricos cuando uno de los personajes de su *Saturnalia* se dirige al titán Cronos y le pide que reinstaure la Edad de Oro, época en la que:

> … los hombres eran oro y la pobreza ni siquiera se intuía. A nosotros [los pobres] no se nos podría calificar ni siquiera de plomo, sino de algo más bajo, si es que existe, y la mayoría de nosotros nos ganamos el pan con el sudor de la frente; y la pobreza, la necesidad y la desesperación, y exclamaciones como ¡Ay!, ¿qué voy a hacer?, y ¡Oh, qué mala suerte!, son habituales, al menos entre nosotros los pobres. Puedes estar seguro de que estaríamos menos angustiados si no viésemos a los ricos vivir con tanta dicha, los cuales, a pesar de tener tanto oro y tanta plata en sus arcas, a pesar de tener todas esas ropas, sus propios esclavos, carruajes, edificios y granjas, todo ello en grandes cantidades, no sólo no lo han compartido nunca con nosotros, sino que ni siquiera se han dignado jamás a fijarse en la gente corriente. Esto es lo que más nos indigna, Cronos, y creemos que es intolerable que un hombre se recueste vestido con ropajes púrpura y se atiborre de cosas buenas, eructando y recibiendo las felicitaciones de sus invitados y celebrando banquetes sin cesar, mientras yo y los de mi clase soñamos con conseguir cuatro óbolos para poder dormir tras hartarnos de pan o cebada, con berros, tomillo o cebolla como condimento. (*Saturnalia* 20-21)

A pesar de su posición subordinada, los pobres conservaban la autoestima y deseaban ser tratados con amabilidad. Esto se refleja en un episodio del *Satiricón*. Corax es contratado como porteador, un trabajo típico de jornalero, y defiende con dureza su dignidad como persona:

> ¡Vamos, hombre! ¿Acaso creéis que soy una bestia de carga o un barco

que transporta piedras? He sido contratado para realizar el trabajo de un hombre, no el de un caballo. No soy menos libre que vosotros, por muy pobre que me dejara mi padre. (*Satiricón* 117)

Con todo, dentro del marco del poder absoluto sobre los pobres, se establece un modus vivendi según el cual las exigencias de los poderosos se cumplen el máximo posible, mientras los pobres se quedan con lo justo para sobrevivir. Obviamente, me estoy refiriendo a una relación en equilibrio: si los poderosos exigen demasiado, pueden destruirse si los pobres se rebelan (cosa improbable, hay que reconocerlo) o pueden destruir a los pobres ahuyentándolos o matándolos de hambre. En este último caso, los poderosos estarían yendo contra sus propios intereses; de aquí el equilibrio a pesar de que se trate de una relación de poderes muy asimétrica.

Como sucede en las relaciones horizontales, la reciprocidad es la clave que permite a los pobres ejercer cierta influencia para afrontar esta asimetría vertical. Habitualmente expresado en estructuras patrón-cliente, la idea básica es que cada parte tiene algo que la otra necesita, con lo que se ayudan mutuamente de forma simbiótica. Los pobres aportan respeto e ingresos a los poderosos, y los poderosos disponen de recursos que pueden ayudar a los pobres en tiempos difíciles, y están obligados a usarlos. Hay una fábula muy interesante que trata este tema desde la perspectiva de los pobres. Se trata de «El león y el ratón». En ella se manifiesta la capacidad de los débiles para ayudar a los poderosos:

Un león cazó un ratón y se disponía a comérselo. El animalito, al ver que su fin se aproximaba, farfulló: «Si quieres llenarte el estómago de carne, deberías cazar animales de largos cuernos, como ciervos o toros. ¿Comer un ratón? Ni siquiera es suficiente para rozarte los labios. Déjame ir, te lo ruego. Con todo lo pequeño que soy, un día podré mostrarte mi

gratitud». El león se rió y le perdonó la vida al suplicante ratón. Más adelante, mientras lo perseguían unos jóvenes cazadores, cayó en sus redes y quedó atrapado. Entonces, el ratón salió furtivamente de su agujero, cortó las cuerdas con sus minúsculos dientes y liberó al león. Al salvarlo, le devolvió el favor que le había hecho dejándolo vivir. (Babrio, *Fábulas* 107)

Lo cierto es que, como de costumbre, los poderosos tenían todas las cartas. Los clientes podían plantear su caso en términos morales —no tenían demasiado poder de negociación—, pero el patronazgo que recibían a cambio apenas era fiable. A menudo, una buena estrategia era pasar desapercibidos y no meterse en líos, como en la fábula «El pescador y los peces»:

Un pescador echó la red y al poco rato la recogió. Había tenido suerte, pues estaba llena de toda clase de peces exquisitos. Sin embargo, los peces más pequeños nadaron hacia el fondo y escaparon entre la malla, mientras que los más grandes fueron pescados y se sacudían en la barca. (Babrio, *Fábulas* 4)

Por supuesto, siempre existía la posibilidad de que surgiese un conflicto violento entre los pobres y quienes tenían poder sobre ellos. Eliano pone un ejemplo de la época helenística en que los pobres llegan al límite y se rebelan:

Teocles y Trasónidas en Corinto y Praxis en Mitilene daban poco valor a la propiedad y, en cambio, mostraban gran magnanimidad al ver a sus conciudadanos en la pobreza mientras que ellos eran ricos. También aconsejaron a otros que aliviasen el peso de la pobreza a aquéllos que lo necesitaban. Al no lograr convencerles, ellos mismos perdonaron las deudas a sus deudores, con lo que no ganaron dinero, pero salvaron la vida, ya que aquéllos a quienes no les fueron perdonadas las deudas atacaron a sus acreedores y, blandiendo armas con furia y, alegando total indigencia, los asesinaron. (Eliano, *Varia Historia* 14-24/Gallant)

La posibilidad de una resistencia menos radical pero igualmente molesta aparece en la fábula «La batalla del toro y el ratón»:

Un ratón mordió a un toro y éste se abalanzó sobre el ratón para vengarse. El ratón lo esquivó y se refugió al fondo de su ratonera. El toro se quedó golpeando la pared con los cuernos hasta que, agotado, se

> desplomó y se echó a dormir ante la abertura. Entonces, el ratón asomó la cabeza, salió, se deslizó sobre el toro, le mordió otra vez y se volvió a meter en el agujero rápidamente. El toro se levantó de un salto sin saber qué hacer. El ratón, con su vocecita, le dijo: «Los grandes no siempre son los más poderosos. A veces se imponen los pequeños y los humildes». (Babrio, *Fábulas* 112)

La idea de una revuelta que volviese las tornas a los ricos tenía cierto atractivo, como se desprende de esta profecía de un oráculo de Oxirrinco, en Egipto:

> … agitación y guerra… y los ricos padecerán grandes sufrimientos. Su arrogancia será derrotada, sus posesiones les serán arrebatadas y entregadas a otros… (*P. Oxy.* 31 2554)

La sublevación de los pobres ha atraído la atención tanto de los poderosos como de los que se mostraban comprensivos con los pobres. Sin embargo, la habitualmente abrumadora capacidad de los poderosos para aplicar una fuerza efectiva contra los obstinados pobres explica en gran medida por qué las revueltas son escasas y espaciadas en el tiempo, y por qué los pobres no han logrado nunca imponer su hegemonía. La norma es que habitualmente las revueltas se reprimen con tanto derramamiento de sangre como sea necesario, y probablemente más, o bien los líderes de la revuelta se alejan de los pobres. En cualquier caso, las cosas vuelven al *statu quo* de sumisión; esto es tan cierto para el mundo grecorromano como para cualquier otro. El recuerdo de revueltas fracasadas probablemente pesaba en la cultura de los pobres y actuaba como elemento disuasorio de otras nuevas, al menos hasta que las condiciones volviesen a ser de nuevo totalmente intolerables en términos de subsistencia y supervivencia.

Sin embargo, hay otra posibilidad: que los pobres creyesen en el *statu quo* —la gran cadena de la vida—, asumieran que su posición en la sociedad era justa y correcta,

y desempeñaran su papel en la sociedad voluntariamente. En otra época, Charles Dickens plasmó esta mentalidad subyacente en su novela corta *Las campanas*:

> Amemos nuestro trabajo,
> Bendito sea el escudero y sus parientes,
> Vivamos de nuestras raciones diarias
> Y sepamos siempre qué puesto nos corresponde.

A esto lo denominaría aceptación consciente del alineamiento de los valores de los pobres con los de la elite. «El milano que quiso relinchar» nos enseña que si intentas convertirte en algo mejor de lo que eres, corres el riesgo de perderlo todo:

> Tuvo antiguamente el milano otra voz, una voz penetrante. Pero oyó un día a un caballo relinchar admirablemente, y quiso imitarlo. Pero al tratar de imitar al caballo, no logró adoptar la potente voz que deseaba y perdió además la suya propia. (Babrio, *Fábulas* 73)

Todos los antiguos levantamientos de que tengo noticia, tenían el doble objetivo de la condonación de deudas y la redistribución de la tierra. Ambos son, en el fondo, objetivos conservadores: se trata de un intento de restablecer el mundo justo anterior en el cual todos poseían tierras y estaban libres de deudas. Presumiblemente, en este mundo reformado continuaría existiendo la misma distribución jerárquica y hegemónica del poder, la única diferencia sería que todo el mundo recibiría una parte justa de los recursos. Dicho de otro modo, la queja no se refiere a la estructura de poder per se, sino que va dirigida contra sus encarnaciones injustas. Dicha actitud implica que los pobres aceptaban el sistema explotador.

Sin embargo, los pobres también podían concebir un mundo en el que se les acabase la paciencia. Si bien no existen pruebas de que hubiese nada parecido a las

ideologías surgidas en el siglo XVIII que ensalzaban la dignidad humana y que culminaron de forma explosiva en la nueva configuración marxista y en el planteamiento agresivo de las expectativas y posibilidades legítimas de los trabajadores pobres, se podía imaginar un mundo completamente diferente. En una de las sátiras de Luciano, Micilo, un pobre zapatero que ha sido llamado por el Destino ante Hades, señala:

> Pero, por lo que a mí respecta, estaba presto y dispuesto, pues no tengo nada en la vida, ni granja, ni casa, ni oro, ni herramientas, ni reputación, ni estatuas, así que, en cuanto Atropos me hizo una seña dejé con gusto el cuchillo y el cuero (estaba trabajando en una sandalia), me levanté de un salto y la seguí, descalzo como estaba, sin siquiera limpiarme las manos ennegrecidas. De hecho, fui yo delante, con la mirada al frente, pues nada dejaba atrás que me hiciera volver la vista atrás. Y a fe del cielo que ya veo que aquí todo es espléndido, pues que todos sean iguales y que nadie sea mejor que el vecino resulta de lo más agradable, al menos para mí. Y deduzco que aquí no se reclama el pago de las deudas y no se pagan impuestos y, sobre todo, no se congela uno en invierno, ni enferma, ni es azotado por hombres importantes. Todos están en paz y se han vuelto las tornas, pues nosotros, los pobres, reímos, mientras los ricos se lamentan afligidos. (*La travesía* 15/Harmon)

Sin embargo, más que venganza, los pobres buscaban justicia. Estaban convencidos de que si todos, especialmente los ricos, viviesen de acuerdo con las normas, habría un entorno estable en el que podrían sobrevivir, celebrando sus ceremonias y pagando lo que debían. La fábula «El buen león» plasma la aspiración lógica de los pobres. Vivir en un mundo feliz en el que los poderosos estuviesen obligados de algún modo a ejercer su poder de manera correcta:

> Un león que no era cruel ni malvado llegó a ser rey. No recurría siempre a la violencia para arreglar los asuntos, sino que era justo y amable, como un hombre. Los animales salvajes se reunían en asamblea para exponer sus casos y tomar decisiones legales. Cada animal exigía responsabilidades a otro. El cordero al lobo, la cabra al leopardo, el ciervo al tigre; todos se sentían satisfechos. Todo el mundo estaba en paz.

> Entonces el conejo habló: «Éste es el día por el que he estado rogando, el día en que hasta los débiles son temidos por los fuertes». (Babrio, *Fábulas* 102)

Hay una serie de fábulas que instan a los ricos a esquilar a los pobres en lugar de despellejarlos, como por ejemplo la fábula de la viuda y la oveja, citada más abajo, y la siguiente:

> Un mozo de cuadra vendió a un posadero la cebada destinada a su caballo. Tras quedarse bebiendo hasta tarde, pasó el día siguiente almohazando al caballo. El caballo le dijo: «Si realmente quieres que tenga buen aspecto, no vendas mi comida». (Babrio, *Fábulas* 83)

No obstante, al no haber alternativas prácticas al *statu quo*, esto habría tenido como consecuencia asumir la visión dominante del mundo, según la cual éste era correcto y justo, mucho más fácilmente de lo que hoy en día podemos imaginar. Así pues, las alteraciones del orden por parte de los pobres eran pocas y nunca de ámbito estatal, ya que los pobres no exigían el derrocamiento del orden existente, sino más bien, en todo caso, su reforma. Pero, tal como sospechaban los pobres, esa reforma nunca llegaba.

Si definimos la justicia como dar a cada persona lo que le corresponde, nos situamos en la misma línea de pensamiento que los pobres. Así, los poderosos pueden seguir siendo poderosos, pero han de permitir también que los pobres tengan lo que les corresponde, es decir, la oportunidad básica de vivir su vida sin sufrir una explotación que ponga en peligro su subsistencia alimenticia y social. En ese sentido, Filóstrato pone en boca de Apolonio de Tiana un consejo dirigido al emperador Vespasiano; le dice: «Haz mejor uso de tu riqueza que todos los gobernantes que te han precedido, empleándola para prestar ayuda a los pobres y asegurando al mismo tiempo las posesiones de los ricos» (*Vida de Apolonio* 5.36).

Las fábulas están repletas de sermones sobre la justicia. Por ejemplo, «Esquílame, pero no me despellejes»:

> Había una vez una viuda que tenía en casa una oveja. Al intentar esquilar la lana en hebras lo más largas posible, la trasquiló torpemente y cortó la lana tan cerca de la piel que le provocó varios cortes. La oveja, dolorida, baló: «No abuses de mí. Mi sangre no aumentará el valor de la lana. Señora, si necesitas mi carne, hay un carnicero que me puede matar con destreza. Si lo que necesitas es lana y no carne, hay un esquilador profesional que puede esquilarme y dejarme vivir». (Babrio, *Fábulas* 51)

Otras fábulas tratan temas parecidos: «Cerca de la ley, pero lejos de la justicia» (a menudo la justicia humana no alcanza a los pobres); «El caballero y su caballo» (un llamamiento contra la explotación arbitraria); «El doble rasero de la justicia» y «Los molinos de los dioses muelen despacio» (sé justo con tu prójimo como quieres que lo sean los dioses contigo). Los proverbios muestran gran escepticismo ante el sistema judicial, aunque hacen hincapié en la justicia. Los pobres son como las golondrinas, están cerca de los tribunales, pero lejos de su protección:

> En primavera, una golondrina que compartía morada con los hombres, construyó su nido bajo el alero del tejado del edificio de un tribunal de justicia, donde los ancianos juristas no paraban de hablar. Allí se convirtió en madre de siete crías, cuyas alas no estaban todavía cubiertas de plumas púrpura. Una serpiente salió deslizándose de un agujero y se las comió a todas. La pobre madre lloraba la muerte prematura de sus crías. «¡Ay! —decía—, ¡qué desgraciada soy! Justo de aquí, donde se acatan las leyes y juicios de los hombres, tengo que huir. No se me ha tratado con justicia.» (Babrio, *Fábulas* 118)

La justicia, por tanto, es independiente de la forma humana de conseguirla; el cumplimiento se deja en manos de los dioses, como rezan dichos como «la divinidad pone a los malos ante la justicia». En realidad, los humanos tienen poco acceso a ella; está claro que no se les garantiza. La ley se menciona sobre todo para poner énfasis en la disparidad entre ella y la justicia. La moral popular cree en la justicia,

pero no cree en la ley como medio para obtenerla. Y no le falta razón. Puede que en una decisión se tengan en cuenta los derechos de los pescadores, y hay casos en que los poderosos no reciben un trato especial, pero está claro que los pobres se ven involucrados en juicios muy raramente (por ejemplo, no se regula la contratación de mano de obra). Sucede simplemente que a la ley no le preocupan demasiado los pobres. Cuando se ven inmersos en un asunto legal, pueden contar con salir escaldados, como dice claramente Jesús:

> Por eso, cuando vayas ante el juez con tu enemigo, trata de ponerte a bien con él por el camino, no sea que te arrastre delante del juez y que el juez te aplique la justicia y te echen a la cárcel. Yo te aseguro que no saldrás de allí sino cuando hayas pagado hasta el último céntimo. (Lucas 12:58-9)

Sabedores de la ineficacia del sistema legal y de la justicia de los poderosos para protegerlos, los pobres tienen que recurrir a medios informales de resolución de conflictos, o simplemente pasar por el aro.

Sin embargo, diariamente los proverbios y las fábulas proponen estrategias para tratar con los más poderosos. Hacen hincapié en la inutilidad de intentar sacar lo mejor de los ricos. Hagas lo que hagas, te acabarán comiendo, como nos enseña «El lobo y el cordero»:

> Un día un lobo, viendo que un cordero se había apartado del rebaño, no lo atacó para llevárselo consigo a la fuerza, sino que inventó una excusa falaz para justificar su hostilidad. «¿Acaso no me calumniaste el año pasado, con todo lo pequeño que eres?», le preguntó. «No te calumnié el año pasado; nací *este* año», fue la respuesta. «¿Acaso no estás pastando en hierba de mi propiedad?», continuó el lobo. «Nunca he probado la hierba.» «¿Acaso no has bebido agua que me pertenece?», insistió el lobo. «Hasta este momento sólo me he alimentado de la teta de mi madre», respondió el cordero. Entonces el lobo apresó al cordero y, mientras lo engullía, le dijo: «No puedes dejar a un lobo sin comer, por mucho que hayas rebatido fácilmente mis acusaciones». (Babrio, *Fábulas* 89)

Una buena defensa frente a los poderosos consistía en evitar los enfrentamientos todo lo posible, como en «El roble y los juncos»:

> El viento arrancó de raíz un roble y lo hizo caer al río desde la ladera de una montaña. La agitada corriente arrastró al viejo árbol gigante plantado por los hombres muchos años atrás. Al mismo tiempo, muchos juncos se alzaban firmes a ambos lados del río, bebiendo agua en la orilla. El roble estaba asombrado de que plantas tan frágiles y débiles no hubiesen sido arrancadas, pues su propio grueso tronco había sido arrancado de raíz. Un junco le habló sabiamente: «No te sorprendas. Tú luchaste contra el viento y has sido derrotado. Nosotros, en cambio, nos doblamos y cedemos, dispuestos a adaptarnos a nuestra situación en cuanto una suave brisa nos empuja». (Babrio, *Fábulas* 36)

Ser listo también ayuda. Muchas fábulas ponen el acento en cómo un análisis inteligente y una respuesta adecuada dan excelentes resultados; por ejemplo, «El león y la zorra»:

> Un león era demasiado viejo para cazar, así que se estiraba en el fondo de su guarida como si estuviera enfermo. Fingía respirar con dificultad y suavizaba su fuerte voz. La noticia se extendió por todas partes entre los animales salvajes. A todos les preocupaba la enfermedad del león e iban entrando uno a uno para verlo. Al león le resultaba muy sencillo devorarlos a todos, uno tras otro. Así encontró una forma de vivir sin privaciones a pesar de su avanzada edad. Una zorra desconfiaba de aquella situación y, manteniendo la distancia, dijo: «Oh rey, ¿cómo te encuentras?». El león le respondió: «Saludos, mi animal más querido. ¿Por qué no te acercas en lugar de mirarme desde lejos? Ven, amiga mía; ilumina mis últimos días con tus variadas y pintorescas historias». «¡Cuídate! —respondió la zorra —. Perdona, pero me tengo que ir. He notado que en el suelo hay huellas de muchos animales que entran en tu cueva, pero no veo ninguna de los que salen.» (Babrio, *Fábulas* 103)

Por muy contrarios que fueran los pobres a los ricos y su poder, la riqueza en sí, más allá del papel que jugaba en los conflictos jerárquicos, les parecía importante. Sabían que la riqueza equivalía a poder, pero también conocían sus riesgos. La pobreza no era buena. Sin embargo, las riquezas y su atractivo estaban en cierta medida plagadas de peligros. La avaricia podía conducir al desastre, como en la fábula del

ratón en la sopa:

> Un ratón cayó en una cazuela sin tapadera llena de sopa. Ahogándose en la grasa y al borde de la muerte, dijo: «He comido, he bebido, he disfrutado de los placeres de la vida; es hora de morir». (Babrio, *Fábulas* 60)

Los proverbios también son contradictorios en cuanto a la riqueza. Por un lado, proporciona oportunidades, así que es bienvenida, pero por otro, provoca desconfianza, por ejemplo por parte del prestatario. También existe la creencia generalizada de que la riqueza se obtiene mediante la traición, el robo y otros medios antisociales. Por consiguiente, el objetivo fundamental es conservar lo que se tiene, en lugar de incrementarlo; se trata de una estrategia decididamente defensiva, conservadora y, por encima de todo, encaminada a la autoprotección. El proverbio «más vale ser pobre en tierra que rico en el mar» (Diogeniano 2.62) refleja este tono de prudencia. Si eres pobre, arréglatelas como puedas.

Esta visión de la riqueza y la pobreza no cuestiona el orden establecido de las cosas; los proverbios transmiten un fortísimo sentimiento de jerarquía, como lo hace, por ejemplo, la fábula «El cuervo y el águila»:

> Un águila cazó con sus garras un corderillo para alimentar a su camada. Al verlo, un cuervo se sintió impulsado a hacer lo mismo, así que se lanzó en picado a por un carnero, pero sus garras se enredaron en la lana y batía las alas en vano tratando de levantar la presa. Llegó un pastor a toda prisa, lo atrapó y le cortó las alas. Entonces el pájaro confesó: «Tengo el castigo que me merezco. ¿Por qué siendo un cuervo intento actuar como un águila?». (Babrio, *Fábulas* 137)

Sin embargo, al mismo tiempo observo que la expresión más habitual de la actitud de los pobres hacia quienes son más afortunados que ellos, es la que se pone de manifiesto en las palabras de Tíndaro en *Los prisioneros*, de Plauto: «…

*est miserorum, ut malevolentes sint atque invideant bonis*» («está en la naturaleza de los oprimidos estar descontentos con los ricos y envidiarlos»). Si un pobre tenía tiempo y tendencia a soñar, su sueño y su deseo no era derrocar a los ricos, sino tener lo mismo que ellos.

**Supervivencia.**

La precaria situación económica de los pobres determinaba sus vidas. Su posición en la jerarquía social era mala y no tenía visos de mejorar. No obstante, sus estrategias de supervivencia les eran de gran utilidad. Una combinación de cooperación y rivalidad garantizaba el máximo éxito posible dentro de lo que les permitían sus limitadas circunstancias. El destino ofrecía una estructura para comprender su universo. Hacían frente al sometimiento por parte de los poderosos mediante la adaptación y la resistencia. Podían albergar la esperanza de un mundo justo en el cual se encontrarían en una situación mejor, pero su improbabilidad no les impedía trabajar duro y, como resulta bastante lógico, envidiar a aquéllos que tenían más que ellos.

# 4

# Sobrellevar las cadenas: los esclavos

La domesticación de animales y el principio de la esclavitud van de la mano, ya que una persona es potencialmente el animal más útil de todos. Así, desde el principio de los tiempos los humanos han intentado, y a menudo conseguido, dominar a otros para incrementar su propio bienestar. Este antiguo desarrollo orgánico de la esclavitud, paralelamente al más generalizado uso de animales domésticos para cubrir las necesidades humanas, explica por qué en la Antigüedad la esclavitud no fue nunca cuestionada seriamente, sino que era considerada una forma normal y aceptable de relacionarse con otros seres humanos. La esclavitud era omnipresente en el mundo grecorromano. Sus formas y aplicaciones concretas variaban en función de factores locales, pero su existencia no se cuestionaba de manera práctica. Ocasionalmente, el precio físico y psicológico que se cobraba la esclavitud sobre los individuos esclavizados, merecía la atención de los amos; las formas, básicamente arbitrarias, de delimitar la diferencia entre «esclavo» y «no esclavo» preocupaban a los filósofos. Sin embargo, a excepción de algunas pocas voces disonantes y poco influyentes, ni los que reflexionaban sobre los esclavos y la esclavitud, ni los que simplemente hacían uso de los esclavos, ni tampoco los que trataban con esclavos ajenos en su vida cotidiana, se planteaban las ventajas o la viabilidad

de la abolición; la historia de la esclavitud es una historia de adaptación a la misma o de intentos de eludirla o de salir de ella, no de tratar de suprimirla de la sociedad.

Esta realidad cultural nos sirve de guía para ver cómo vivían los esclavos. La esclavitud no degrada al esclavo hasta convertirlo en «algo» deshumanizado, sino que más bien crea un nuevo orden vital, un entorno en el cual el esclavo se «humaniza» de nuevo desempeñando otro papel social o cultural. Los romanos nunca negaron la «humanidad» de los esclavos, ni su personalidad como hombres, no animales, por mucho que los considerasen bienes muebles o se refiriesen a ellos como seres moralmente inferiores, como seres humanos de segunda. Simplemente querían que se socializasen en su papel de esclavos. Desde el punto de vista de los esclavos, su forma de negociar su papel revela lo que significaba ser un humano esclavizado.

Lograr una visión general de las experiencias de los esclavos resulta complicado debido a la complejidad y variedad de las mismas. Los datos sobre la mentalidad de los esclavos, además de escasos, nunca son del todo coherentes. Se trata de un desafío, ya que los occidentales tienden a relacionar los datos e impresiones de la esclavitud del Nuevo Mundo con lo que sabemos de la esclavitud grecorromana. Como demostraré, existen puntos de comparación importantes y reveladores, pero las diferencias son también notables; aquí menciono únicamente las más evidentes: la ausencia del elemento racial y la mucho mayor diversidad de la vida de los esclavos en la Antigüedad.

**FIG. 9. Hacia la esclavitud. Una triste procesión de hombres, mujeres y niños conducida a la esclavitud para ser vendidos por el tratante Aulo Caprilio Timoteo, el cual alardea de su desagradable (incluso para los antiguos) profesión en su lápida mortuoria.**

**¿Una voz de los esclavos?**

¿Hay realmente voces de esclavos en las fuentes de la Antigüedad? Algunos autores que escribían para la elite empezaron siendo esclavos o pasaron parte de su vida como tales: Plauto, el comediógrafo de la República romana; Diógenes, el griego fundador de la filosofía cínica; Epicteto, el filósofo estoico romano del Alto Imperio, y los fabulistas Esopo y Fedro, afirman, o se afirma de ellos directa o indirectamente, que empezaron su vida siendo esclavos, o que fueron esclavizados durante una parte de la misma. Lo más llamativo es que ningún autor que manifiestamente es o fue esclavo, asume la tarea de escribir sobre su experiencia como tal. Epicteto y Plauto son los que más se aproximan, ya que el empleo de ejemplos de esclavos del primero y la utilización de personajes esclavos del segundo en sus obras se refieren claramente a las tres preocupaciones principales de los esclavos. No obstante, entre las decenas de miles de páginas de obras latinas y griegas, o, como mínimo, entre los miles de títulos de antiguas obras latinas y griegas que existieron pero han desaparecido, uno esperaría encontrar alguna que hubiera sido escrita explícitamente por un esclavo y que versara sobre su experiencia como tal. Al fin y al cabo, sabemos que muchos esclavos eran instruidos. Por ejemplo, uno, Flegón de Trales, escribió sobre historia y otras materias durante la época del emperador Adriano, mientras que otro, Q. Remmio Palaemon, tras lograr la libertad, se convirtió en un famoso profesor de literatura en Roma. Sin embargo, no hay obras de no ficción sobre esclavos cuya autoría se atribuya a un esclavo, y únicamente una obra de ficción: *Vida de Esopo*, escrita por un autor anónimo. Existen obras de ficción en las que la vida de los

esclavos se encuentra en primer plano: el *Satiricón* de Petronio, *El asno de oro* de Apuleyo, varios romances antiguos y *Los fugitivos* de Luciano, así como otros cuentos, hablan en varias ocasiones y de diferentes formas desde la perspectiva de un esclavo. No cabe duda de que el *Satiricón* y *El asno de oro* fueron escritos por miembros de la elite (Petronio pertenecía a la corte imperial y Apuleyo a la elite provincial). Los autores de los romances son de origen desconocido. Por su lenguaje y estilo sencillos, la *Vida de Esopo* parece proceder de la pluma de una persona corriente, mientras que Luciano creció en el seno de una familia de artesanos y hay quien afirma saber de buena tinta que su vida y su actitud no eran propias de un miembro de la elite.

Obviamente, los historiadores y otras fuentes literarias y legales de la elite mencionan a los esclavos. Tradicionalmente, éstas han constituido el eje central del debate sobre la esclavitud. Mi proyecto, sin embargo, consiste en explorar la mentalidad de los esclavos dejando de lado el componente subjetivo cultural y la contaminación que inevitablemente existe cuando son los miembros de la elite quienes se refieren a los esclavos y la esclavitud. Puede afirmarse con bastante seguridad que es posible recurrir a las fuentes de la elite siempre y cuando se tenga en cuenta su perspectiva social; así lo han hecho muchos académicos. Sin embargo, mi intención es dejarlas de lado con el fin de poner el acento en la imagen que se puede plasmar sin ellas. Podemos calificarlo de experimento, pero considero que, sin recurrir a las mencionadas fuentes, se puede obtener una visión más inmediata de la mentalidad de los esclavos. En consecuencia, a pesar de recurrir a miembros de la elite como los escritores agrícolas y los novelistas Petronio y

Apuleyo, los cuales se esfuerzan por conocer el mundo de los esclavos, los historiadores, biógrafos y corresponsales típicos de la clase dominante aparecen en mi narración únicamente de manera ocasional.

Hay alguna esperanza de encontrar voces de esclavos en la primera literatura cristiana, dada la presencia de esclavos en el culto y en los grupos sociales. En los evangelios hay ejemplos directos de la esclavitud en acción, así como cierto conocimiento de las actitudes de los esclavos. Sin embargo, de las epístolas del Nuevo Testamento, sólo la primera carta de san Pedro parece hablar de los esclavos desde el punto de vista de los mismos a pesar de toda la retórica acerca de que los esclavos son una parte significativa de la comunidad cristiana, y, si el autor era un esclavo, lo ha disimulado muy bien. La literatura cristiana posterior tampoco es de gran ayuda. Así que, tanto en la literatura cristiana como en la pagana, la voz de la esclavitud es difícil de encontrar.

A un solo paso, las numerosas referencias a temas que preocupaban a los esclavos, especialmente las relativas a la sexualidad y a la fuga, demuestran que las obras sobre astrología e interpretación de los sueños respondían directamente a los esclavos y sus inquietudes. Las fábulas, a pesar de ser aplicables a una amplia gama de posiciones sociales, en la Antigüedad se consideraba con razón, como sucede hoy, que expresaban actitudes y estrategias genuinas de los esclavos. Esto hace que resulte desconcertante darse cuenta de la escasa atención prestada a la vida de los esclavos por el resto de la literatura popular. En los proverbios y los aforismos gnómicos, la esclavitud es prácticamente invisible. Sigue pareciendo extraño que las fábulas hagan alusión a la situación de los esclavos, mientras que los proverbios y otros

ejemplos de la literatura popular la pasan por alto.

Fuera del ámbito de la literatura, no cabe duda de que los esclavos dejaron oír su voz en forma de epitafios, en su mayoría muy breves, en sus tumbas. Es fácil deducir que esas lápidas son portadoras de la auténtica voz de los esclavos, y constituyen una valiosa ventana a sus experiencias. He recurrido a ellas ampliamente. Otros testimonios arqueológicos de la esclavitud son más bien escasos y, los que existen, son difíciles de relacionar con la mentalidad de los esclavos; así que la cultura material no aporta demasiado a la discusión. Los papiros, sin embargo, son una fuente muy útil, ya que proporcionan datos demográficos y referencias contextuales que incrementan en gran medida nuestro conocimiento.

**Cifras y fuentes de esclavos**

La demografía de la esclavitud contribuye a aportar algunos datos sobre el trasfondo de la mentalidad de los esclavos. La esclavitud no era la forma predominante de mano de obra rural del Imperio; había grandes concentraciones en Estados relativamente amplios, mayoritariamente en Italia y Sicilia, más un porcentaje de esclavos superior a la media en las ciudades y poblaciones de mayor tamaño. Aunque la variación regional era obviamente enorme, por lo general sólo un hogar de cada siete disponía de un esclavo, la mayoría de los cuales pertenecían a la elite y no estaban empleados en la agricultura o el comercio, sino en trabajos domésticos. Muchas de las unidades económicas que no pertenecían a la elite no podrían haberse permitido un esclavo o hacer que el trabajo de un esclavo fuese viable económicamente (como señaló Aristóteles, «dado que no tienen esclavos, los pobres tiene que recurrir a sus mujeres y

a sus hijos para que hagan lo que normalmente harían los esclavos» (*Política* 51323a)). Considerando la información de que disponemos —las fuentes, dispersas y fragmentadas, no permiten mucho más—, podríamos establecer una cifra de alrededor del 15% del total de la población, y, en muchos lugares, muy inferior. Al fijar la atención en los esclavos del mundo grecorromano es importante tener en mente estos datos. Los esclavos vivían en una sociedad con muchos otros esclavos, pero su número y su importancia variaban de un lugar a otro. Este hecho no atenúa las condiciones, a menudo terribles, de la esclavitud del mundo antiguo, pero sí que implica que sus vidas fueran menos limitadas, menos oprimidas y de mayor duración de lo que lo habrían sido en caso de que la sociedad hubiera dependido de un número de ellos mucho mayor.

Además de la importancia de comprender la relativa escasez de esclavos y su concentración en manos de los ciudadanos más pudientes, también es relevante señalar que los esclavos compartían en gran medida las mismas características somáticas básicas, los mismos dogmas culturales y, a menudo, el mismo lenguaje que sus amos. Los esclavos con color de piel y rasgos faciales radicalmente diferentes eran muy poco comunes, si bien en el mundo grecorromano se esclavizó a africanos subsaharianos, así como, por ejemplo, a individuos germánicos altos y de piel clara. El hecho de que la apariencia de la mayoría de los esclavos no desentonase dentro del conjunto de la sociedad, junto al hecho de que, en la mayoría de ocasiones, vistiesen como la gente corriente dedicada a actividades parecidas, significan que no había ninguna señal de su condición que fuese visible y fácil de apreciar, a menos que existiese alguna

marca, corte de pelo, tatuaje, collar o cualquier otro indicador concreto para tal fin. Así, durante la esclavitud, era fácil y natural, especialmente por lo que respecta a los esclavos liberados recientemente, que se relacionasen unos con otros, y que, si un esclavo huía, pudiese mezclarse entre la población para intentar evitar ser reconocido. La falta de indicadores somáticos y físicos de la esclavitud proporcionaba oportunidades de las que carecían otras sociedades históricas con presencia de esclavos.

A la esclavitud podía llegarse de varias formas. Si bien durante la expansión del dominio romano en los tiempos de la República, los prisioneros de guerra proporcionaron la más espectacular y numerosa cantidad de esclavos, en la época de Augusto las guerras a gran escala que procuraban gran número de prisioneros eran relativamente escasas y espaciadas entre sí. Otra fuente consistía en criar a hijos de esclavos hasta que alcanzaban la edad adulta. Los vástagos de esclavos eran obviamente esclavos a su vez, así que los que nacían de padres esclavos estaban destinados a la esclavitud. Los hijos no deseados de personas libres podían ser —y, de hecho, eran— abandonados, con lo que cualquiera que se hiciera cargo del niño podía criarlo; a pesar de que el derecho romano establecía que esos expósitos nunca perdían su condición de libres, si eran criados como esclavos era virtualmente imposible demostrar su «libertad original». Por consiguiente, los expósitos eran una fuente constante de nuevos esclavos.

La cuarta fuente principal, aunque menos importante que las anteriores, era la esclavización de hombres y mujeres adultos. Aunque ocasionalmente podía seguir tratándose de prisioneros de guerra, principalmente eran aportados por

bandidos y piratas dispuestos a secuestrar a viajeros y gente desvalida en las ciudades o en el campo. San Agustín atestigua el horror de sus ataques indiscriminados a la población libre en zonas aisladas y a lo largo de las fronteras del Imperio:

> En la provincia de África es tan grande el número de aquéllos a los que en lenguaje popular se denomina «negreros», que prácticamente vacían la provincia de seres humanos llevándose a la gente para venderla en tierras de ultramar, y casi todos son personas libres. Pues muy pocos resultan ser vendidos por sus padres, e incluso ésos no son vendidos mediante un contrato por 25 años como permite el derecho romano, sino que son vendidos como auténticos esclavos al otro lado del mar. Los traficantes de esclavos compran esclavos verdaderos a sus amos muy rara vez. Además, a causa de esta banda de negreros, multitud de depredadores y secuestradores están fuera de control y se abaten en hordas, terroríficamente vestidos como soldados o como salvajes, sobre zonas rurales poco pobladas, gritando como almas en pena, y sacan a rastras a la gente a la que venden a los traficantes. (*Carta* 10)

**FIG. 10. Un esclavo sobre la plataforma. El hombre está sobre una tarima durante la subasta. Junto a él un subastador y un postor.**

Gayo Tadio fue uno de esos desdichados, como atestigua su tumba:

> Dedicado a Gayo Tadio Severo, hijo de Gayo, secuestrado por bandidos a la edad de 35 años, y a su hijo Próculo, de 6 años. Limbricia Primigenia, liberta de Lucio, erige este monumento en memoria de su marido y de su hijo. ¡Ay! ¡Es el hijo el que debería haber colocado la lápida de su madre! (*ILS* 8506)

A pesar del hecho de que la *Lex Cornelia* romana prohibía la venta de ciudadanos como esclavos, los tratantes eran conocidos por no hacer preguntas. Independientemente de la existencia de una «petición legal para la recuperación de la libertad» ante un magistrado, habría sido bastante raro que una persona, tras ser secuestrada y vendida, fuese capaz de reivindicar su libertad mediante un proceso judicial. Además, un padre, el cual tenía control legal absoluto sobre sus hijos, podía vender a un niño como esclavo, a menudo para saldar una deuda o evitar pasar hambre; aunque para el derecho romano esto era motivo de escándalo, está claro que tanto en el caso de los ciudadanos de Roma como en el de los ciudadanos de provincias, los niños continuaban siendo vendidos durante el periodo que nos ocupa; la cita de san Agustín mencionada más arriba es una confirmación más de ello. También existía la posibilidad legal de venderse uno mismo como esclavo. Mientras que la esclavitud por deudas —vender a una persona libre como esclava para pagar las deudas de dicha persona— era ilegal y, al menos técnicamente, un ciudadano romano no podía venderse como esclavo, una persona sí que podía «suscribir un contrato» por el cual se convertía en esclavo, renunciando a sus derechos como hombre libre a cambio de dinero.

«Muchos hombres libres se venden como esclavos, convirtiéndose en "esclavos contratados", a veces en

condiciones duras, o más bien en las más crueles que se pueda imaginar» (Dión Crisóstomo, *Oración* 15.2). Evidentemente, en ocasiones, fuera o no legal, una persona libre se convertía en esclava voluntariamente. Por último, la gente corriente condenada por delitos especialmente atroces podía ser castigada con la esclavitud. Las cifras relativas se desconocen, pero cada forma de acceso a la esclavitud tendría su propio efecto en la psicología del esclavo. Un niño criado como esclavo tendría seguramente una perspectiva diferente de la de un adulto capturado y esclavizado posteriormente. A una persona secuestrada, la injusticia de su situación le afectaría todavía más, mientras que alguien que se vendía de forma voluntaria como esclavo, probablemente sabía dónde se metía.

**FIG. 11. Subastando a un esclavo. El subastador se sitúa a la izquierda, mientras que el corpulento postor da la vuelta al esclavo desnudo para examinarlo de cerca.**

**La vida esclavizada: sumisión**

A pesar de la variedad de reacciones frente a la esclavitud que podemos imaginar a tenor de los diferentes orígenes de los individuos esclavizados, el hecho central de la servidumbre era la total sumisión del esclavo al amo; estaban disponibles en todo momento y tenían que trabajar según la voluntad del amo. Sin duda, es altamente probable que san Agustín diese en el clavo: «Toda esclavitud está impregnada de amargura; toda persona esclavizada hace inmediatamente lo que tiene que hacer, pero lo hace refunfuñando» (*Comentarios a los salmos* 99.7). Lucio, a través de su personaje asnal, describe la dureza de la vida de los esclavos en una panadería:

> ¡Oh dioses! ¡Qué criaturas más desgraciadas y dignas de compasión! Todo su cuerpo era un mar de moratones inflamados; sus lastimosas ropas, más que cubrir, apenas rozaban sus espaldas marcadas por la vara, algunos sólo cubrían sus partes pudendas con un pequeño trozo de tela; vestían unas túnicas tan harapientas que su cuerpo se podía ver a través de los jirones, llevaban la cabeza medio rapada, letras marcadas en la frente y grilletes en los pies; sus pestañas estaban quemadas a causa del humo y el polvo que flotaba en la oscuridad y estaban medio ciegos, feos y amarillentos. Como luchadores cubiertos de tierra, aquellos hombres estaban cubiertos de la ceniza sucia de la harina. (Apuleyo, *El asno de oro*, 9.12)

Y, según nos cuenta Apuleyo, ¡el amo de esos esclavos era una persona muy decente y formal! El trato con dureza era sinónimo de la esclavitud. En una carta de Egipto, un hermano reprende a otro por tratar a su madre «tan mal como a una esclava». En otra, una mujer se queja ante las autoridades de que su marido la ha tratado a ella y a sus hijos «como si fuesen esclavos de su propiedad», abusando de ellos y encerrándolos. Por supuesto, siempre existía la posibilidad de que el destino le concediese a un esclavo

concreto un amo considerado. Servando es un ejemplo:

> En esta tumba yace Valerio Servando, liberto de Lucio, Gayo y Sexto Valerio, de 20 años de edad. Sus amos erigen este monumento en reconocimiento a sus innumerables méritos. «Servidumbre, nunca me resultaste aborrecible. Muerte injusta, te llevaste la libertad de este desdichado». (*CIL* 13 7119, Mainz, Alemania)

Dado que suponer que los esclavos podían estar contentos sirviendo entraba dentro de la mentalidad del amo, hay que preguntarse si era el propio Servando el que se sentía feliz siendo un esclavo, o sólo sus amos. Además, los adjetivos «amable» o «bueno» tal vez serían demasiado generosos para describirlos; sus motivaciones eran estrictamente prácticas, pero sí que es cierto que algunas acciones hacían que las vidas de sus esclavos fuesen mejores de lo que podrían haber sido de haber actuado de forma diferente. El escritor agrícola Columela ofrece un método práctico para dirigir bien a los esclavos. Identificó y trató de evitar al menos alguna de las dificultades que comportaba la posesión de esclavos, especialmente estableciendo objetivos de trabajo razonables, procurándoles suficiente ropa y alimento, controlando a los capataces crueles y proporcionándoles un lugar al que poder acudir para comunicarle los problemas que debía resolver (*Los trabajos del campo* 1.8.17-19; 11.1.13-28). Podemos preguntarnos si muchas fincas o casas estaban regidas por estos inteligentes principios establecidos en su propio interés, pero, como mínimo, es muy posible que algunos esclavos se encontrasen en una situación en la cual, si bien no dejaban de estar terriblemente explotados, aquélla se veía al menos mitigada en lo que respecta a los peores abusos que podían sufrir.

Los abusos eran muy numerosos. El maltrato físico constituía la forma de degradación más frecuente y violenta.

El material legal contenido en el *Digesto* hace alusión repetidamente a toda clase de violencia contra los esclavos, con muy pocas menciones a que ello tuviera repercusiones para los amos. Los esclavos podían ser y eran golpeados habitualmente, ya fuese para fomentar el buen comportamiento o castigar el malo —o ambas cosas a la vez —, o simplemente por rabia, frustración o sadismo. En la práctica no existía ningún control sobre el poder del amo para abusar físicamente del esclavo de manera desproporcionada ante cualquier hecho: «¿Acaso no se impone una pena de prisión de muchos años al esclavo que ha faltado a su amo de palabra, o le ha propinado un golpe que en un momento ya ha pasado?», (san Agustín, *La Ciudad de Dios* 11). Los recursos de siempre eran la flagelación (tal vez el método habitual de castigo preferido) y el encarcelamiento con grilletes en una celda (*ergastulum*); el amo de Esopo, por ejemplo, se refiere a ellos (*Vida*). Sin embargo, había un número ilimitado de comportamientos abusivos, a menudo acompañados de degradantes señales permanentes, como la marca: «Eumolpus nos cubrió la frente con letras enormes y escribió toscamente la estigmatizadora marca de los esclavos fugitivos por toda nuestra cara» (Petronio, *Satiricón* 103). Este tipo de abusos son un tema constante en las obras de ficción en las que aparecen esclavos, como se aprecia fácilmente en los muchos ejemplos recogidos en las obras de Plauto o en las novelas de Apuleyo y Petronio. Nada indica que la actitud de los cristianos poseedores de esclavos fuese diferente de la de los politeístas; de hecho, la indefensión frente al maltrato físico era en todas partes el signo distintivo de la esclavitud. Los testimonios más recientes de Brasil y Norteamérica

transmiten una imagen parecida:

> Día y noche a disposición de su amo, el sirviente no tenía un horario fijo. Al trabajo durante horas interminables había que añadir la turbación que suponía estar constantemente bajo la mirada vigilante de los blancos y sometidos a todos sus variables, vengativos o sádicos caprichos. Con frecuencia, los sirvientes recibían bofetones o eran azotados por fallos insignificantes, por ignorancia, por ser víctimas de actos delictivos, por comportamiento «insolente», o simplemente por encontrarse al alcance de los golpes del amo cuando éste estaba disgustado. (W. Blassingame, *The Slave Community*)

Apuleyo cuenta la historia de un cocinero que temía ser castigado con la muerte por haber permitido que le robasen una pierna de ciervo (*El asno de oro* 8.31); Marcial hace referencia a otro cocinero que es azotado porque un conejo no estaba bien cocinado (*Epigramas* 3.94). Más allá de los golpes y las marcas, las condiciones físicas en general de los esclavos eran atroces, aunque aquéllas variaban especialmente entre los esclavos del campo y los de la ciudad. Su comida y ropa dependían del amo; a pesar de los consejos repetidos constantemente por los escritores y filósofos de la vida rural, la falta de suministros de todo tipo estaba muy extendida.

Por lo que respecta a las condiciones de vida, existen muy pocos testimonios que indiquen que en las casas hubiese habitaciones para los esclavos, si bien sí que han sido identificadas en algunas fincas rústicas de Italia; parece probable que, igual que ocurría en Brasil, los esclavos viviesen en los vestíbulos y bajo las escaleras de las mansiones, sacando sus catres por la noche y recogiéndolos durante el día. Hay un ejemplo de esto cuando Lucio, que todavía no se ha disfrazado de asno, espera a su enamorada Fotis en su habitación. Señala: «Los esclavos tenían preparado su lugar en el suelo lo más lejos posible de la

puerta, me imagino que aquello era para que no pudiesen oír nuestra conversación durante la noche» (*El asno de oro* 2.15). Así que no sólo los golpes, sino también las condiciones de vida en general podían ser abusivas. Uno de los privilegios más deseados era tener un espacio propio, por muy humilde que fuera. Se han descubierto pequeñas celdas en mansiones que probablemente eran cuartos de esclavos; incluso una casucha provisional en el terreno habría sido de agradecer.

Tan malo como el maltrato físico era el maltrato mental: «Esopo, pon la mesa; Esopo, calienta el baño; Esopo, alimenta al ganado. Todo lo desagradable, pesado, doloroso o de baja categoría, se le ordena hacerlo a Esopo» (*Vida de Esopo*). El escritor Ateneo echa un vistazo al degradante mundo de los esclavos:

> Epícrates, en «El esclavo difícil de vender», pone en boca de un esclavo indignado estas palabras: «¿Qué hay más odioso que ser llamado a donde están bebiendo a la voz de "chico, chico"; servir, además, a un joven imberbe, llevarle un orinal y ver las cosas tiradas ante nosotros, pasteles a medio comer y trozos de pollo que, a pesar de haber sobrado de la comida, las mujeres nos prohíben comer a los esclavos? ¡Pero lo que *realmente* hace que nos hierva la sangre es que nos llamen glotones avariciosos cuando alguno de nosotros come alguna de aquellas cosas!». (*Cena de intelectuales* 6262[d])

Hermero, en la novela de Petronio, destaca el trato degradante que sufrían los sirvientes esclavos: «Compré la libertad de mi esposa esclava para que nadie pudiese limpiarse las manos en su pechera» (*Satiricón* 57.5-6).

Dejando a un lado las razones culturales y personales de este comportamiento por parte de los amos, la finalidad práctica del maltrato físico y psicológico era el aprendizaje de la sumisión. Su ideal era conseguir que el esclavo obedeciese sin rechistar y, al mismo tiempo, utilizar sus habilidades para que realizase cualquier cosa que el amo

necesitara. Si bien cabe preguntarse acerca de la eficacia de los golpes y la tortura psicológica a la hora de crear a un esclavo servicial y listo, a los amos no les parecía que aquello fuera contraproducente. La carga de obedecer de buen grado recaía sobre todo en los esclavos, como dijo san Pablo a los cristianos de Colosas:

> Siervos, obedeced en todo a vuestros amos de la tierra; no sirváis solamente cuando os vean, para lograr el favor de los hombres, sino con sinceridad y por amor al Señor. Cualquier trabajo que hagáis hacedlo de buena gana, pensando que trabajáis para el Señor, en vez de fijaros en los hombres. Bien sabéis que el Señor os recompensará, dándoos la herencia prometida […] En cuanto a vosotros, conceded a vuestros servidores lo que es justo y razonable, sabiendo que también vosotros tenéis un Señor en el cielo. (Colosenses 3:22-4:1)

El desconocido autor de 1 Pedro llega incluso a descartar cualquier reproche a los amos, haciendo recaer toda la responsabilidad sobre los esclavos:

> Siervos, someteos a vuestros amos con total respeto, no sólo a los amables y gentiles, sino también a los autoritarios. Pues merece aprobación aquél que, temeroso de Dios, soporta el dolor que se le inflige injustamente. ¿Qué merito tiene sufrir pacientemente cuando te golpean porque has hecho algo malo? Pero cuando haces algo bien y sufres pacientemente por ello, mereces la aprobación de Dios. (1 Pedro 2:18)

Otros, como Apolonio, coincidían plenamente en achacar toda la responsabilidad a los esclavos, independientemente de lo terrible que fuera el amo:

> Es más, aunque a los amos no se les reproche desatender a los esclavos, por los que probablemente sientan desprecio por no ser buenos, los esclavos que no se entregan plenamente a sus amos deberán ser destruidos por éstos como malditos desdichados y objetos odiosos a los ojos de los dioses. (Filóstrato, *Vida de Apolonio* 4.40)

Lo peor de todo era tal vez la combinación de maltrato físico y psicológico: el abuso sexual. Con mucha frecuencia iba más allá del sadismo y de la enseñanza de la sumisión de los abusos cotidianos. Por supuesto, podía tratarse de

violación como un acto de violencia contra la víctima, pero la asunción intrascendente y profundamente «normal» tanto por parte de los esclavos como de los hombres libres, de que los esclavos eran objetos sexuales, implicaba que a menudo no se aplicase manifiestamente la violencia física. Un poco después del periodo tratado en este libro, en el siglo V, Salvio escribió: «Las esclavas son obligadas contra su voluntad a servir a sus desvergonzados amos; éstos sacian en ellas su lujuria, atrapadas como están por su condición e incapaces de resistirse» (*Sobre el gobierno de Dios* 7.4). Pero no sólo sufrían las mujeres. Petronio narra la historia del esclavo de Glico, al que la mujer de su amo obligó a meterse en su cama. «El esclavo no actuó mal; fue obligado a hacerlo» (*Satiricón* 45). Los esclavos varones también eran objeto de violaciones por parte de sus amos. A pesar del hecho de que personajes como Trimalción alardeaban de haber pasado de ser el favorito de su amo para la práctica de la pederastia a ser el favorito en el hogar («durante catorce años fui objeto de las atenciones sexuales de mi amo; no es algo innoble hacer lo que el amo te ordena») y de aquí a lograr libertad y riqueza, la realidad de las violaciones tenía que estar muy presente en las mentes de chicos y chicas. Como señala Séneca el Viejo, la conducta sexual vergonzosa es criminal en una persona libre, una necesidad en un esclavo y un deber en un liberto (*Declamaciones* 4, prefacio 10). El Nuevo Testamento no dice nada contra estos abusos sexuales. La literatura rabínica describe cuándo es correcto mantener relaciones sexuales con una esclava. Incluso el progresista filósofo romano Musonio Rufo escribió: «Todo amo tiene plena autoridad para utilizar a su esclava como desee» (*Discursos* 12.88). Se esperaba de los esclavos que

estuviesen sexualmente disponibles en cualquier momento y lugar, así que tenían que tener constantemente en cuenta esa posibilidad.

Disponían de muy pocos recursos ante un abuso sexual violento. Si bien los amos buenos podían llegar a escuchar las quejas de un esclavo y hacer algo al respecto, la mala opinión que tenía la mayoría de los amos de sus esclavos los llevaba no sólo a agredirlos personalmente, sino a aprobar que fuesen agredidos por sus capataces, todo ello en aras de la obediencia. En teoría un esclavo podía refugiarse en un templo o en la estatua de una divinidad, haciendo uso del antiguo derecho de asilo como protección frente a un amo abusador, y así lo hacían, tal como se menciona en buen número de anécdotas. Cabe preguntarse, sin embargo, con qué frecuencia este recurso desesperado daba resultado a largo plazo. Es cierto, existían varias normas legales que, en teoría, limitaban la casi ilimitada arbitrariedad de los actos de los amos sobre los esclavos. Durante el periodo tratado en este libro se promulgaron leyes y decretos para impedir que los amos arrojasen a sus esclavos a las fieras, que recuperasen a los esclavos enfermos abandonados si recobraban la salud, que los matasen impunemente y que los castrasen. Existen testimonios legales de esclavos que reclamaban justicia en estos casos, pero sin duda era raro el esclavo cuyas reclamaciones contra su amo prosperaban (siempre a través de un representante, por supuesto, ya que el derecho no lo consideraba una persona legal). La única acción legal que parece haber sido bastante habitual y, en ocasiones, provechosa, no tiene relación con la esclavitud, sino con la libertad: el proceso para determinar si una persona había nacido libre y había sido esclavizada de forma ilegal. El

asunto que se dirimía no era el trato que se daba a un esclavo, sino el trato como esclavo a una persona que afirmaba ser libre. Por regla general, la sociedad simpatizaba con las personas que afirmaban ser libres pero estaban esclavizadas. Caso muy distinto era el de un esclavo, tratado como tal, que se quejaba de trato abusivo. No obstante, en cualquier caso, un recurso ante la ley que acabase en fracaso acarrearía con toda seguridad un atroz castigo para el esclavo. La ley, por tanto, ofrecía muy poca —por no decir ninguna— ayuda a un esclavo que se encontraba en una situación abusiva. De hecho, para los amos la ley era un instrumento de control de primer orden. El temor a la pena capital impuesta de manera rutinaria a esclavos «criminales» en sentencias judiciales —crucifixión, quemados vivos o devorados por las fieras en el circo— era muy real. Únicamente los esclavos con más confianza y mejor relacionados se atrevían a recurrir la sentencia de un magistrado. Prácticamente todos miraban al sistema legal con terror, no con esperanza.

La identidad de un esclavo consistía en la combinación de lo que se le imponía y lo que podía crear por sí mismo. La elección del nombre del esclavo por parte del amo es el acto más cargado de simbolismo del control de la identidad. El hecho de poner un nombre al esclavo le proporciona una nueva identidad como propiedad del nuevo amo; personifica la intención de eliminar al antiguo yo y demostrar que su identidad está bajo el control del nuevo amo. No obstante, el nuevo esclavo no olvidaba fácilmente todo lo vivido hasta entonces. En el caso de alguien vendido de adulto como esclavo, los recuerdos permanecían nítidos. Un epitafio da testimonio de esto; se trata de un partiano capturado de

joven y vendido como esclavo; acabó en Rávena donde finalmente fue liberado y una lápida recuerda este hecho:

> Gayo Julio Migdonio, de raza partiana, nacido libre, capturado a edad temprana, conducido a la esclavitud en territorio romano y luego, gracias al Destino, ciudadano romano […]. (*CIL* 11 137 = *ILS* 1980)

Otra cautiva esclavizada, Claudia Aster, acabó en Puteoli (Pozzuoli), en la bahía de Nápoles; fue liberada, pero recordaba sus orígenes y su captura en Jerusalén al final de la guerra judía del año 70 (*CIL* 10 1971). Un tercer esclavo, Arrio Capito, contable durante el tiempo que sirvió como esclavo y prestamista tras obtener la libertad, recordaba sus orígenes en Panonia, al otro lado del Danubio:

> Aquí yace Capito, liberto de Arrio, prestamista del pueblo panonio, que vivió 35 años. (*CIL* 13 7247, Mainz, Alemania)

Otro más recuerda el nombre de su padre, incluso tras muchos años de esclavitud:

> Gayo Ducenio Foebo, liberto de Gayo, hijo de Zeno, nació en Nisibis, Siria, y fue liberado en Roma (*CIL* 6700 = *ILS* 3944, Roma)

Por último, un hombre conducido fuera de las fronteras del Imperio y vendido como esclavo en Galia habla con elocuencia de su esclavitud y de la obtención de la libertad:

> Gayo Ofilio Arimnesto, liberto de Cayo, del distrito electoral de Palatino, erigió este monumento en vida en su honor y el de su mujer, Mindia Prima, hija de Marco, y el de Gayo Ofilio Próculo, su hijo. Una tierra extranjera me vio nacer. Para obtener ganancias fui entregado inmerecidamente como esclavo, con lo que mi vida cambió por completo. Con todo, hice lo posible para honrar el nombre que me puso mi padre. Como no la logré mediante súplicas, obtuve mi libertad con mi propio dinero. Logré conquistar a mi amo cumpliendo mis deberes. Nunca me tuvieron que azotar, nunca recibí recompensa alguna […]. (*CIL* 12 5026, Narbona, Francia)

A pesar de que los documentos de este tipo escasean, los recuerdos del esclavo de su vida anterior sin duda permanecían vivos; de forma análoga, los esclavos de Brasil y

América del Sur recordaban nítidamente sus vidas en África antes de ser capturados y esclavizados. Lo mismo cabría esperar en este caso; conservar los recuerdos era una forma de mantener la propia identidad, más allá de la impuesta por los amos.

En lo que constituye una estimulante recuperación de las voces de los romanos olvidados, Sandra Joshel ha destacado lo importante que era la ocupación de los esclavos para la formación y el mantenimiento de su identidad. Su exhaustivo y convincente trabajo pone de relieve cómo en la epigrafía los esclavos mencionan su ocupación con mucha más frecuencia que las personas libres, y cómo lo hacen por decisión propia, no de sus amos. A través del trabajo, el esclavo podía formarse una identidad, puesto que su excelencia profesional servía para complacer al amo, el cual valoraba e incluso recompensaba a los esclavos hábiles; para distinguirse de sus compañeros y para obtener dinero que, en última instancia, podía utilizar para comprar su libertad e incluso la de otros seres queridos esclavizados. En definitiva, nada les impedía ser buenos en su trabajo, así que, si se les presentaba la oportunidad, los esclavos podían trabajar duro y sentirse orgullosos de ello.

No es que piense ni por un instante que el trabajo de un esclavo fuese un camino de rosas; muchos esclavos no tenían ocasión de aprender un oficio o una habilidad, así que no podían aprovecharse de su buen hacer. Otros renunciaban a las oportunidades cuando éstas se presentaban. Los amos obligaban a los esclavos a trabajar muy duramente, tanto por una razón práctica (que se hiciera el trabajo necesario) como para mantener el orden y la sumisión. Con todo, era posible sentirse orgulloso del trabajo a diferentes niveles, y muchos

esclavos eran capaces de encontrar su sitio concentrándose en ese elemento de sus vidas sobre el que tenían cierto control, pues no era probable que un amo le dijese a un esclavo que dejase de hacer un trabajo que hacía de forma excelente y de ese modo tenía al menos la posibilidad de ser recompensado.

**El pensamiento de los esclavos**

Cuando los esclavos pensaban en su vida y en sus limitadas posibilidades, el propio hecho de la esclavitud canalizaba su pensamiento. El aspecto más determinante de este pensamiento era una carencia; la carencia de posibilidades de que existiese una sociedad diferente o alternativa sin esclavitud. Simplemente no se concebía una existencia social en la que la esclavitud no fuese algo aceptado como parte integrante de la misma. A diferencia de lo sucedido en Occidente a partir de mediados del siglo XVIII, cuando la injusticia intrínseca de la esclavitud fue ganando terreno hasta extenderse entre los propios esclavos y los movimientos abolicionistas fueron cobrando fuerza, nada de eso sucedía en el mundo grecorromano. Por consiguiente, la repulsa a la esclavitud como institución y la creencia de que no bastaba con salir de ella a título individual, sino que toda su estructura debería desmantelarse, eran aspectos que no entraban en absoluto en la mentalidad de los esclavos durante el periodo tratado en este libro. Así pues, el pensamiento más radical consistía en escapar de la esclavitud, nunca en poner fin a la misma para todo el mundo y de manera incondicional. Esta ideología delimitaba cualquier otro pensamiento. Cuando los esclavos pensaban en su situación y en las formas de afrontarla, sus consideraciones eran exclusivamente prácticas. La

inseguridad siempre estaba presente en sus mentes. El hecho de ser posesión de alguien provocaba esa condición fundamental. No había nada seguro. Uno podía hacer todo lo que el amo deseaba, hacerlo bien y, aun así, ser vendido o separado de los seres queridos, o caer enfermo y ser abandonado, o ser abandonado de viejo y morir falto de atenciones, o algo peor. Algún consuelo y orientación podían encontrarse en el saber y la filosofía popular y en otros intentos de conciliar la condición humana con la realidad existencial del esclavo. Los lamentos, las quejas y la insatisfacción no servían de gran cosa; al final, el reconocimiento de la injusticia de la vida y la resignación ante lo deparado por el destino debían de constituir la única defensa mental frente a la angustia provocada por una situación intrínsecamente insegura y estresante. En *Los prisioneros* de Plauto, el guarda les da un consejo, por muy frío que resulte: «Ahora, vosotros […] si es voluntad de los dioses que seáis los infortunados [esclavos], lo mejor que podéis hacer es tomároslo con resignación; de ese modo no se os hará tan duro».

**La comunidad de esclavos**

Los esclavos también se planteaban tratar de lograr cierto control para aliviar la tensión y aportar cierto grado de normalidad a sus vidas. El punto de partida de este proceso debía situarse dentro de la propia comunidad esclava. Aunque los amos buscaban trabajo y obediencia, todos entendían que los esclavos, como seres humanos, se relacionaban unos con otros. Un amo podía aislar a los esclavos «problemáticos», y en condiciones especialmente peligrosas como en el trabajo en las minas, las posibilidades de formar una comunidad quedaban drásticamente

reducidas. Sin embargo, en circunstancias normales, ya fuese en una casa grande, en un recinto más pequeño o en el ámbito rural, los esclavos creaban vínculos y entablaban relaciones que daban sentido a sus vidas, a pesar de la inseguridad y brutalidad subyacente. Existen muchas pruebas de solidaridad y amistad entre esclavos. Aquí, un ex esclavo recuerda una amistad de toda la vida que se remonta al tiempo en que ambos eran esclavos.

> Aulo Memmio Urbano erige este monumento en honor de Aulo Memmio Claro, querido compañero liberto. Entre tú y yo, mi más apreciado compañero, nunca hubo disputa alguna. Con esta inscripción quiero también que los dioses de arriba y de abajo sean testigos de que tú y yo, comprados como esclavos al mismo tiempo en la misma casa, fuimos liberados juntos. Ningún día estuvimos separados hasta el día de tu fatídica muerte. (*CIL* 62235a = *ILS* 8432, Roma)

Otro ejemplo es el de Jucundo, en casa de Tauro:

> Jucundo, esclavo de Tauro, camillero, fue un verdadero hombre mientras vivió. Durante toda su vida cuidó de sí mismo y de los demás. Calista y Filólogo, compañeros esclavos, erigen este monumento. (*CIL* 66308 = *ILS* 7408d, Roma)

El empleo del término «verdadero hombre» (*vir*) transmite el hecho de que este esclavo y otros como él eran capaces de apreciar en sí mismos y en otros la hombría, un rasgo muy valorado por su cultura. La costumbre de Jucundo de cuidar de sus compañeros personifica la solidaridad de la comunidad esclava, cosa que se da con frecuencia, si bien, como comentaré en breve, a menudo también se ve subvertida. Un ejemplo de esto es el hecho de que cuando el senador romano Pedanio Segundo fue asesinado por sus esclavos, ni uno solo trató de impedirlo o delató a quien lo había hecho, por muy terrible que fuera el castigo (Tácito, *Anales* 14.43). En la *Vida de Esopo*, sus compañeros esclavos actúan en grupo al oponerse a él por considerarlo un intruso,

además de echarle la culpa de sus propias fechorías. Los esclavos también actuaban en grupo en la vida religiosa. Un monumento votivo de Gaud (sudeste de Francia) afirma:

> Al dios Garris. Gemino, esclavo, hace la ofrenda libremente también en nombre de sus compañeros esclavos. (*CIL* 13.49, Gaud, Francia)

En la misma línea, los esclavos formaban a menudo sociedades funerarias, ya fuese dentro de una casa, si ésta era grande, entre varias casas o entre compañeros de trabajo, como sucedía por ejemplo con los mineros de oro en Dacia o los que trabajaban la lana en Italia:

> Los cardadores de lana erigen este monumento en honor de Accepto, esclavo de Chia, su compañero. (*CIL* 54501, Brescia)

En Luceria, Italia, unos esclavos enterraron a uno de los suyos bajo esta lápida:

> A los dioses del mundo de las tinieblas y a Gelasmo, esclavo de Sittia. Sus colegas de la Asociación de Hércules y Apolo erigen este monumento. Vivió 25 años, tres meses y 21 días. (*AE* 1983 213)

Pero, como en el caso de Esopo, también podía haber hostilidad en el seno de la comunidad. Naturalmente, surgían rivalidades por conseguir el favor del amo. El personaje de ficción Hermero describe lo siguiente:

> Trataba con todas mis fuerzas de satisfacer a mi amo,
> el cual era un hombre digno y augusto.
> Y en la casa trataba con gente que intentaba
> hacerme la zancadilla siempre que podía.
> Pero al final vencí, gracias a mi amo.
> (Petronio, Satiricón 57)

Entre los esclavos podía haber habladurías malintencionadas, enfrentamientos y sabotaje del trabajo ajeno, como ilustra muy bien san Agustín al describir en sus *Confesiones* el convulso hogar en el que los esclavos se ven involucrados en las disputas de los miembros de la familia. Era necesario establecer mecanismos de resolución de

conflictos para poner fin a las disputas que podían producirse por cualquier motivo (en el caso de Esopo, las mujeres de la casa se peleaban por obtener sus favores sexuales). Tal vez la forma más insidiosa de socavar la solidaridad entre esclavos era la personificada por los *silentiarii*, esclavos cuya función era mantener el orden entre ellos.

> Temen a sus compañeros, a los conductores y a los informadores [*silentiarii*] que hay entre ellos para imponer su sumisión, así como a los capataces encargados de controlarlos. En realidad, los esclavos son tan esclavos de éstos como de sus auténticos amos: cualquiera de ellos puede azotarlos o matarlos, cualquiera puede avasallarlos. ¿Qué más se puede decir? Muchos esclavos se refugian a los pies de sus amos, de tanto como temen a sus compañeros. Por ello no debemos culpar a los esclavos que huyen de esa situación; más bien hemos de fijarnos en aquéllos cuyo trato les obliga a convertirse en fugitivos. (Salviano, *Sobre el gobierno de Dios* 4.3).

La forma general en que estaban organizados los esclavos invitaba a que abusasen unos de otros; por ejemplo, Esopo afirma que un esclavo apuesto trataba de tener acceso sexual a otro del que «se había quedado prendado» (*Vida de Esopo*). Los hombres libres no eran contratados como capataces o supervisores, sino que dichas tareas eran encomendadas a otros esclavos. Esto era así tanto si la casa necesitaba esclavos supervisores como si se trataba de una propiedad rústica de la que el amo estaba ausente. Igual que en otras sociedades de esclavos, los capataces eran odiados profundamente por el resto. No tenían ninguna restricción a la hora de infligir algún castigo, asignar tareas a los esclavos en su propio beneficio o satisfacer sus impulsos sexuales, por no mencionar la alteración de los libros para engañar al amo, dirigir negocios particulares y cosas por el estilo, especialmente si no eran supervisados por el amo. Una de las advertencias más severas de los escritores agrícolas es la de

no perder de vista a los supervisores de los esclavos para asegurarse de que no les tratan con crueldad. En teoría, los esclavos podían denunciar ante el amo los abusos de los supervisores y de sus compañeros, y un buen amo debía favorecer dichas denuncias; sin embargo, como se desprende de la cita anterior de Salviano, a menudo la única forma de escapar de un compañero era la fuga.

Además de al poderoso y odiado supervisor, los esclavos temían también a sus compañeros encargados de torturar y castigar. Si bien las flagelaciones rutinarias y otros castigos físicos tenían lugar a manos de compañeros esclavos bajo la autoridad directa del amo, era habitual que cuando se trataba de castigos corporales más severos, éstos se «externalizasen» por la sencilla razón de que aplicarlos «en la casa» resultaba mucho más perturbador para la vida de los esclavos. Había, por tanto, profesionales especializados en castigar a los esclavos considerados por los amos como excepcionalmente obstinados o malvados. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en Mateo 18:21-34. Jesús cuenta la historia de un rey que perdonó una gran deuda a uno de sus siervos; el siervo a su vez fue a ver a un hombre que le debía dinero, pero rechazó las súplicas del pobre hombre que le pedía que tuviera piedad y lo vendió a él y a su familia para cubrir la deuda. Cuando el rey se enteró «lo entregó a los torturadores, hasta que pagara todo lo que debía». En la novela de Apuleyo también aparecen esclavos que torturan a otros esclavos.

La vida en la comunidad esclava era compleja: los esclavos tenían que juzgar a sus compañeros, fojar amistades y alianzas y prevenirse contra el dolor tanto como fuera posible. Esta misma complejidad se extendía a la vida más

allá de los esclavos que les rodeaban, es decir, a la población libre externa a la casa. El problema fundamental es determinar si los esclavos y los ciudadanos libres del mundo en general se encontraban claramente separados unos de otros a causa del sentimiento de superioridad de estos últimos por el simple hecho de ser libres. Si bien no cabe duda de que los miembros de la elite y, con toda probabilidad, los acomodados, desdeñaban a los esclavos y levantaban una enorme barrera psicológica entre ellos, hemos de preguntarnos si entre la gente corriente imperaba ese mismo sentimiento. Las opiniones modernas no son unánimes. Hay quien piensa que cualquier persona libre querría desmarcarse de los esclavos, orgullosa de su libertad y segura de la superioridad que ese hecho le otorgaba frente a los esclavos, incluso aunque un esclavo tuviera más dinero, influencia y perspectivas que ella. Otros piensan que las vidas de la gente corriente eran muy parecidas a las de muchos esclavos, por lo que todo lleva a pensar que esclavos y libres en las mismas condiciones pensarían más en lo que tenían en común que en la denominación de «esclavo» o «libre». También los unía la enorme distancia que los separaba de la elite, y probablemente compartían un resentimiento, e incluso odio, hacia la minúscula clase dominante. Cuando el senador Pedanio Segundo fue asesinado por sus esclavos, por ejemplo, y todos los esclavos de la casa fueron condenados a morir en la cruz como castigo ejemplar por no haber revelado ninguno de ellos el plan ni evitado su realización, una enorme y enfurecida multitud formada por personas corrientes, tanto esclavas como libres, impidió en un primer momento que se aplicase el castigo; sólo cuando el emperador Nerón envió a las

tropas para dispersar a la gente pudieron llevarse a cabo las ejecuciones (Tácito, *Anales* 14-42.5).

Incluso si alguien hubiera querido separar a los esclavos de la gente corriente, le habría resultado difícil. Ya he mencionado que, en su mayor parte, los esclavos se parecían a los hombres libres y hablaban como ellos. Por regla general, los esclavos no vestían ropas que los diferenciasen. Había excepciones, por supuesto: los marcados, los que llevaban un «corte de esclavo» (pelo rapado) o los que vestían un uniforme especial impuesto por su amo. Pero, aparte de quienes llevaban ropa formal y de negocios —la toga—, todos los hombres tenían un aspecto muy similar en el día a día. El personaje de Petronio, Hermero, dice: «Fui esclavo durante cuarenta años y nadie sabía si era esclavo o libre». (*Satiricón*, 57)

Los esclavos llevaban una vida activa más allá de las puertas de las casas y a menudo vivían fuera. Sus amos les encomendaban tareas importantes o sencillas que, en ocasiones, también realizaban los hombres libres, tales como trabajos de construcción y transporte, artesanía, comercio y préstamos monetarios. Dada la similitud de su origen, cultura y ocupación, no resulta extraño que esclavos y libres perteneciesen a las mismas asociaciones religiosas y laicas. Hay muchos ejemplos de personas nacidas libres, ex esclavos (libertos) y esclavos que formaban parte de una misma asociación. Algunos, cuyo pasado esclavo era muy reciente, no daban muestras de empatía con aquéllos que continuaban esclavizados; uno de éstos era Larcio Macedo, hijo de un liberto, el cual era especialmente cruel con sus esclavos y fue asesinado por uno de ellos (Plinio, *Cartas* 3.14). Mucho más numerosos eran los que mantenían vínculos con esclavos en

un plano de igualdad en asociaciones profesionales y religiosas cuyo objeto era aparentemente funerario, pero eran en realidad reuniones sociales. En Praeneste había una asociación de abatanadores mixta en la que estaban inscritos varios esclavos y un liberto; en Ostia, una sociedad de libertos y esclavos de la ciudad erigió un monumento en honor de la diosa Belona; en Lanuvium, los esclavos participaban junto con personas libres en los cultos a Antínoo y Diana, aunque necesitaban la autorización de su amo. Los esclavos se enfrentaban a un mundo en el que, en ocasiones, vivían y actuaban casi como personas libres; pero eran conscientes en todo momento que un roce con las autoridades pondría de manifiesto la absoluta diferencia de trato por parte del derecho civil y penal, especialmente por lo que respecta al rápido recurso al castigo físico, incluso si el cargo era solamente tirar basura:

> Marco Alfio Paulo, alcalde, ordena esto: Quienquiera que desee arrojar algún excremento en este lugar, queda advertido de que no se permite. Si alguien actúa en contra de esta proclama, si es libre que pague una multa y si es esclavo que se le azote el trasero como sanción. (*AE* 1962 234)

**Los esclavos y sus amos**

En su vida entre otros esclavos y entre la población libre, el esclavo siempre tenía cuatro temas en mente. Son los revelados por las tres preguntas que aparecen en el *Oráculo de Astrampsico* y que son especialmente adecuadas para reflexionar sobre las actitudes de los esclavos: ¿me llevaré bien con mis amos?; ¿me venderán?; ¿me liberarán?, así como una cuarta pregunta formulada no por los esclavos sino por los amos y que guarda una relación indirecta: «¿encontraré al fugitivo [esclavo]?». Por consiguiente, a los esclavos les preocupaba la relación con sus amos, ser vendidos y ser liberados, mientras que el hecho de que al

amo le preocupasen los fugitivos indicaba que la fuga siempre estaba presente en la mente del esclavo. Estas preocupaciones se ven reflejadas también de forma muy parecida en varias de las interpretaciones de sueños de Artemidoro. La referencia más habitual es la de conseguir la libertad, las diferentes relaciones con el amo (malas, buenas, cambiantes) y la fuga; ser vendido solamente aparece como tema en una ocasión. Si combinamos estas preocupaciones con otras características conductuales mencionadas en lápidas mortuorias, parecería que una buena parte del pensamiento del esclavo se centraba en la supervivencia inmediata, alternando esperanza y miedo cara al futuro. Lo que no encontramos son demasiadas indicaciones de que se reflexionase detenidamente sobre la esclavitud en sí, o cualquiera de las interioridades que uno supondría que deberían haber ocupado la mente del esclavo. No se dan muchas protestas contra la injusticia de la esclavitud, tan sólo la constatación de la situación personal en la que se podía encontrar un esclavo, si bien el epitafio de un esclavo de Roma resulta bastante evocador:

> Aquí yace Lemiso. Sólo la muerte puso fin a mi penoso trabajo. (*CIL* 66049 = *ILLRP* 932, Roma)

Con todo, resulta tranquilizador saber que los esclavos expresan con su propia voz al menos una descripción general de lo que consideran primordial. La imagen resultante es la de unas vidas activas tratando de encontrar vías de actuación y, si es posible, trabajando en pro de su libertad.

Gestionar su relación con los amos ocupaba gran parte del pensamiento de los esclavos. En la *Vida de Esopo*, el conflicto entre esclavo y amo es determinante, y muestra cómo el esclavo podía hacer frente al mismo de manera

eficaz. Algunos amos se portaban mejor con sus esclavos que otros; algunos esclavos tomaban más la iniciativa a la hora de adaptarse a su situación que otros: las permutaciones eran potencialmente infinitas, pero cada esclavo tenía que desarrollar respuestas específicas a su situación concreta.

En primer lugar, el esclavo podía adaptarse a sus circunstancias de diferentes formas. La más sencilla era asumir su destino y tomarse la esclavitud lo mejor posible. «No vale la pena estar todo el día llorando. Está bien claro que sois infelices. En los malos momentos lo mejor es mantener el ánimo» (Plauto, *Los prisioneros* 202). Éste es el consejo que da el guarda a los prisioneros de guerra que acaban de ser vendidos como esclavos. La frase de Publilio Siro, «El esclavo que tira constantemente del bocado se amarga la vida, pero sigue siendo un esclavo» (Máxima 616), está en la misma línea. Tomarse la situación lo mejor posible equivalía por tanto a adaptarse: «El esclavo que sirve con inteligencia comparte en cierta medida el papel de su amo» (Máxima 596). Esto resultaba más fácil si el amo era sensato y hacía caso a los consejos de los escritores agrícolas y fomentaba una relación positiva y basada en la reciprocidad con los esclavos en la medida de lo posible. También era más fácil si le gustabas y la relación desembocaba en algo más que en abusos sexuales. Los hijos ilegítimos de los amos de los esclavos no sólo podían recibir su amor, sino también dinero: Steia Fortuna, una esclava de Publio Steio Felix, heredó una sexta parte de sus propiedades —probablemente se trataba de su hija ilegítima (*CIL* 14 1641, Ostia Antica, Italia)—. Las obras de ficción están repletas de casos de esclavos que pasaron de ser los favoritos sexuales del amo a ocupar puestos más importantes en la casa y, en última

instancia, a llevar una vida próspera como libertos; en el *Satiricón* de Petronio, Hermero y Trimalción son dos ejemplos clásicos de ello. Muchos amos tenían esclavos favoritos; uno adoptó a un esclavo y lo colocó al frente de una exitosa taberna:

> Aquí yace Vitalis, esclavo e hijo de Gayo Lavio Fausto. Vivió 16 años. Como responsable de la taberna fue amado por sus amos; luego fue llamado por los dioses. Transeúntes, si alguna vez os serví menos para incrementar los beneficios de mi padre, perdonadme. Pido en nombre de los dioses del cielo y del infierno que cuidéis de mi madre y de mi padre. ¡Adiós! (*CIL* 314206.21 = *ILS* 7479, Amfipolis, Grecia)

Otro recordaba con cariño a su esclava favorita:

> Celerino, el amo, erige este monumento funerario en honor de la desdichada Valentina, mi más encantador y querido bebé, hija del esclavo Valentio, su camarero, la cual vivió sólo cuatro años. (*CIL* 32130, Salona, Croacia)

Plinio el Viejo pone un ejemplo real de un esclavo impulsado a las cimas de la riqueza gracias al favor de su ama:

> [El bronce de Corinto era famoso y apreciado]. Una vez, al poner en venta un candelabro de este material, un subastador llamado Theron ofreció como regalo a un esclavo llamado Clesipo, cardador jorobado y tipo de extrema fealdad. Una mujer rica llamada Gegania compró el candelabro por 50 000 sestercios y con él se llevó al esclavo contrahecho. Tan contenta estaba con sus adquisiciones que organizó una fiesta para exhibirlos. Allí, simplemente para divertir a los invitados, Clesipo apareció completamente desnudo. A Gegania le invadió una lujuria desvergonzada y se lo llevó a la cama, y poco después lo incluyó como heredero en su testamento. Inmensamente rico a la muerte de la mujer, Clesipo adoraba aquel candelabro como a un dios protector… Sin embargo, su inmoral comportamiento fue vengado por el elaborado sepulcro erigido por Clesipo, a través del cual el recuerdo de la vergüenza de Gegania pervivió sobre la tierra desde entonces […]. (*Historia natural* 34.6.11-12)

La historia de Plinio es un tanto inusual, ya que se trata de un ama que toma un concubino varón. El caso de amos varones que tomaban concubinas de entre sus esclavas se da

con mucha más frecuencia; las mujeres podían encontrar cierta seguridad en dicha relación, si bien eran siempre susceptibles de sufrir maltrato por parte del amo o de su esposa. Evidentemente, un buen número de estas relaciones acababan por ser permanentes, puesto que son citadas con cierta frecuencia en la epigrafía funeraria. Por ejemplo:

> Este monumento ha sido erigido en honor de los dioses del mundo de las tinieblas y de Septimio Fortunato, hijo de Gayo, y de Septimia, su concubina, primero esclava y luego liberta. (*CIL* 55170 = *ILS* 8553, Bérgamo, Italia)

La mayoría de los esclavos, por supuesto, no mantenían relaciones sexuales prolongadas con sus amos. Lo que hacía que un esclavo tuviera una buena relación con su amo era una combinación de las cosas que éste quería que aquél le aportase: trabajo eficiente, beneficio, obediencia y fidelidad. La obediencia significaba control, así que, fuese real o fingida, cierto nivel de obediencia era la mejor forma de adaptarse a la situación y evitar el castigo. Pablo aconsejaba a los esclavos cristianos que fuesen sinceramente obedientes, «no sirviendo al ojo, como los que quieren agradar a los hombres» (Efesios 6:6), reconociendo con ello implícitamente la evidencia de que había obediencia fingida, así como la conveniencia (a ojos del amo) de que fuese real. La fidelidad estaba muy relacionada con la obediencia, así que, una vez más, las muestras auténticas o simuladas de lealtad eran un medio bastante seguro de lograr el favor del amo. La adulación estaba a la orden del día, tanto hacia el amo como hacia los esclavos supervisores. Algunos podían incluso llegar a amar al amo al que halagaban, obedecían y para el cual trabajaban fielmente. Todo esto resultaba más fácil si se trataba de un amo amable, por supuesto. En tal caso, podía incluso resultar preferible continuar siendo un

esclavo que ser liberado. El ex esclavo y posteriormente filósofo Epicteto hace la siguiente observación sobre los peligros de la libertad en contraposición a la esclavitud a las órdenes de un amo ilustrado:

> El esclavo desea ser liberado inmediatamente. ¿Por qué? ¿Creéis que desea pagar dinero a los recaudadores de vicésimas [el impuesto sobre la manumisión]? No; sino porque se imagina que no haber obtenido la libertad hasta ese momento le supone un obstáculo y una desgracia. «Si me liberasen, sería inmediatamente feliz, no me preocuparía por nadie, hablaría con todos de tú a tú y, como ellos, iría a donde quisiera y vendría de donde quisiera.» Entonces es liberado, y, como no tiene dónde comer, se pone inmediatamente a buscar a un hombre al que adular, alguien con quien cenar. Luego tiene que trabajar y soportar las situaciones más terribles y, si encuentra un jefe, cae en una esclavitud mucho peor que la anterior; o incluso si se hace rico, al ser un hombre que no sabe lo que es bueno, se enamora de una niña y, en su felicidad, se lamenta y desea volver a ser un esclavo. Dice: «¿Qué tenía de malo ser esclavo? Otro me vestía, me alimentaba, me cuidaba cuando estaba enfermo, y yo sólo tenía que prestarle algunos servicios. Pero ahora, desgraciado de mí, cuánto sufro, siendo esclavo de muchos en lugar de serlo de uno solo». (*Discursos* 4.1. 34-7)

El autor de la *Vida de Esopo*, lo expresa de forma más sucinta:

> Si eres bueno con tus esclavos, ninguno de ellos va a escapar de lo que es bueno y elegir lo que es malo y a condenarse a vagabundear y a tener que enfrentarse al miedo y al hambre.

Un amo inteligente valoraba el trabajo diligente de los «buenos» esclavos, es decir, el de los leales y obedientes, y los recompensaba por ello. Las recompensas podían ser pequeñas —regalos en Saturnalia, un día libre de vez en cuando— o grandes, por ejemplo la oportunidad de adquirir fondos con los que pagar al amo y obtener la libertad. Técnicamente, los fondos del esclavo, llamados *peculium*, eran siempre propiedad del amo, igual que todo lo que el esclavo «poseía», incluyendo su propia persona. No obstante, en realidad los esclavos acumulaban sumas grandes y

pequeñas que podían gastar en las mismas cosas que las personas libres: por ejemplo, podían hacer ofrendas, como indica el siguiente epígrafe de Pesaro, en Italia:

> Fausto, esclavo de Publio Versenio, pagó de su *peculium* una estatua y un altar en honor del dios Príapo. (*CIL* 11 6314 = *ILS* 3581)

Otros podían emplearlo en mejoras materiales para su vida o ahorrar para, con el tiempo, comprar su libertad o la libertad de algún ser querido, o en dedicarse a hacer el vago. Los esclavos de todas clases tenían *peculium*, incluso, si hemos de creer a Plauto, los pastores. «El pastor que cuida el ganado de otro ahorra un poco de su dinero, en el que tiene puestas muchas ilusiones» (*La comedia de los asnos* 539). Hacían todo lo posible por tener más. Para un esclavo urbano, había grandes oportunidades, las cuales iban desde vender su propia comida, robar posesiones del amo y venderlas en la calle, hasta aceptar sobornos para contratar los servicios necesarios o para tener acceso al señor o la señora de la casa, como en este caso:

> Entonces, enseguida, llega una persona presentando una invitación para cenar, y el sirviente de la casa no tiene ni idea y, para que se sienta obligado, le pasas al menos cinco dracmas, disimuladamente, eso sí, para que no resulte violento. (Luciano, *Sobre los puestos asalariados en grandes casas* 14)

Un esclavo también podía hacer negocios de forma paralela, o fabricar cosas y venderlas para su propio beneficio. En la ciudad, los esclavos disponían de muchas más oportunidades, puesto que tenían más «tiempo libre» y más acceso a recursos y puntos de venta. Pero, incluso en las casas rurales, el supervisor (*vilicus*) tenía habitualmente sus negocios paralelos, como reconoce Columela cuando advierte de que es probable que un supervisor sin control haga negocios en su propio beneficio al estar ausente el amo

(*Los trabajos del campo* 1.8.14). Habitualmente, los esclavos eran utilizados también como una prolongación del amo en los tratos comerciales. El *peculium* era la motivación principal para que un esclavo fuese un representante eficaz, ya que podía ganar dinero de manera legal o fraudulenta mientras llevaba los negocios de su amo, ya fuese en el campo del comercio, los préstamos o la artesanía.

Los esclavos del pompeyano Lucio Cecilio Jucundo tenían incluso sellos con sus propios nombres para utilizarlos en las transacciones comerciales. La historia de los esclavos fieles del Nuevo Testamento ilustra claramente cómo funcionaba el sistema. Un hombre, al partir a tierras lejanas, reunió a sus tres servidores y les entregó una cantidad de dinero diferente a cada uno para que la gestionasen en su ausencia. Dos esclavos invirtieron el dinero y le entregaron el beneficio al señor; el tercero, temiendo las repercusiones en caso de invertir y perder su legado, simplemente lo enterró. Cuando el señor regresó a casa, elogió a los esclavos que habían invertido bien, pero se enfadó con el que no se había arriesgado. A los dos primeros los premió, pero al tercero le despojó de cualquier otra responsabilidad y, presumiblemente, de cualquier esperanza de prosperar en la casa (Mateo 25:14-28). De modo que los esclavos de fiar eran libres de utilizar sus habilidades empresariales para incrementar la riqueza del amo; al mismo tiempo, esos esclavos establecían una red de contactos y además se posicionaban para obtener beneficios futuros, ya fuese aprovechándose de la confianza del señor o ganando dinero de forma «paralela» mediante varias transacciones vinculadas. Uno de los esclavos favoritos de Trimalción obtenía ingresos precisamente de ese modo. Era joven y

apuesto —está claro que a Trimalción le resultaba atractivo —, pero también tenía talento y era un hombre de recursos:

> Besé al chico, no porque sea guapo, sino porque es de fiar. Puede hacer divisiones y leer libros sin esfuerzo; con lo que gana se ha comprado una armadura tracia, ha adquirido una elegante silla de respaldo redondeado y dos braseros, todo ello con su propio dinero. (Petronio, *Satiricón* 75)

Si bien puede cuestionarse lo acertado de sus compras, su educación lo hace apto para el comercio, y ha ganado dinero y ha adquirido objetos siendo esclavo. En ocasiones, como en la parábola citada anteriormente, las cosas podían resultar fatales para el amo, incluso peor que no invertir: el esclavo podía aprovecharse de la situación para engañarle y huir. Un texto legal romano (*Digesto* 14.5.8) se refiere a un tal Titiano Primo que encargó a un esclavo que «concediese préstamos y aceptase prendas como garantía de los mismos». Sin embargo, el esclavo fue más allá: por decisión propia (¿utilizando los fondos del amo?), empezó a comprar deudas que compradores debían a mercaderes de grano y luego a pagarlas obteniendo así ganancias. Tras acumular una cantidad de dinero considerable, se fugó. Esto muestra la confianza que se podía depositar en un esclavo, así como la posibilidad de que éste aprovechase la ocasión para acumular riqueza. En este caso, lo único excepcional es que el esclavo huyó en lugar de esperar a ser liberado para dedicarse, presumiblemente, a negocios financieros.

Este panorama no debería inducir a nadie a pensar erróneamente que la mayoría de los esclavos tenían grandes oportunidades. Tan sólo unos pocos elegidos eran comprados o seleccionados por el amo para ser formados como agentes o cargos de ese tipo. Sin embargo, incluso el esclavo corriente de una casa y los esclavos de fincas agrícolas tenían oportunidades para acumular un pequeño

*peculium* con el cual aliviar de algún modo la carga de la esclavitud.

**FIG. 12. Esclavos trabajando. Aquí, dos mujeres que hacían tejas dejaron las huellas de su calzado y sus nombres grabados en la arcilla todavía fresca. En el grabado se lee (en osco): «Delftri, esclava de Herrenneis Sattis, firmó esto con su pie» y (en latín) «Amica, esclava de Herreneis, firmó esto mientras esperábamos que se secase la arcilla».**

**Resistencia**

Obviamente, las coacciones y abusos que comportaba la esclavitud llevaba a los esclavos por el camino de la resistencia; los esclavos podían lograr su identidad mediante una combinación de adaptación y resistencia, y la combinación de ambas cosas variaba infinitamente dentro de la comunidad, ya que cada uno se adaptaba a su situación concreta, a su talento y a su disposición psicológica. Los amos de los esclavos preveían que existiese resistencia, la cual equivalía para ellos a desobediencia, deslealtad y hostilidad.

Tanto en entornos rurales como urbanos, los amos eran perfectamente conscientes de las (según ellos) malas acciones de los esclavos, y de que dichas acciones eran endémicas. La *Vida de Esopo* está llena de ejemplos de esta especie de autoafirmación. Los esclavos hablaban entre ellos, chismorreando, incitándose unos a otros a desobedecer, contestando al amo si se atrevían o lanzándoles miradas irreverentes si no se atrevían. Los amos podían intentar mitigar esta cháchara sometiéndolos a estrecha vigilancia mientras trabajaban, tal como recomienda Columela, o fomentando las rencillas, como propone Cato, o bien castigando a los esclavos que trataban de intimidar a sus amos mediante amenazas y gestos hostiles, pero la connivencia para aprovecharse del amo lo máximo posible no se podía frenar. A menudo, los amos tildaban a los esclavos de mentirosos empedernidos —y, de hecho, a veces lo eran—, ya que mentir era una forma de intentar eludir las acusaciones, reales o falsas, y el consiguiente castigo. Como señala Salviano, «Los esclavos mienten para evitar el castigo. ¿Cómo podría alguien sorprenderse de que un esclavo

aterrorizado prefiera mentir antes que ser azotado?» (*Sobre el gobierno de Dios* 4.3). Los esclavos se quejaban de que nunca podían salirse con la suya, y llorar y gemir en presencia del amo era una táctica habitual (Apuleyo, *El asno de oro* 9.21), al igual que la «huelga de celo». Los esclavos podían eludir el trabajo tratando de pasar desapercibidos y escondiéndose para no ser vistos, yendo despacio, dejando las tareas a medias y no cumpliendo correctamente con su cometido. A veces los amos pensaban que ello se debía a la fatiga o simplemente a la vagancia, pero estas tácticas están bien documentadas en otras sociedades con esclavos. Fingir enfermedades era otro recurso típico: los esclavos podían tener la esperanza de que les permitiesen irse a la cama o que los enviasen a la «casa de salud» por un tiempo. También trataban de fingir ignorancia, si bien, al igual que sucedía con el resto de estrategias, ello podía comportarles latigazos.

Más serios eran los actos manifiestamente contrarios a los intereses del amo. El robo era una probabilidad constante. En documentos egipcios existen numerosas pruebas de que no se confiaba en los esclavos y que, a menudo, esa desconfianza era merecida. Las amas, igual que los amos y los capataces, tenían que asumir que los esclavos iban a robar. La comida era especialmente tentadora:

> Se acusa a los esclavos de tener bocas y barrigas glotonas. Esto no es de extrañar. Quien a menudo se muere de hambre, ansía saciarse. Y, obviamente, cualquiera preferiría saciar su hambre con manjares que sólo con pan. Así que, si un esclavo va a por la comida que normalmente se le niega deberíamos perdonarlo. (Salviano, *El gobierno de Dios* 4.3.13-18)

Los robos eran endémicos, ya fuesen de comida o material para vender e incrementar el *peculium* y así cubrir una necesidad real, o simplemente para desafiar al amo. Siempre se podía fingir falta de atención, y sabotear el

material era una buena manera de eludir el trabajo, al menos durante un tiempo. No servir concienzudamente era otra forma de resistencia, siempre y cuando el esclavo no fuera descubierto:

> ¿Quién será el servidor fiel y prudente puesto por el señor al cuidado de su familia para repartirles el alimento a su debido tiempo? Feliz el siervo a quien su señor, al venir, halle cumpliendo con su trabajo. En verdad os digo que le confiará la administración de toda su hacienda. (Mateo 24:45-7)

Hasta aquí, todo bien: el sirviente fiel. Sin embargo:

> Y si el mal servidor, pensando que su señor se va a demorar, empieza a maltratar a sus compañeros y a comer y beber con borrachos, el día que no se lo espera y a la hora que menos piensa, llegará el señor, lo castigará con la mayor severidad y lo tratará como a los hipócritas: ahí habrá llanto y desesperación. (Mateo 24:48-51)

Para un esclavo, sería una venganza poco común, pero muy dulce, hacer como hizo Calisto: su amo lo había vendido porque decía que no valía para nada, su nuevo amo lo colocó de portero, responsable de controlar la entrada a su mansión. Cuando el antiguo amo trató de entrar, no se lo permitió, por indigno (Séneca, *Cartas* 47).

Con frecuencia, los esclavos tenían tentación de hacer daño. En Egipto hay testimonios que los describen faltándole al respeto a los amos, gritándoles y en otras actitudes ofensivas. Incluso son vistos participando en ataques y en muestras de violencia callejera. Este comportamiento llegaba a tal extremo que la vida de un propietario de esclavos implicaba habitualmente ciertos riesgos. El asesinato de un amo era probablemente excepcional, aunque, viviendo entre esclavos, los miembros de la elite eran siempre objetivo potencial de violencia extrema y, de hecho, había muchos ejemplos que hacían que tuvieran siempre en mente dicha posibilidad. Aparte de

varios ejemplos ofrecidos por la literatura de la elite, una inscripción de Mainz cuenta la historia de la venganza de un esclavo:

> Aquí yace Jucundo, liberto de Marco Terencio, ganadero. Transeúnte, quienquiera que seas, detente y lee. Mira cómo me quejo en vano, apartado de la vida inmerecidamente. No pude vivir más de 30 años. Un esclavo me arrebató la vida y luego se tiró de cabeza al agua. El río Meno le quitó a ese hombre lo que él le había quitado a su amo. El patrón de Jucundo levantó este monumento. (*CIL* 13 7070 = *ILS* 8511, Mainz, Alemania)

En Clunia (Peñalba de Castro), en España, encontramos otro:

> Atia Turelia, hija de Gayo Turelio, de 27 años, fue asesinada por un esclavo. Gayo Aurelio y Valeria [erigieron este monumento][…] (*AE* 1992 1037)

No existía violencia a gran escala contra los amos; las rebeliones de esclavos prácticamente cesaron antes de la época del Imperio, aunque los esclavos fugados eran una fuente constante de bandidaje que a veces desembocaba casi en rebelión. Sin embargo, no se daban las condiciones clásicas para la sublevación: la población esclava no era marcadamente masculina, no había llegado a esa situación hacía poco, ni era mucho más numerosa que la población libre. Tampoco existían lugares cercanos a los que huir en caso de producirse una rebelión. Es poco probable que los esclavos se planteasen realmente este tipo de violencia extrema. Sí que podían, sin embargo, plantearse ser violentos entre ellos. Haciendo un estudio comparativo puede afirmarse que el suicidio constituía una vía de escape aceptada para salir del horror de la esclavitud. En documentos legales se mencionan suicidios de esclavos y, aparentemente, en la descripción habitual de los esclavos en venta se mencionaba si alguna vez habían intentado cometer

suicidio. Hace un momento he mencionado el caso de un esclavo que asesinó a su amo y se arrojó a un río. Sin embargo, aparte de esto, resulta sorprendente la escasez de ejemplos de esclavos que se suicidasen, si bien resulta esclarecedor que Lucio, en *El asno de oro*, se plantee el suicidio como una forma de poner fin a su sufrimiento, a pesar de que nunca lo lleve a cabo. En lo que sí pensaban los esclavos y, de hecho, muchos lo hacían —como se desprende claramente de las interpretaciones de los sueños y de las adivinaciones citadas anteriormente— era huir. La causa principal era el maltrato, el impedimento principal eran los vínculos familiares y sociales que había que dejar atrás. En la *Vida de Esopo* aparecen referencias constantes a la fuga como un acto lógico por parte de un esclavo para escapar de las palizas u otros malos tratos, ya fuesen a manos del amo o de un compañero. Documentos egipcios testifican la frecuencia de las fugas y la preocupación que éstas causaban en los amos. La epigrafía nos ha dejado muestras de la ciertamente penosa medida que a veces adoptaban los amos para impedir la fuga: un collar de esclavo. Los collares llevaban inscripciones como:

> Soy esclavo de mi amo Escolástico, un importante funcionario. Sujétame para que no me escape de la mansión llamada Pulverata. (*AE* 1892.68, Roma)

Y:

> Atrapadme, porque he huido y devolvedme a mi amo, el muy estimable Cethegus en el Mercado de Livia, la tercera región de la ciudad de Roma. (*CIL* 641335, Roma)

Y:

> Soy Asel, esclavo de Preyecto, asistente del prefecto del suministro de grano. He traspasado los muros. Atrapadme, porque he escapado. Devolvedme al lugar llamado «La Flor», junto a la barbería. (*CIL* 15 7172 = *ILS* 8727, Vellitri)

Todo apunta a que el *Carmen Astrologicum* de Doroteo de Sidón era utilizado por los esclavos para planear la fuga o para huir. Las cartas astrales relativas a su situación son elocuentes: el fugitivo «viajará muy lejos» o «se quedará cerca»; se «pega a la calle y no se extravía ni se confunde, así que llega al lugar al que desea llegar», «derrama sangre en el lugar al que llega, porque a causa de ello será apresado por la fuerza para ser entregado de nuevo a su amo»; «ha levantado sospechas y ha preparado una estratagema, así que ha sido encadenado», «el fugitivo ha perdido los bienes que robó al fugarse, se alejó de ellos, y el fugitivo será apresado y enviado de nuevo ante su amo, y la desgracia y las cadenas le alcanzarán en su fuga». En seis cartas astrales el fugitivo logra escapar, y en ocho es apresado, tal vez en casa de una persona poderosa, y el amo lo recupera tras grandes dificultades, o es devuelto y perdonado por su amo, como parece ser el escenario deseado por Pablo en su carta al amo de Onésimo. Durante la huida, la vida podía ser dura o incluso desastrosa para el fugitivo: podía morir a causa del fuego o del cuchillo, a manos de los hombres o atacado por un animal, o caérsele encima un edificio, o ahogarse en una inundación, o suicidarse, o podían cortarle las manos y los pies, o estrangularle o crucificarle o quemarle vivo, o ahogarse en el mar. Estas predicciones, en definitiva, cubrían prácticamente todo lo que podía pasarle a un fugitivo, y constituyen una prueba evidente de que el objetivo de muchos esclavos era dar el paso decisivo de escapar de su amo.

Una vez fugado, como indica el astrólogo, el esclavo podía evitar ser encontrado. Una forma de asegurarse esto era recurrir a la magia. Entre los papiros mágicos hay uno

que afirma que si un fugitivo lleva consigo tres versos concretos de Homero grabados en un pequeño trozo de hierro «nunca lo encontrarán». A nivel más práctico, dado que el aspecto y la forma de hablar de la mayoría no se diferenciaban de los del resto de la población, no había una forma evidente de identificar a un fugitivo. Si se daba el caso, ¿cómo podría alguien saber que no se trataba de un hombre libre, a menos que apareciese su amo o alguien que dispusiera de una clara descripción física acusándole de ser un fugitivo? Si carecía de documentación que probase su libertad, una persona sólo podía demostrar que era «libre» o «esclava» mediante cosas como rasgos distintivos, el testimonio de amigos y su propia declaración. Por tanto, en los documentos egipcios se incluyen también autorizaciones para perseguir y castigar a los fugitivos, mientras que Plinio el Joven habla de la identificación de esclavos que se habían infiltrado en el ejército romano —presumiblemente muchos otros hicieron lo mismo y pasaron desapercibidos— (*Cartas* 10.29-30).

Durante la huida, un esclavo podía refugiarse en casas de amigos o de antiguos esclavos, conseguir trabajo como obrero contratado, intentar (ilegalmente) entrar en el ejército, convertirse en ladrón, unirse a un propietario de tierras como arrendatario o simplemente hacer lo que haría cualquier otra persona pobre de la sociedad. Su vida podía ser muy dura y, al final, podía ser que fuera capturado. Sin embargo, la insistencia por parte de literatura de la elite sobre el tema de los fugitivos, las detalladas indicaciones acerca del gran interés en huir que revela la literatura adivinatoria, y la facilidad con que un esclavo podía mezclarse con la población, demuestran que escapar era una

opción que los esclavos que se encontraban en circunstancias difíciles tenían muy presente. Hasta el momento he examinado las voces de los esclavos en relación a quienes controlaban sus vidas (p. ej., un capataz) o a un amo libre, y he llegado a la conclusión de que esas voces se referían a fugitivos. A continuación, me centraré en los esclavos que expresan su temor a ser vendidos. Algunos esclavos podían considerar que ser vendidos era algo positivo, una forma de escapar de un mal amo, pero para la mayoría era algo terrible: si bien las condiciones podían ser mejores con un amo distinto, también podían ser peores. Sin embargo, más que la preocupación por el propio bienestar, el fantasma de la venta significaba la potencial ruptura de vínculos estrechos, positivos y solidarios con la comunidad de esclavos.

**Matrimonio, sexo y familia**

Los lazos más estrechos eran los familiares. Aunque según la ley los esclavos no podían casarse —al carecer de «personalidad» no podían contraer uniones legales—, de hecho, habitualmente los esclavos tenían relaciones prolongadas. Si nos fijamos en las inscripciones que mencionan uniones entre esclavos, podemos apreciar lo difícil que resulta distinguirlas de las relaciones entre personas libres en lo que respecta a la terminología y las fórmulas. De vez en cuando, la pareja se denomina *contubernalis* («compañero de tienda»), término habitual para referirse al cónyuge en una unión entre esclavos:

> A los dioses del mundo de las tinieblas. Ana, esclava de Quinto Aulo, vivió 19 años. Sin avisar, la muerte se la llevó en la flor de la vida. Dedicado a la mejor compañera (*contubernalis*). (*AE* 1976 173, Cosenza)

> A los dioses del mundo de las tinieblas. Hermes Callippianius erige este monumento en honor de Terentina, esclava de Claudio Segundo, que

vivió 22 años y 3 meses. Fue la compañera más querida, diligente y meritoria. (*CIL* 627152, Roma)

Sin embargo, los términos tradicionales para referirse al «cónyuge», *uxor* y *coniunx*, aparecen con más frecuencia que el de *contubernalis*:

A los dioses del mundo de las tinieblas. Mercurio, esclavo y compañero, erige este monumento en honor a su digna esposa (*coniunx*), Fortunata. (*AE* 1973 110, Roma)

Erigido en honor de Primo, esclavo de Herennio Vero, por Hilarica, su esposa (*uxor*). (*CIL* 311660, Wolfsberg, Austria)

Estas palabras aparecen incluso en textos legales, prueba evidente de que se empleaban para describir las uniones entre esclavos. Evidentemente, los esclavos se podían considerar «casados» tanto desde su propia perspectiva como desde la de las personas libres, fuese cual fuese su condición jurídica desde el punto de vista técnico. A veces, esas uniones eran fomentadas por los amos, tal como aconseja Varro: «Haced que los supervisores sean más diligentes, y aseguraos de que ahorren y de que cada uno tenga una compañera esclava para que puedan tener hijos» (*Sobre la agricultura* 1.17.5). Otras veces, las relaciones eran iniciadas por los mismos esclavos sin que se les animase específicamente a ello. Estas relaciones podían ser tensas, y ciertamente, el sexo no estaba restringido a las mismas. De hecho, es difícil desenmarañar una descripción general del sexo entre esclavos. El amo asumía que, si se les permitía, los esclavos caerían en la disipación, la cual incluía libertinaje sexual entre ellos y en los burdeles (Columela, *Los trabajos del campo* 1.8.9-10). El factor principal que fomentaba una actitud relajada hacia las costumbres sexuales de los esclavos era que amos y amas eran libres de tratar a hombres y niños y a mujeres y niñas como objetos sexuales, los cuales no tenían forma de resistirse a sus avances. Todo

derecho a la integridad sexual quedaba suprimido de entrada por la propia naturaleza de la esclavitud. El esclavo podía luchar por mantener dicha integridad ante la incapacidad de resistirse a una violación, pero para una mujer o para un hombre incapaz de evitarla, el divorcio del sexo de su contexto habitual de búsqueda del propio placer, procreación o beneficio, significaba que las normas sociales que regían las relaciones sexuales aceptables eran extremadamente endebles.

Para muchos, la degradación no provocaba más que sufrimiento. Para los más afortunados, el sexo era un arma más a incorporar al arsenal de que disponían para adaptarse o resistirse. Como he señalado, las relaciones sexuales con el amo podían producir vástagos que normalmente recibían mejor trato que otros esclavos, y, en ocasiones, incluso podían favorecer el acceso a una mejor situación en la casa para la madre/concubina. En algunos casos, el amo llegaba a liberar a la concubina y a casarse con ella. Para un chico —Trimalción, el personaje de ficción creado por Petronio sería un ejemplo— ganarse el favor del amo podía comportarle beneficios permanentes, incluso después de que se desvaneciesen sus encantos juveniles. Un esclavo favorito podía lograr que su ama se encaprichase de él, y la cosa podía acabar saliéndole bien. A pesar de estos ejemplos marginales, habitualmente el esclavo contaba con ser utilizado y luego dejado de lado, todo ello como consecuencia de su situación degradante.

¿Cómo habría afectado esta situación a la formación y al mantenimiento de relaciones matrimoniales entre esclavos a largo plazo? A juzgar por las inscripciones, los esclavos trabajaban en este sentido. Incapaces de evitar los abusos,

insensibles a la consideración degradante de su sexualidad por parte de sus amos, continuaban formando uniones duraderas. De esas uniones nacían niños, y generaban testimonios epigráficos cuyas expresiones de cariño y afecto son imposibles de distinguir de las que aparecen en las lápidas mortuorias de personas libres. Las referencias a los hijos son muy numerosas, por ejemplo:

> A la desdichada Pieris, esclava de Gaviano, que vivió 24 años. Lo que sería propio que hiciera una hija, lo hacen en cambio sus desconsolados padres, Anteros y Gallitana. Erigen este monumento para ellos y para su hija. (*CIL* 9955, Troia, Italia)

> Al espíritu de Prímulo, bebé de Sequens y Prímula. Este monumento está erigido en recuerdo de su hijo esclavo. (*CIL* 13 4199, Hetzerath, Alemania)

> Aquí yacen Martialis, de 10 años, Loveo de 9 años y Paterno de 4 años, esclavos de la casa lucense. Gemelino, esclavo de Floro, erige este monumento en honor de sus hijos. (*Hispania Epigraphica* 6636, Lugo, España)

Como también lo son las menciones a los padres:

> A los dioses del mundo de las tinieblas. Prisco y Primigenia, sus padres, y Teófila, su mujer (*coniunx*), erigen este monumento en memoria de Primitivo, esclavo del oculista Violentila. Vivió 18 años, 7 meses y 16 días. (*AE* 1953.59, Roma)

Y las de los hermanos:

> Consagrado a los dioses del mundo de las tinieblas. Antinoe y Febe son dos hermanas esclavas compañeras de los Volusii, Marco y Emiliano. Aquí yace Febe, que vivió 6 años, 10 meses y 15 días, y Antinoe, que vivió un año y 20 días. Febo y Rhodope erigieron este monumento en honor de sus obedientes hijas. Y Tertius también. (*AE* 1984 347, Pagus Interpromium, Italia)

En el siguiente ejemplo se menciona a abuelos que siguen siendo esclavos junto con el padre, mientras que la madre ha obtenido la libertad:

> A los dioses del mundo de las tinieblas. Su abuelo Anthus, esclavo de los Marci, su abuela Roxana, su padre Terminalis y su madre Julia Eufrasia, erigieron este monumento en recuerdo de su hijo, Tiberio Julio.

(*CIL* 635530, Roma)

Por supuesto, los hijos de esclavos pertenecían al amo y eran esclavos a su vez. Los esclavos con hijos tendían a mostrarse más colaboradores con los amos al no querer que los separasen. Además, si el amo así lo decidía, podía eximir a una mujer del trabajo, o incluso concederle la libertad, si engendraba entre tres y cinco hijos. Para los esclavos la paternidad comportaba los mismos sufrimientos que para los libres, como por ejemplo la pérdida de un hijo pequeño:

> El esclavo Novesis y Juventila erigen este monumento en honor de Surisca, su desdichada hija, que vivió meritoriamente, pero sólo dos años y tres meses. (*CIL* 32126, Salona, Croacia)

Y la muerte del niño y la madre durante el parto:

> A los dioses del mundo de las tinieblas. A Cándida, mi benemérita esposa, de alrededor de 30 años, que vivió conmigo alrededor de siete años. Padeció cuatro días durante el parto y no llegó a dar a luz. Así murió. Justo, su compañero esclavo, coloca esta lápida. (*CIL* 32267, Salona, Croacia)

La ruptura de estas familias de esclavos no podía provocar más que gran dolor y sufrimiento a los esclavos implicados y a sus amigos íntimos. A finales del periodo imperial existen algunas muestras de compasión por parte de las autoridades en cuanto a la separación de familias de esclavos al ser vendidas. En el año 334, el emperador Constantino decretó:

> En cuanto a las fincas imperiales de Cerdeña, hay que asegurarse de que los nuevos poseedores de tierra distribuida entre diferentes propietarios no separen a las familias de esclavos. ¿Quién toleraría que los hijos fuesen apartados de los padres, los hermanos de las hermanas y los maridos de las mujeres (sic)? Por tanto, si alguien ha repartido a las familias entre diferentes señores, es obligatorio reagrupar a esas familias que han sido separadas. Póngase gran cuidado para que en lo sucesivo no se produzcan quejas en la provincia a causa de la distribución de los seres queridos entre diferentes señores. (*Código Teodosiano* 2.25.1)

El decreto, por supuesto, pone de relieve el hecho de que

la separación de las familias era un hecho rutinario. De hecho, los informes de ventas de Egipto parecen indicar que, en la mayoría de casos, los amos no se preocupaban por vender a las parejas o familias de esclavos como una unidad y, desde el punto de vista del señor, no había razón para hacerlo. Las mujeres en edad fértil, los niños y los chicos fuertes, todos encontraban acomodo en diferentes mercados en los cuales normalmente eran vendidos de forma individual. La separación familiar debía de ser lo más terrible del hecho de ser vendido.

**Relaciones sociales y religiosas**

Los esclavos también establecían vínculos estrechos en sus relaciones sociales. A pesar de que los escritores agrícolas aconsejaban obligar a los esclavos a trabajar de sol a sol para que estuvieran tan cansados que no pudieran pensar más que en comer y dormir (Columela, *Los trabajos del campo* 1.2. 9-10), éstos también encontraban tiempo para sí mismos. Al menos así se desprende de las acusaciones de los amos: Columela, por ejemplo, se queja de que los esclavos de la ciudad disponen de demasiado tiempo libre. Haciéndose eco de un pensamiento generalizado entre la elite, habla de esclavos que han «pasado mucho tiempo dedicándose a las actividades frívolas y disolutas que proliferan en las ciudades. Esclavos vagos y gandules que habitualmente están rondando por ahí sin hacer nada, merodeando por el Campo de Marte o en el circo, en teatros, antros de apuestas, restaurantes mediocres y casas de putas, y que por lo general sueñan despiertos con esos sitios cuando no están en ellos» (*Los trabajos del campo* 1.8.2). Esta situación era el resultado del «exceso de personal» en zonas urbanas. Mientras que en las fincas agrícolas se podía, como aconsejaban

insistentemente los escritores, tener a los esclavos trabajando de sol a sol hasta agotarlos tanto que no tuvieran tiempo ni ganas de haraganear, los esclavos de la ciudad se tenían más por alardear que por necesidad; no había tareas suficientes para mantenerlos ocupados, así que se mantenían para hacer ostentación de estatus tanto como por los servicios concretos que prestaban. Encolpio, en su charada de Trotona, finge que todos sus esclavos han muerto en un naufragio. Dice: «El reciente naufragio había aumentado su tristeza; había perdido más de dos millones de sestercios, pero esa pérdida no le había afectado ni de lejos tanto como la pérdida de sus esclavos, pues sin ellos ni él mismo podía reconocer su propio estatus» (Petronio, *Satiricón* 117). Mantenía su séquito de esclavos no porque todos tuvieran algo importante que hacer, sino porque su sola presencia le hacía aparentar mayor dignidad. Por consiguiente, en el día a día, los esclavos tenían tiempo para hacer vida social.

También los esclavos podían esperar a que llegasen festividades, así como cualquier otra fecha en la que poder ausentarse de sus tareas diarias. Los amos eran conscientes de la importancia de las oportunidades esporádicas para divertirse y desahogarse que ayudaban a los esclavos a vivir más felices en su miserable situación. Columela aconseja a los amos que durante las vacaciones gratifiquen a sus esclavos con pequeñas sumas de dinero y que se relacionen con ellos de forma amistosa, incluso comiendo juntos; ya Aristóteles había recomendado seguir estas estrategias. A juzgar por un contrato de alquiler de un esclavo de Egipto, un esclavo podía disfrutar de ocho días de vacaciones al año; el contrato establece que, en caso de que se tomase más días, se reduciría el alquiler proporcionalmente.

Los días festivos probablemente variaban de un lugar a otro dependiendo de las costumbres locales. En Roma había tres «festividades de esclavos»: la Saturnalia (finales de diciembre), la fiesta de las esclavas (*ancillarum feriae*) (el 7 de julio) y el día de los esclavos (*servorum dies festus*) (el 13 de agosto). Las Saturnalia eran muy celebradas en todo el Imperio, mientras que las otras dos eran festividades locales; en otras poblaciones se celebraban otros festejos. Además, los esclavos participaban en fiestas no exclusivas de ellos y, en ocasiones, las celebraciones eran de ámbito muy local e incluso individual —en honor del espíritu (*genius*) del amo, por ejemplo, de los dioses protectores de la casa (*lares*) o de los muertos—. Durante estos festejos, los esclavos podían esperar una relajación de las normas que regían su trabajo y su comportamiento, mejor comida, vestir sus mejores galas, relacionarse socialmente, y a menudo abusar del alcohol y juerga general.

A veces la venta no sólo deshacía las relaciones sociales, sino también las religiosas; no obstante, mientras que algunas actividades religiosas estaban circunscritas a las casas y a las familias, otras iban más allá. En la *Vida de Esopo*, Esopo muestra devoción por la diosa Isis, culto que trascendía el ámbito local. Las inscripciones proporcionan ejemplos de esclavos que adoran a una amplia gama de «dioses importantes» tradicionales, como Minerva, Marte, Mercurio y Júpiter, así como a Mitra, Isis y al Dios cristiano. No resulta sorprendente que la Fortuna aparezca también como objeto de devoción, y Silvano es particularmente popular; Júpiter «El Libre» parece especialmente apropiado, ya que en Delos, uno de los principales mercados de esclavos, aparece la siguiente

dedicatoria:

> Marco Granio Hera, liberto de Marco, Diodoto Seio, esclavo de Gayo y Gneo, Apolonio Laelio, esclavo de Marco, Nicandro Rasennio, esclavo de Marco, erigieron esta estatua de Júpiter el Libre. (*CIL* 314203.3 = *ILS* 9236)

Por supuesto, las prácticas mágicas y supersticiosas proliferaban igual que sucedía en la cultura en general, esclava o libre. Columela recomienda al amo que se asegure de que el supervisor impida la entrada de adivinos y brujas (*haruspices* y *sagas*) en la finca, pues esa gente «apelando a supersticiones huecas, empujan a las mentes ignorantes a gastar dinero y finalmente a realizar actos inmorales» (*Los trabajos del campo* 1.89). Curiosamente, sin embargo, los papiros mágicos griegos no contienen ni un solo hechizo o referencia a una práctica mágica dirigida concretamente a la situación o a las necesidades de un esclavo, excepto la citada anteriormente para proteger a los fugitivos y las dirigidas a profesionales esclavos como los aurigas. Haciendo una analogía con el Nuevo Mundo, cabría esperar la existencia de ese tipo de hechizos (una maldición contra un capataz, por ejemplo), pero no aparece ninguna. Es de suponer que las brujas y hechiceros esclavos tenían sus propios conjuros, los cuales, como es lógico, no formaban parte de los manuales de magia o, por lo menos, de los que han sobrevivido. No obstante, la adivinación es un caso distinto. Como queda dicho, el libro de los sueños de Artemidoro contiene muchas interpretaciones relacionadas con los esclavos. Está claro que muchos de los clientes habituales de Artemidoro y luego de su hijo son esclavos. No resulta difícil imaginar que «profesionales» con menos escrúpulos, tales como los adivinos, habrían hecho un buen negocio gracias a los esclavos tanto de la ciudad como del campo.

Consultarlos era una forma popular de afrontar las incertidumbres de la esclavitud.

**Libertad**

En medio de los vínculos y emociones de la familia, los amigos y la religión, el esclavo siempre temía la separación que comportaría su venta. Era un miedo real, una presencia constante en su vida. La mejor salida era obtener la libertad. El deseo de libertad le consumía. A pesar de la potencial pérdida de seguridad, como dice el guarda en la obra *Los prisioneros* de Plauto, «Estoy seguro de que todos preferiríamos ser libres que esclavos». En la *Vida de Esopo*, éste pide constantemente a su amo que le libere; el amo, Janto, le promete repetidamente que lo hará, pero incumple la promesa con la misma frecuencia. Según mi interpretación, las aventuras de Lucio transfigurado en asno en la novela de Apuleyo constituyen un palimpsesto de la vida de un esclavo, así que la rosa que Lucio tiene que comer para recuperar la forma humana (y, como sucede al final, obtener la salvación a los pies de Isis) simboliza la libertad.

**FIG. 13. Por fin libre. Una ceremonia de manumisión pública declara libre a un esclavo. Nótese el gorro del liberto.**

El *Carmen Astrologicum* presenta muchas cartas astrales que indican que un esclavo será liberado; algunas interpretaciones de sueños de Artemidoro prometen lo mismo. Existen muchas inscripciones realizadas por esclavos libertos y muchas referencias en la literatura de la elite. En ésta, un ex esclavo agradece la ayuda divina:

> Dedicado al Espíritu de Anii Macer y Liciniano. Yo, Alfio, su esclavo, erijo este monumento en cumplimiento de mi promesa. ¡Soy libre! (*CIL* 12 619, Auriol, Francia)

La manumisión era la vía para alcanzar la libertad. Los amos la controlaban casi en su totalidad y la única excepción era ser capaz de probar de algún modo ante un magistrado que la situación era incorrecta y que, por tanto, correspondía el estatus de hombre libre. Los amos utilizaban frecuentemente la promesa de libertad como un incentivo para que los esclavos hicieran lo que ellos querían, si bien resulta interesante señalar que los escritores agrícolas no incluyen esta promesa entre los estímulos aconsejados para motivar a los siervos. Los esclavos podían ser liberados mediante la declaración del amo ante amigos o ante un magistrado, comprándola, o bien por medio de testamento. Si el esclavo era manumitido oficialmente ante un magistrado, recibía un documento que lo demostraba (*Digesto* 3.2.8.1). Aunque se conocen contratos de manumisión de Egipto, apenas se han encontrado documentos que certifiquen la libertad.

Existen algunos ejemplos en griego; el siguiente está escrito en latín:

> Marco Aurelio Ammonion, hijo de Lupergo, hijo de Sarapión, de Hermópolis Magna, antigua y espléndida, declara en presencia de sus amigos que Elena, su esclava criada en casa, de alrededor de 34 años de edad, ya no es esclava y es ahora libre. Recibió como pago del precio de su libertad 2200 dracmas de Augusto de Aurelio Ales, hijo de Inarous, del

> distrito de Tisicheos de Hermópolis. Ales, hijo de Inarous, entregó el dinero a Elena, la mencionada liberta, y no se lo reclamará. En Hermópolis Magna, antigua y espléndida, el séptimo día antes del kalens de agosto, siendo cónsules Grato y Seleuco, en el tercer año del reinado del venerado César Marco Aurelio Antonino Pío Fortunato. (*M. Chr.* 372)

En teoría, un esclavo liberto podía exhibir un documento de este tipo, pero dichos documentos estaban escritos en material perecedero —una tablilla de cera enmarcada en unas láminas de madera inscritas con pluma y tinta—, lo que los distinguía de otro tipo de «manumisión», la licencia de un soldado del servicio, la cual estaba grabada en bronce. Ni en las obras de ficción ni en ningún otro sitio parece haber referencias a un esclavo que muestra un documento como prueba de su libertad. Cuando un amo trata de reclamar a un fugitivo, el hombre es identificado por sus rasgos físicos, y la afirmación de que no pudiese exhibir un documento que pruebe su liberación nunca se menciona. Así, aunque en teoría esta forma de identificación podía haber dificultado la huida de un fugitivo —o se podía haber falsificado fácilmente para probar la libertad—, no parece ser demasiado importante. La obtención de la libertad, sin embargo, se celebraba con gran alegría. En un club cuyos miembros eran tanto esclavos como hombres libres, el esclavo recién liberado tenía que aportar un ánfora de vino a la siguiente reunión —el equivalente a tres cajas— para remojar una buena celebración de tan magno acontecimiento (*ILS* 7212, Lanuvio, Italia).

Por supuesto que no todos los esclavos acababan siendo liberados; muchos de ellos morían sometidos. Probablemente muy pocos varones eran liberados antes de cumplir treinta años (aunque las pruebas procedentes de Egipto pueden contradecir esta afirmación), y pocas mujeres

antes de sobrepasar su edad fértil (a principios de la cuarentena). A juzgar por estudios comparativos, los esclavos de la ciudad tenían muchas más probabilidades de ser liberados que los del campo. Con todo, los esclavos podían ver libertos a su alrededor; la posibilidad de manumisión podía ser real o remota, pero, como mínimo, a juzgar por las fuentes literarias de ficción y de no ficción y, sobre todo, por las voces de los esclavos que se desprenden del material adivinatorio, estaba muy presente en sus mentes a la hora de contemplar su vida y sus opciones.

**Conclusión.**

La actitud de un esclavo estaba delimitada por sus posibilidades. Sus objetivos iban desde gestionar su situación actual ante el señor, hasta fugarse; desarrollaba estrechos vínculos con otros esclavos hasta el punto de formar una familia, y temía el trastorno que suponía ser vendido; anhelaba una libertad que podía acabar por obtener. La esclavitud lo privaba de la autodeterminación, pero no de la propia identidad. Seguía siendo un ser humano que pensaba, sentía y actuaba, y sobrellevaba la esclavitud lo mejor posible.

# 5

# Tras la esclavitud: los libertos

El liberto, el ex esclavo, es un romano corriente muy difícil de imaginar, ya que no existe una categoría siquiera remotamente parecida en las sociedades occidentales. Los libertos han merecido mucha atención por parte de la historia social de Roma porque la elite se relacionaba con ellos de manera significativa y, en ocasiones, negativa. Irónicamente, su presencia en las tendenciosas fuentes de la elite ha hecho que sus vidas reales sean bastante invisibles. Los libertos y las libertas se parecen mucho al resto de gente corriente; sin embargo, su situación y sus posibilidades son suficientemente diferentes y la animadversión y los malentendidos que provocan son suficientemente engañosos como para merecer un trato separado.

La animadversión surge del retrato literario que la elite hace de los libertos, retrato que a veces se ha tomado por una descripción real de dichas personas en general. El tratamiento de autores como Juvenal, Marcial, Tácito y Suetonio describe a libertos que, para la clase dirigente del Imperio y sus portavoces, eran en el mejor de los casos ofensivos, y, en el peor, odiosos. El origen de esta actitud se encuentra en la dinámica de la esclavitud y los libertos en las casas de miembros de la elite. Más adelante describiré en detalle las circunstancias y la vida de los libertos; en resumen, ahora diré simplemente que los libertos, igual que los esclavos, eran absolutamente indispensables para la vida «acomodada» de la aristocracia. Más que una simple fuente

de mano de obra, en concreto los ex esclavos representaban los esclavos más triunfadores de un miembro de la elite. Eran los esclavos a los que se les encomendaban tareas de responsabilidad en las casas y en las fincas rústicas. Eran los esclavos a los que el amo había financiado sus iniciativas empresariales. Únicamente por medio de hombres (y a veces mujeres) con tan alto grado de dependencia, el amo podía gestionar y controlar los recursos para generar la riqueza que le permitía mantener su ritmo de vida. A cambio del «privilegio» de ser un esclavo o un ex esclavo en la casa del señor, el esclavo o liberto tenía que obedecer y servir al amo y a sus intereses. Por lo que respectaba al amo, su posición era de dominación perpetua (si se trataba de un esclavo) y de subordinación (en caso de un liberto). Si aceptaban su posición, todo iba bien. Pero, de hecho, a menudo a un hombre se le encomendaba una tarea de responsabilidad por tener un talento excepcional; la libertad podía acarrear la utilización de ese talento para sus propios fines, proporcionándole una riqueza considerable o incluso inmensa. El talento y la riqueza suponían un desafío a la aristocracia y siempre se generaban tensiones cuando «intrusos» cualificados por su capacidad y su dinero ponían en peligro la influencia y el poder de la elite dominante. Los libertos representaban una amenaza mucho mayor que si se tratase simplemente de nuevos ricos; eran hombres que habían sido *esclavos*, una condición inherente y permanentemente degradante a ojos de los líderes de la sociedad. Esta aversión a la posibilidad de que alguien se inmiscuyera en su terreno fue la que transformó el simple desdén en auténtico odio.

Los peores de todos eran los ex esclavos de la familia

imperial. En general, aquí no me refiero a ellos, ya que se diferencian del resto de libertos corrientes por su especial relación con la casa imperial; sin embargo, hay que mencionar el papel que desempeñaban en la formación de la percepción de la elite. Los libertos imperiales debían su prestigio a su relación con el gobernante de todos los gobernantes. Se confiaba en ellos para hacer funcionar la maquinaria del Imperio, puesto que para el emperador el Imperio era como una gran casa que había que gestionar como cualquier otra «finca». Podían aprovecharse de su posición para reafirmarse (como agentes de emperador) abiertamente a expensas de la elite, la cual tenía que aceptar lo que quisiera el emperador o sufrir las consecuencias. Así pues, el fastidio se duplicaba: la elite tenía que doblegarse ante el emperador y también ante sus agentes, los cuales habían sido *esclavos* en su día.

El odio a los libertos imperiales en particular, pero también a los libertos con aires de superioridad en general, provocó un terrible descrédito de este grupo social. Para mantenerlos a raya eran despreciados como inferiores, la ley y la costumbre los consideraban indignos de mezclarse con la elite a través de la política, el matrimonio o cualquier otra cosa. Todo esto es comprensible dada la mentalidad de la elite. Sin embargo, lo que sucede con mucha frecuencia es que esta valoración se generaliza para mostrar el contexto e incluso detalles de las vidas de los libertos en general. Yo me propongo recuperar la mentalidad de los libertos corrientes y mostrar el gran abismo existente entre sus vidas y las descripciones negativas de la elite.

A la supuesta antigua hostilidad hacia los libertos corrientes hay que añadir el malentendido moderno que

identifica a los libertos con la burguesía. Del mismo modo que la antigua aristocracia hacía una descripción de los libertos influida por sus prejuicios, durante los últimos dos siglos muchos han tratado de ver en ellos a una «clase media», puesto que frecuentemente se dedicaban al comercio y a la industria. Sin embargo, no forman tal «clase», pues no encajan en el sentido de «media» ni en las implicaciones sociopolíticas del concepto de burguesía. Afortunadamente, hoy en día muchos estudiosos evitan tales descripciones, pero se siguen encontrando en trabajos anteriores y en versiones populares poco apegadas a la realidad.

El debate sobre los libertos adquiere un matiz más pernicioso a causa de la presencia de tintes racistas. Los autores modernos han seguido la estela de la vehemente acusación de Tácito y Juvenal, los cuales decían que «el Orontes estaba desembocando en el Tíber». Partiendo de la convicción de que los pueblos del este del Imperio (el Orontes es un río de Siria) eran en general afeminados, intrigantes y detestables, la elite pensaba que la mayoría de los esclavos procedían de allí (o, por lo menos, los que se convertían en libertos con aires de grandeza) y estaban desplazando a los nativos italianos, viriles e íntegros de Roma. Este hecho, pensaban, estaba provocando una disminución de la calidad de los romanos en su conjunto. A principios del siglo XX, el gran experto en historia antigua Tenney Frank escribió un artículo extremadamente influyente en el que empleaba pruebas epigráficas para «demostrar» que los antiguos estaban en lo cierto; llegó a la conclusión de que durante el Imperio, sólo el 10% de los romanos tenía sangre italiana «pura» y que el 80% de la

población de Roma estaba formada por libertos y descendientes de libertos procedentes de la parte «oriental» del Imperio. Leído hoy, su análisis resulta descaradamente eurocéntrico, racista y un paradigma de orientalismo. Sin embargo, sus estadísticas y conclusiones se ajustan tanto a la visión tendenciosa de la antigua elite que no fueron seriamente cuestionadas en la obra fundamental sobre los libertos escrita por A. M. Duff en 1928 («Parece, pues, que los libertos y sus descendientes en gran medida arruinaron Roma… La manumisión, si se hubiese llevado a cabo correctamente, no tendría que haber tenido unos efectos tan deplorables sobre la población… El influjo de sangre oriental no habría sido tan abrumador»); las premisas y «pruebas» continuaron teniendo influencia hasta la década de 1960. Ya es hora de eliminar de una vez por todas estas ideas de cualquier discusión acerca de los libertos.

**Libertad**

Cuando hablo de libertos, en realidad me limito a un grupo determinado: esclavos que han sido liberados por amos que eran ciudadanos romanos. Si la manumisión era correcta, los esclavos se convertían a su vez en ciudadanos romanos, si bien con ciertas limitaciones a las que me referiré más adelante. Los libertos con cualquier otra ciudadanía (hay que recordar que la ciudadanía romana no fue universal hasta principios del siglo III de nuestra era) no adquirían la ciudadanía ni en sus localidades ni en el ámbito político de Roma al obtener la libertad: más bien eran como cualquier otro no ciudadano en sus comunidades y en el Imperio. Por tanto, por necesidades demográficas, los libertos estaban concentrados en Italia, igual que los ciudadanos libres, y en menor medida en las zonas

occidentales del Imperio; por consiguiente, los ciudadanos romanos y, por ende, los libertos romanos, eran muy escasos en las regiones orientales del Imperio. Además, al parecer la mayoría de libertos vivía en zonas urbanas ya que en ellas las oportunidades de lograr la libertad eran en principio más numerosas que en las zonas rurales.

La manumisión era lo que convertía a un esclavo en liberto. Como he dicho en el capítulo 4, la manumisión era siempre una posibilidad. Probablemente, la mayoría de emancipaciones tenían lugar alrededor de los treinta años para los hombres y hacia el final de la edad fértil, digamos mediados los cuarenta, en el caso de las mujeres. Obviamente, siempre podía haber excepciones, pero hombres de talento relativamente jóvenes serían más útiles a sus ex amos y ahora patronos; las mujeres de más edad no eran útiles desde el punto de vista económico, así que podían ser expulsadas de la casa. Sin embargo, no existen estadísticas al respecto, y está claro que muchos esclavos no fueron liberados en toda su vida. El análisis de un amo podía incluir consideraciones personales además de económicas; el proceso de la toma de decisión no puede conocerse en detalle.

Los aspectos legales de la manumisión pueden resumirse brevemente. Podía llevarse a cabo de diferentes formas, las cuales podían ir desde procedimientos públicos y formales ante un magistrado o una declaración informal de libertad delante de amigos, hasta el otorgamiento de la libertad mediante testamento. No era lo mismo que una persona fuese liberada formal o informalmente, pues las manumisiones informales técnicamente no conllevaban la ciudadanía romana, sino que tan sólo otorgaban una especie

de ciudadanía de segundo grado denominada latina juniana. Aunque parecería lógico que la mayoría de esclavos fuesen liberados informalmente y, por tanto, con limitaciones, las cifras relativas se desconocen; se calcula que hasta un 40% eran latinos, pero resulta imposible saberlo con certeza. Los propios libertos no hacen ninguna distinción al respecto ni en la epigrafía ni en la ficción. Nadie se identifica como «liberto latino»; los latinos prácticamente no aparecen en los documentos legales. Su ausencia refleja probablemente una falta de interés por parte de la gente en distinguir entre libertos con ciudadanía plena y libertos con ciudadanía latina. Al fin y al cabo, ambos gozaban básicamente de los mismos derechos económicos, sociales y legales. La principal limitación de los latinos era la incapacidad de dejar a sus hijos una herencia según la ley romana. El otro único «problema» de ser ciudadano latino en el mundo romano era que no se podían ostentar cargos políticos en Roma o en otro lugar compuesto por ciudadanos romanos.

Como he reiterado, la incapacidad para ocupar un cargo político no suponía ninguna preocupación en la mente de la gente corriente, como sin duda tampoco preocupaba a la mayoría de libertos. Carecían de esperanza, de ambición, no se planteaban irrumpir en las filas de la elite local y mucho menos de la imperial. Si bien ocasionalmente el estatus de latino era importante en un contexto de la elite, nunca lo era para las vidas de la mayoría de romanos corrientes. Está totalmente justificado tratar a los libertos que habían obtenido la libertad de manera formal en el mismo debate que los que fueron manumitidos informalmente; ambos grupos se tratan conjuntamente en la discusión que viene a continuación.

Como he mencionado anteriormente, el arquetipo cultural, social y económico de la elite sólo podía mantenerse con el empleo de esclavos competentes y de confianza para ocupar puestos de supervisión y gestión. Aunque se contrataba mano de obra libre cuando era necesario realizar un trabajo de temporada o un proyecto concreto, existen muy pocas pruebas de que se contratase a personas libres para realizar las tareas de supervisión que podían ser realizadas por un esclavo o un liberto, y literalmente no podían ser representantes de negocios. Un excelente ejemplo de liberto de confianza es el indispensable Tiro de Cicerón, primero su esclavo y luego su liberto. Entre la elite local, Licas de Tarento es un adinerado mercader en la novela de Petronio, que es propietario de barcos y tierras y emplea a un buen número de esclavos para que lleven a cabo las transacciones económicas de la hacienda; éstos son los que pueden aspirar a ser liberados al final. Los representantes de la autoridad local, Ulpiano y Gayo, dejan claro que tanto los esclavos como las esclavas podían ser utilizados por los amos como agentes. Las habilidades adquiridas les allanarían el camino a la libertad.

**FIG. 14. Libertad tras la muerte del amo. Frecuentemente, el amo recompensaba con la libertad a los esclavos fieles tras su muerte; de ese modo estaban a su servicio durante su vida y sólo perjudicaba a sus herederos, los cuales perdían una valiosa propiedad. En este relieve, el cortejo fúnebre rodea el féretro. Nótese la mujer que lleva un gorro de liberta en la parte inferior derecha.**

Y, de hecho, a algunos libertos les llega la libertad tras ser testigos o colaboradores en los envenenamientos, asesinatos y crímenes realizados por sus amos. El historiador Dionisio de Halicarnaso escribió acerca de libertos que, «habiendo sido confidentes y cómplices de sus amos en envenenamientos, reciben de ellos la libertad como recompensa» (*Antigüedades romanas* 4.24). Este tipo de comportamiento falto de ética no debería sorprendernos, ya que los libertos servían a sus antiguos dueños y, si éstos estaban involucrados en actividades nefandas, no deja de ser lógico suponer que aquéllos lo estuvieran también. La misma utilidad se extendía a personas más corrientes que poseían esclavos. Aquí, un amo ha liberado a un esclavo y lo ha colocado en el negocio del grabado de oro y plata:

> Dedicado al alma de Marco Canuleyo Zósimo, muerto a la edad de 28 años. Su antiguo amo erigió este monumento en honor de un benemérito liberto. En vida nunca habló mal de nadie e hizo todo según los deseos de su ex señor. Siempre estuvo en posesión de grandes cantidades de oro y plata, pero nunca jamás las codició. No tuvo parangón en el arte del grabado siguiendo la técnica de Clodio. (*CIL* 69222 = *ILS* 7695, Roma)

Resultar de utilidad al amo es el hecho fundamental de la vida de un liberto. Es perfectamente concebible que un amo liberase a un esclavo como un favor y como reconocimiento a un trabajo bien hecho, o para demostrar generosidad, o para crear dependientes libres que elevarían su estatus, o para obtener beneficios de la compra de la libertad por parte del esclavo, o incluso para librarse de un inútil en cuya manutención ya no quería seguir gastando dinero. Sin embargo, el proceso más racional era seleccionar a un esclavo joven, especialmente talentoso y responsable (y tal vez sexualmente atractivo, como en el caso de Trimalción), para que asignase las tareas a los esclavos,

promocionarlo encomendándole la gestión de alguna parte de los negocios del amo, y liberarlo para continuar beneficiándose de sus servicios como liberto, obteniendo así un beneficio económico sin tener que mantenerlo.

Esto nos lleva a una observación fundamental sobre los libertos varias veces repetida: los libertos están presentes en diferentes tipos de negocios. No sólo la epigrafía da cuenta de ello; el fenómeno aparece también en las descripciones de la elite, así como en novelas y documentos. La razón es que en el mundo grecorromano la capacidad para obtener capital para un nuevo proyecto empresarial era extremadamente limitada. Una persona corriente no podía obtener fácilmente un préstamo en condiciones razonables debido al relativamente subdesarrollado sistema bancario y financiero. El crecimiento sostenido, es decir, el crecimiento financiado gracias a los beneficios directos, siempre era una posibilidad, pero los márgenes no lo facilitaban. Por el contrario, los libertos llegaban en gran medida al mundo de los negocios con el respaldo económico de sus amos, ya fuese realizando operaciones como esclavo, más adelante como liberto, o en ambos casos. Para los amos esto tenía mucho sentido, ya que necesitaban personas de confianza que actuasen en su nombre. Utilizando esclavos, los cuales formaban, por así decirlo, parte legal del amo, y libertos, que tenían obligaciones y vínculos con él, el amo podía estar plenamente seguro de que la gestión sería buena. El jurista Gayo afirma lo siguiente: «Una causa razonable para liberar a un esclavo es hacerlo para que se convierta en tu agente» (*Institutiones* 1.19). A través de esclavos y libertos, las actividades económicas de un miembro de la elite podían ser dirigidas sin tener que confiar en socios o representantes, y

sin la reprobación social que comportaba gestionar negocios de manera directa.

El amo disponía de dos incentivos para hacer que el esclavo con aspiraciones a convertirse en liberto trabajase duramente: la promesa de libertad a cambio de un buen trabajo y la posibilidad de ganar y ahorrar dinero, el *peculium* o «reserva» que se les permitía acumular, esperando con ilusión que llegase el día de la libertad. Para un esclavo con ambición y talento, estos incentivos iban unidos a un futuro en el mundo de los negocios y la esperanza de una vida decente, e incluso acomodada, resultaba muy atrayente. La relación que mantenía un liberto con su patrón podía ser de lo más variada: podía ser que no hubiese ninguna (si el patrón había muerto, o si el pago por la libertad había menoscabado gravemente todos los vínculos importantes), o que hubiese una relación muy estrecha si el liberto permanecía físicamente en casa del patrón. No obstante, el origen del éxito del liberto en su nueva vida estaba directamente relacionado con su experiencia a las órdenes del amo y las oportunidades que aquélla le había ofrecido.

Llama la atención el paralelismo que existe con Brasil:

> A los esclavos a los que se asignaban puestos de supervisión a causa de su habilidad y responsabilidad, a menudo se los recompensaba por su fiel servicio. Los amos les permitían comprar propiedades para su uso privado, incluyendo tierras y otros esclavos, y, a la larga, su propia libertad. Estos libertos a menudo continuaban manteniendo una relación profesional con sus antiguos amos, de modo que el hecho de que un esclavo fuese dueño de su propia persona y de otros esclavos no suponía una amenaza para un propietario de esclavos. Por el contrario, el éxito del esclavo solía mejorar su estatus y su posición en la sociedad, puesto que la autoridad sobre otras personas estaba en función del estatus social. (Karasch, *Slave Life*)

La vida de un liberto se iniciaba y se formaba en la casa del amo, su *familia*, como un esclavo, un ser sin

personalidad. Tras la manumisión, «renacía», y el manumisor se convertía en su «patrón», palabra que tiene la misma raíz que *pater*, «padre». En los textos legales un liberto se equipara a un hijo. El *Digesto* afirma: «El patrón o padre ha de ser siempre honrado y respetado por el liberto o hijo». En la nomenclatura oficial de los ciudadanos romanos, la filiación —nombrar al padre— es sustituida por la «libertación» —nombrar al amo liberador, el patrón—. Las restricciones, deberes y obligaciones de un hijo eran muy similares a las de un liberto, si bien en algunos aspectos importantes un liberto gozaba de más libertad que un hijo que se encontraba bajo la autoridad de su padre. Por ejemplo, mientras que un hijo no podía casarse, guardar dinero o tener propiedades por sí mismo, un liberto sí podía hacer todas esas cosas. Sin embargo, un liberto no podía demandar a su patrón ni testificar contra él, igual que un hijo tampoco podía contra su padre. Por encima de todo, de ambos se esperaba que honrasen y obedeciesen al padre/patrón como creador de su ser; de hecho, la obediencia era el bien más apreciado en un esclavo liberado, igual que en el caso de un hijo o una hija. El entierro de libertos junto a otros miembros de la familia pone de manifiesto la estrecha relación que mantenían con la casa. El material epigráfico ofrece cientos de ejemplos de esta costumbre; por ejemplo:

> Sexto Rubrio Logismos, orfebre, dispuso en su testamento que se construyera este monumento funerario en su honor y el de su liberta Rubria Aura y de Sexto Tubrio Saturnino, su hijo y todos sus libertos y libertas y sus descendientes. (*AE* 1928.77, Roma)
>
> Eutiquia, su hija, erigió este monumento en honor de los espíritus de los muertos y de Tito Labieno Patavino, su benemérito padre y de sus libertos y libertas y sus descendientes. (*CIL* 2970, Padua, Italia)

De la relación en la esclavitud y la manumisión surgían

variaciones de una obligación concreta que iban más allá de cualquier relación análoga a la paternofilial. Podían ser de dos tipos: las no escritas e indefinidas, denominadas *obsequia* (conducta leal), y las definidas de manera específica, llamadas *operae* (tareas o servicios concretos). Según las normas culturales, las *obsequia* y las *officia* debían incluir, en general, todo aquello que contribuyese al prestigio social, como la lealtad en las disputas con otros, divulgar públicamente la importancia del patrón siendo un cliente visible, o ayudar al patrón si éste estaba en dificultades. Los servicios que el liberto se comprometía abiertamente a prestar tras la manumisión podían variar considerablemente dependiendo de si permanecía en la casa, o bien actuaba fuera de ella gestionando negocios u otros asuntos. Los servicios debidos podían incluir cosas tales como un determinado número de horas de trabajo en interés del patrón o de su hacienda. Hay que señalar que no todos los libertos tenían tareas que cumplir, ya que un esclavo que compraba su plena libertad podía no mantener más vínculos con su antiguo amo que los puramente emocionales como antiguo miembro de la casa. En realidad, tanto las obligaciones formales como las informales podían variar enormemente, pero, mientras existían, cumplían el deseo de control por parte del amo y de beneficiarse de la existencia y el trabajo de su antiguo esclavo. Para el liberto, su principal beneficio era que al cumplir con sus obligaciones se ganaba los favores del patrón, asegurándose así su apoyo en la vida (por ejemplo, obteniendo su ayuda en caso de conflictos legales) y en los negocios, recibiendo constantes inversiones de capital. El patrón, por su parte, se beneficiaba tanto social como económicamente. En general, se trataba de un

acuerdo ventajoso para las dos partes.

Como resulta lógico, en el sistema frecuentemente estaban presentes los abusos. Podía ser que al liberto «se le subiesen los humos», especialmente si tenía éxito en los negocios, e incumpliese los deberes a los que el patrón creía tener derecho. La literatura de la elite está repleta de diatribas contra libertos desagradecidos y también existen decisiones legales al respecto. Obviamente, la aristocracia del Imperio percibía a los libertos con demasiado poder como un problema. No obstante, para los libertos corrientes el problema eran los abusos por parte del patrón. Uno consistía en exigir demasiadas *operae*. Por ejemplo, un patrón podía obligar a trabajar más años de los acordados. El *Digesto* establece que una liberta de más de cincuenta años no podía ser obligada a trabajar para su patrón, así que está claro que aquello había sucedido; asimismo, una mujer liberada no podía ser obligada a casarse con su patrón (aunque, si cuando era esclava le había prometido matrimonio a cambio de la manumisión, estaba obligada a cumplir su promesa).

Otro consistía en imponer, en virtud de los vínculos de lealtad y obligatoriedad, tareas inadecuadas para la edad o las condiciones físicas del liberto, o por el tiempo necesario para realizarlas, privándole así de su empleo remunerado. En ocasiones, el amo trataba de controlar el futuro comportamiento del liberto obligándole a aceptar un préstamo muy elevado, cosa que le vinculaba al patrón a causa de la deuda contraída; podía obligarle también a permanecer soltero, de modo que así heredaría los bienes del liberto, en lugar de pasar a sus descendientes. En caso de manumisiones informales, el patrón podía amenazar con revocar el otorgamiento de la libertad, si bien ello no era

estrictamente legal; bastaba una simple negativa a que el otorgamiento tuviera lugar, especialmente si el patrón había sido listo y la había concedido sin la presencia de testigos. Lo más probable era que las autoridades se pusieran del lado del patrón ante cualquier controversia, como muestran las pruebas procedentes de Egipto: el prefecto informa a un liberto de que será azotado si llegan a oídos del prefecto más quejas sobre él por parte de su patrón (*P. Oxy*. 4706). En resumen, los patrones a menudo utilizaban cualquier medio a su alcance, ya fuese legal o ilegal, para someter a los libertos; como escribió Artemidoro, «… muchos libertos continúan, a pesar de todo, actuando como esclavos y sometidos a otro» (*Sueños* 2.31).

Dado que los libertos figuran de manera tan destacada en la literatura de la elite y en los textos legales, resulta fácil pensar que eran numerosos, Sin embargo, tratar de identificar quién es un liberto es tarea complicada. De algunos se puede estar seguro, ya que ellos mismos se identifican como libertos en sus lápidas. Lo mismo sucede en algunos ejemplos literarios, particularmente los comensales de la cena de Trimalción en el *Satiricón* de Petronio. Sin embargo, partiendo, como en tantas ocasiones, de las referencias literarias de la elite a los libertos hasta en el último rincón, muchos historiadores se han dedicado a buscar libertos. La metodología de la búsqueda se basa en el hecho de que existe una correlación razonable entre cierto grupo de nombres, en su mayoría de origen griego, y el estatus de liberto expresado manifiestamente en las inscripciones. Esta correlación ha llevado a afirmar que la mayoría, si no la totalidad, de las personas con dichos nombres son libertas, aportando a continuación estadísticas

demográficas. Sin entrar en detalles estadísticos, puede decirse que este procedimiento es altamente sospechoso. De hecho, existen muchas personas aparentemente nacidas libres que tienen nombres «libertos», así como libertos reconocidos cuyos nombres no aparecen en la lista. El resultado final es que no puede saberse con certeza si una persona es liberta o no a menos que nos lo diga ella, en la mayoría de casos utilizando la fórmula epigráfica «liberto de X» para indicar que fue liberado por un amo determinado.

La dificultad aumenta porque «liberto» no era una categoría que estuviese en la calle; es decir, las personas corrientes no iban por ahí identificándose como libertos, ni al parecer los demás los identificaban a ellos, a diferencia de la presteza que mostraban a la hora de identificar a alguien como esclavo. En el Nuevo Testamento, por ejemplo, sólo aparece una posible referencia a libertos (si bien dicho estatus se utiliza metafóricamente para describir a los seguidores de Cristo); las acusaciones de que, por ejemplo, Lidia, la vendedora de púrpura que aparece en Hechos 16, era una liberta, o que Pablo era hijo o nieto de un liberto no son demostradas en los propios textos. En *El asno de oro* tan sólo aparece una persona identificada como liberto en un episodio (10.17), y no conozco ninguna referencia en los romances griegos. En los papiros muy raramente se menciona a libertos. También son poco comunes las menciones en *La interpretación de los sueños* de Artemidoro; existe una referencia, por ejemplo, a si quien sueña se casará con una liberta, pero se trata definitivamente de un caso aislado. A diferencia de muchos tipos sociales como las mujeres y los esclavos, «liberto» no es un elemento determinante del significado de los sueños —no hay

relación, por ejemplo, entre arrogancia y libertos, o ingratitud y libertos—; simplemente no aparecen como un factor que determine un significado. Dado que Artemidoro recopilaba interpretaciones de los sueños que se le planteaban, esto significa que en los sueños de sus clientes no aparecían libertos, y no sólo eso, sino que tampoco había características propias de los libertos como las mencionadas en la literatura de la elite que tuvieran significado en los sueños. Es posible que a ello contribuya el hecho de que Artemidoro escribe para un público del oriente de Grecia, donde los libertos eran mucho más escasos que en Italia. Si sumamos los datos de los sueños al resto del material de que disponemos, está claro que la gente no estaba excesivamente interesada en el estatus de liberto como categoría determinante. Esta indiferencia contrasta absolutamente con el sentimiento de éxito del liberto por haber conseguido la libertad. Esto se desprende muy claramente del hecho de que con frecuencia los libertos se identificaban en sus lápidas como ex esclavos nombrando a su antiguo amo.

*Nacido libre*: C. Cornelius Cai filius Lupulus = Gaius Cornelius Lupulus, hijo de Gayo.

*Liberto*: C. Cornelius Cai libertus Lupulus = Gaius Cornelius Lupulus, liberto de Gayo.

Gaius Lupulus, el liberto, podía haber omitido fácilmente «liberto de Gayo»; no había ninguna necesidad de mencionarlo, del mismo modo que tampoco se «requería» añadir la filiación («hijo de Gayo»). Lo que es importante destacar es que una persona que había obtenido la libertad era plenamente consciente de su hazaña y deseaba voluntariamente mostrar el hecho en su lápida. Estaba orgulloso de haber conseguido su libertad y de morir como un hombre libre. Sin embargo, al mismo tiempo todo parece

indicar que, en el día a día, al resto de la gente corriente no le preocupaba especialmente si una persona era liberta o no.

¿Cuántos libertos había? Ya he señalado que el estatus está limitado intrínsecamente, ya que sólo puede aplicarse a esclavos liberados por ciudadanos romanos. Estos ciudadanos representaban únicamente entre el 10 y el 15% del total de la población del Imperio antes de la ciudadanía universal romana del año 212 d. C. El número de libertos ascendía tal vez a medio millón. Recordemos que el estatus de liberto desaparecía tras la primera generación; en un momento dado, en una población numerosa, como la de Italia o alguna colonia romana, tal vez sólo una persona de cada veinte era liberto o liberta, en zonas con pocos ciudadanos romanos, una persona probablemente tendría que cruzarse con más de cien personas para dar con un único ciudadano liberto. Estas cifras corresponden necesariamente a cálculos muy generales, ya que carecemos de información demográfica; sin embargo, indican hasta cierto punto la escala de la situación, la cual es, de hecho, muy pequeña, especialmente si la comparamos con los esclavos, los cuales representaban tal vez 9 millones, el 15% del total de la población, variando, por supuesto, según el momento y el lugar. No cabe plantearse que la población liberta superase a la población libre, ni siquiera que fuese muy visible. Esta conclusión se opone frontalmente a la impresión del «Orontes desembocando en el Tíber» expresada por la elite y a las supuestas pruebas de los nombres de libertos que he rebatido anteriormente.

**Las voces de los libertos**

Es hora de ceder la palabra a los libertos. Pero antes, es conveniente escuchar al hijo de uno de ellos. Se trata de

Quinto Horacio Flaco, el famoso poeta Horacio. En sus *Sátiras* (1.6.65-88), Horacio cuenta que su padre había sido un esclavo, probablemente esclavizado durante los tumultos de principios del siglo I a. C. Fue liberado y trabajó como recaudador de impuestos en Venusia. Quería que su hijo recibiese una educación. Sin embargo, no lo envió a la escuela local de Venusia, sino a Roma, y cuidó de él. Según Horacio, su padre sólo quería que su hijo tuviera éxito en la misma medida que él mismo. Sin embargo, los cuidados de su padre dieron más fruto del esperado. El talento de Horacio le proporcionó un puesto en el círculo de Mecenas, patrón de las artes en Roma. El padre de Horacio, por tanto, es un claro ejemplo de liberto ambicioso. No hay ni el más mínimo indicio de que se avergonzase de su estatus o de su profesión, aunque quería que su hijo ascendiese en la sociedad a través de la educación y los contactos. Horacio hace hincapié en la, según él, tendencia general a menospreciar a alguien cuyo padre era un liberto. No obstante, se trataba únicamente de un intento por parte del padre de evitarle a su hijo el rechazo por parte de una elite con la que ahora se mezclaba alegremente. El hijo no renegó de su padre, sino que respetó todo lo que había hecho por él, criándolo según sólidos principios morales y ayudándolo a mejorar. Si Horacio hubiese sido un mercader, un subastador o un recaudador de impuestos, su padre no habría protestado, dice el poeta. Así que en el padre de Horacio encontramos a un liberto orgulloso de ser quien era, deseoso de que su hijo prosperase, y satisfecho con su posición.

Es importante tener en cuenta a libertos como el padre de Horacio cuando los estudiosos dicen que los libertos

pertenecían a una «subclase marginal» o afirman que «había sido un esclavo y ni él ni los demás podían olvidarlo». Como he señalado, existen muy pocas pruebas de este hecho, excepto los libertos ricos relacionados con la elite. Es más, el mero hecho de que no se prohibiese el matrimonio entre libres y libertos debería considerarse como una prueba determinante de que a la gente corriente no le importaba; la restricción complementaria del matrimonio entre libertos y miembros de la elite más poderosa, la clase senatorial, pone de relieve que de existir «vergüenza», ésta existía únicamente a los ojos de dicha aristocracia. Cabe señalar también el hecho de que los libertos estaban exentos del pago de impuestos sobre la propiedad, al igual que los ciudadanos libres; no cabe duda de que, si se hubiese tratado de ciudadanos de segunda, aquél no habría sido el caso. Los libertos tampoco podían identificarse por la calle. Tradicionalmente, en el momento de la manumisión tenían que llevar un gorro, existen ilustraciones que así lo atestiguan. Sin embargo, se trataba de un gorro ceremonial y no de un sombrero que tuvieran que llevar cada día. Los libertos tenían la misma apariencia que cualquier otra persona de la calle. Un liberto vivía como un romano libre, y los límites de su posición social venían determinados por circunstancias económicas, por su capacidad individual y por su ambición, pero no por restricciones sociales.

Existían ciertos límites legales, pero no eran demasiado importantes. Como he señalado, los libertos no podían ocupar cargos públicos en Roma ni en los municipios, pero ¿cuántos habrían querido ocuparlos? Se les prohibía el acceso a algunos sacerdocios romanos, pero ¿cuántos aspiraban a ellos? No podían unirse a las legiones, aunque sí

que tenían derecho a formar parte de otras unidades militares y seudomilitares; no obstante, como la mayoría de esclavos varones eran liberados alrededor de los treinta años, no muchos habrían deseado iniciar entonces una carrera en el ejército. En definitiva, estas limitaciones legales no afectaban a las vidas de los libertos corrientes de manera significativa.

La mayoría de libertos alcanzaban la libertad gracias a su habilidad a la hora de servir al amo, pero como marcaba la tradición, el amo esperaba deferencia y beneficios materiales del esclavo liberado, lo cual implicaba que los sentimientos hacia el amo fuesen diferentes según la personalidad de ambos. Algunos libertos respetaban y apreciaban a su patrón, como le dice Hermero a Encolpio en el *Satiricón*:

> Hice todo lo posible por complacer a mi señor, una persona de gran clase y dignidad, cuyo dedo meñique valía más que todo tu cuerpo y tu alma. (*Satiricón* 57)

La epigrafía funeraria ofrece muchas muestras de este tipo de honores a un patrón por parte de un liberto; si bien es posible descartar algunas de ellas por tratarse de muestras de adulación póstumas o por estar incluidas en un codicilo de liberación testamentaria, la frecuencia de las evocaciones positivas refleja sin duda que en muchos casos existía una buena relación. Por ejemplo:

> Lucio Servilio Eugenes y Lucio Servilio Abascanto y Servilia Lais, liberta de Lucio, erigen este monumento por voluntad propia en honor del mejor de los patrones. (*CIL* 57955, Cimiez, Francia)

> Al espíritu de Tiberio Claudio Onésimo, que vivió 65 años, 6 meses y 5 días. Aurelia Dioclia, su esposa, y Tiberio Claudio Meligero, su liberto, erigieron este monumento en honor del mejor de los patrones. (*CIL* 615172, Roma)

> Al espíritu de Quinto Fabio Teogono, comerciante de pintura con negocios en la zona de Esquilino, cerca de la estatua de Planco. Fabia Nobilis erigió este monumento en honor del mejor y más considerado

patrón, merecedor de su gran lealtad, y en el suyo propio. (*CIL* 69673, Roma)

Estas buenas relaciones podían ser muy importantes para un liberto, ya que de ellas podía derivarse no sólo un beneficio material por parte del generoso patrón, sino también el prestigio que suponía estar asociado a él si se trataba de un pilar de la comunidad.

Otros podían albergar resentimiento real o imaginario contra su antiguo amo y tratar, como he señalado anteriormente, de eludir las obligaciones formales e informales, hasta el extremo de llegar éste a llevarlos a juicio para exigirles la realización de las *operae*. Naturalmente, estos casos no dejan testimonio epigráfico y, por tanto, quedan en el anonimato. Sin embargo, existe la prueba del enfado de un patrón con un liberto ingrato:

Marco Emilio Artema erigió este monumento en honor de Marco Licinio Suceso, su benemérito hermano, y de Cecilia Modesta, su esposa, y de él mismo y de sus libertos y libertas y sus descendientes EXCEPTO el liberto Hermes, al cual prohíbo acceder o aproximarse a este monumento por sus malas obras contra mí. (*CIL* 611027, Roma)

Las fuentes legales enumeran algunas de estas «malas acciones» de los libertos para con sus patrones: no cumplir con los deberes impuestos por el antiguo amo, comportamiento insolente, agresión física, propagar rumores maliciosos, incitar a alguien a emprender acciones legales contra él, o acusarle públicamente ante la ley. Las circunstancias variaban dependiendo de si el liberto permanecía en casa del patrón o se establecía en su propio hogar. En la casa, el liberto recibía comida y alojamiento, pero carecía de la libertad de acción inherente a vivir por su cuenta. Por otro lado, salir de la casa tras obtener la libertad podía resultar mucho menos agradable de lo que se

imaginaba. Epicteto, él mismo un liberto, plantea sin la más mínima gracia filosófica la posibilidad de que un esclavo liberado se encuentre con un mundo mucho menos amable que aquél en el que vivía siendo un esclavo; he citado el pasaje en su totalidad en el capítulo 4 (*Discursos* 4.1.34-7). Resulta curioso, y tal vez sea sólo el resultado de una propuesta literaria, que, en casi todos los casos, los libertos del episodio del *Satiricón* del «banquete de Trimalción» no aparezcan como dependientes o independientes de sus patrones. De hecho, los patrones son invisibles. Quizás sea así simplemente con el fin de mostrar a los libertos, más que porque sus patrones no estuviesen presentes en sus vidas cotidianas. En todo caso, habría libertos que no tenían patrón y, por tanto, no hay patrón involucrado. Estos libertos actuarían sin apoyo, pero también sin la intromisión de un ex amo.

Los libertos mantenían relaciones estrechas entre sí. Por ejemplo:

> A Aulo Memmio Claro. Aulo Memmio Urbano erigió este monumento en honor de su compañero liberto y socio más apreciado. Entre tú y yo, ¡oh, el mejor de todos, mi compañero liberto!, sé de corazón que no hubo nunca el menor ápice de desacuerdo. Con esta lápida convoco a los dioses del cielo para que sean testigos de que tú y yo, comprados juntos en subasta, fuimos liberados juntos de la casa, y nada se interpuso jamás entre nosotros excepto tu trágica muerte. (*CIL* 622355a = *ILS* 8432, Roma)

Naturalmente, las rivalidades entre libertos coexistían con las amistades. Las lápidas de los libertos dan testimonio de la rivalidad por conseguir reconocimiento. Su proliferación, junto al énfasis que ponen en los logros más apreciados por los libertos —el éxito en la familia y en los negocios— así lo evidencia. Dichas rivalidades eran normales en una cultura basada en el honor. Parece, sin

embargo, que los libertos se asociaban unos con otros a pesar de la competencia. En ocasiones formaban sus propias asociaciones, pero al parecer eso no era un fenómeno habitual; en la epigrafía se mencionan pocos grupos de ese tipo. Como cabría esperar del hecho de que los libertos corrientes no estaban estigmatizados o inhabilitados de manera significativa, no sólo se asociaban entre sí, sino que también lo hacían con personas libres. Así, nos encontramos con asociaciones mixtas, formadas por libres y libertos, y muy habitualmente también por esclavos, con mucha más frecuencia que asociaciones formadas únicamente por libertos. Los líderes a veces son libres y a veces libertos; aparentemente no existe una pauta que indique que los libertos estaban discriminados de algún modo; no hay un «entorno liberto». Los libertos también se mezclaban con esclavos, no sólo en asociaciones, sino también de otras formas, como puede verse en esta dedicatoria de un altar a los *Lares Augusti*:

> Cuando Gayo César, hijo de Augusto, y Lucio Paulo eran cónsules, estos oficiantes del culto erigieron un altar a los Lares Augusti: Quinto Numisio Legio, liberto de Quinto, Lucio Safinio, liberto de Lucio; Hilario y Sodalis, esclavos de Gayo Modio Cimber; Esquino, esclavo de Octavio Marco. (*CIL* 10 1582 = *ILS* 3611, Pozzuoli, Italia)

Vale la pena señalar que estos esclavos y libertos no pertenecían al mismo amo y que, por tanto, tenían relación fuera de sus casas respectivas.

Los dos logros más significativos de un liberto eran la libertad y la familia. Aunque se trata de ficción y está sepultado en la narración de un banquete de libertos escandalosamente exagerado, el Hermero de Petronio, en su discurso a Encolpio, hace una defensa de la dignidad y el orgullo que supone conseguir la libertad:

> Sólo a *ti* te resultamos ridículos. Mira a tu maestro de escuela, un anciano. A *él* le somos gratos. Tú eres un niño recién apartado del pecho de tu madre, apenas capaz de decir «mu» o «ma», una vasija de arcilla, una correa de cuero empapada, más blando aún, no eres mejor que eso. ¿Crees que eres mejor? Entonces toma dos desayunos, come dos veces al día. Yo prefiero mi buen nombre al oro. Y debo añadir, ¿quién me ha tenido que pedir algo más de una vez? Estuve sometido cuarenta años. Durante todo ese tiempo nadie supo si era esclavo o libre. Cuando llegué a esta ciudad era un chico con el pelo largo —en aquel entonces ni siquiera habían construido el ayuntamiento—. Pero realmente trabajé para satisfacer a mi amo, un hombre muy respetado y de gran dignidad, cuyo dedo meñique valía más que todo tu ser. Hubo, por supuesto, en la casa, quienes una y otra vez trataron de ponerme la zancadilla. Sin embargo —¡gracias al amo! — vencí. *Éstos* son auténticos logros, pues nacer libre hace que la vida sea tan fácil como chasquear los dedos. (*Satiricón* 57)

Probablemente, la primera cosa que tenía que hacer un esclavo recién liberado era intentar lograr la libertad de la mujer con la que había estado viviendo, así como la de los posibles hijos que hubieran tenido; como afirma Hermero, «Compré la libertad de mi mujer esclava para que nadie pudiese limpiarse las manos en su pechera». Por supuesto, no todos los libertos tendrían una relación de ese tipo durante su esclavitud, pero, de existir, liberar a la mujer y a los hijos seguramente habría sido de primordial importancia. De lo contrario, un liberto podía casarse tras conseguir la libertad. Los libertos más acomodados tenían alguna limitación, especialmente la prohibición de casarse con mujeres pertenecientes a la clase senatorial, pero los libertos corrientes tenían derecho a contraer matrimonio con quien quisieran y, si tenían hijos, éstos tenían los mismos derechos sucesorios que los nacidos libres. Una familia de libertos podía tener todavía algún hijo, a pesar de que lo habitual era que el hombre obtuviese la libertad con aproximadamente treinta años y la mujer algo más tarde. En cualquier caso, ya se tratase de hijos liberados de la esclavitud o concebidos

después, la familia de un liberto se daba mucho menos por sentada que la de una persona libre. La prueba más clara de la importancia de las familias se aprecia en las inscripciones de las lápidas de los libertos y, especialmente, en las esculturas de los relieves. En dichos relieves no encontramos los temas mitológicos y los retratos de los miembros de la familia transmutados en héroes habituales en los relieves funerarios de la elite. Vemos, en cambio, gente corriente que nos mira desde la tumba, orgullosamente vestidos con el atuendo típico de los ciudadanos —la toga y la estola— y, a menudo, con un hijo entre los padres o junto a ellos.

Los lazos afectivos entre marido y mujer libertos están reflejados en la famosa lápida de Aurelio Hermia y su mujer, Aurelia Filematio, ya citada en el capítulo 4:

> Soy Lucio Aurelio Hermia, liberto de Lucio, carnicero que trabaja en la colina Viminal. Esta mujer, Aurelia Filematio, liberta de Lucio, que murió antes que yo, mi única esposa, de cuerpo casto, fiel amante de su fiel marido, vivió con devoción, sin que el egoísmo la apartase de sus deberes. [*Imagen de Filematio mirando amorosamente a Hermia.*] Soy Aurelia Filematio, liberta de Lucio. En vida era llamada Aurelia Filematio, casta, modesta, ajena al repugnante comportamiento de la mayoría, fiel a mi esposo. Él fue mi compañero liberto, el mismo que ahora me ha sido arrebatado, ¡ay! En verdad fue más que un padre para mí. Me sentó en su regazo cuando tenía sólo siete años; ahora, cuarenta años después, he muerto. Triunfó entre los hombres en todos sus actos gracias a mi fiel y firme devoción. (*CIL* 101221 = *CIL* 69499 = *ILS* 7472, Roma)

Muchas otras inscripciones, aunque breves, expresan respeto por el cónyuge fallecido:

> Al espíritu de Gayo Octavio Trifo, liberto de Marcela. Aelia Musa erigió este monumento en honor de su benemérito esposo. (*CIL* 623324, Roma)

Otra muestra el respeto de un hijo por el deseo de sus padres de estar unidos en la muerte como lo estuvieron en vida:

Marco Volcio Euhemero, liberto de Marco, pide que tras su muerte, sus restos y los de Volcia Chreste, su mujer, sean colocados en la misma urna funeraria. Marco Volcio Cerdo, hijo de Marco, cumplió el deseo de su padre. (*CIL* 629460 = *ILS* 8466, Roma)

Estas expresiones de amor y recuerdo son muy similares a las declaraciones de fidelidad y lealtad habituales en las inscripciones de las tumbas de las personas libres. En el *Satiricón* encontramos un ejemplo de un padre orgulloso que aspira a que sus hijos triunfen, caso muy similar al del padre de Horacio. Equión, un trapero, tiene dos hijos. Uno de ellos tiene aptitudes intelectuales y realiza estudios de griego y literatura; el otro ha finalizado los estudios primarios y ahora domina algo de leyes y está formándose para hacerse cargo del negocio de su padre o embarcarse en otro como el derecho, la peluquería o las subastas. Una inscripción muestra otro caso de devoción paterna. En esta ocasión una madre llora la muerte de su hija:

Aquí yace Posila Senenia, hija de Quarto. Quarta Senenia, liberta de Gayo, también yace aquí. Transeúnte, detente, lee lo que aquí está escrito. A una madre no se le permitió disfrutar de su única hija. Algún dios —no sé cuál— tuvo celos y no dejó que eso pasara. Como no fue posible que su madre la vistiese en vida, tras su muerte su madre lo hizo como es debido cuando su tiempo en la tierra llegó al final. La ha vestido elegantemente con esta tumba, ella, a la que tanto amó durante toda su vida. (*CIL* 94933, Monteleone Sabino, Italia)

Los padres lloran la muerte de sus hijos. Aquí, un padre lamenta que el niño nunca disfrutará la libertad que tanto le costó conseguir:

Consagrado a los espíritus. No digo su nombre, ni cuántos años vivió, no sea que el pesar viva en nuestros corazones cuando leamos esto. Tú eras un dulce bebé, pero la muerte te llevó en poco tiempo. Nunca disfrutaste de la libertad. ¡Ay! ¡Ay! ¿No es doloroso que perezca aquél a quien amas? Ahora la muerte eterna le ha dado la única libertad que conocerá. (*CIL* 825006, Cartago)

Es imposible afirmar cuántos hijos tenían los libertos.

Yo diría que muchos niños nacidos en la esclavitud no eran liberados y que los esclavos libertos eran demasiado mayores para formar familias numerosas; pero es imposible saberlo. Tampoco podemos saber lo que sucedía en la siguiente generación, ya que lo que determinaba el estatus de liberto, el «patronímico» que mencionaba el nombre del patrón en lugar del nombre del padre biológico, desaparece de la nomenclatura de los vástagos del liberto. La siguiente inscripción ilustra cómo una pareja, Atico y Saviola, se identifican como procedentes de la esclavitud mediante la fórmula «libertos de Eros», mientras que a su hijo, cuyos padres son ahora libres, lo identifican con la filiación tradicional de una persona nacida libre, «hijo de Atico»:

> Gayo Julio Atico, liberto de Eros, erigió en vida este monumento. Aquí yacen Julia Saviola, liberta de Eros, fallecida, y Gayo Julio Víctor, hijo de Atico, fallecido a los 18 años. (*CIL* 13 275, St.-Bertrand-de-Comminges, Francia)

Como he señalado anteriormente, los libertos encontraban su identidad no sólo en la libertad y la familia, sino también en su trabajo. Aunque naturalmente la categoría de libertos estaría estratificada según el éxito profesional —la diferencia entre un tendero y un gran comerciante internacional—, es destacable la importancia que concedían al trabajo y a sus compañeros que se ganaban la vida trabajando; alrededor de la mitad de las inscripciones de libertos mencionan un oficio o profesión, un porcentaje mucho más alto que en los epitafios de personas libres y considerablemente diferente de la elite, que centraba su atención en el ocio, evitando mencionar el trabajo dentro de lo posible y compitiendo por cargos públicos y reconocimiento. Los libertos que se situaban en la parte más alta del escalafón eran los *Augustales*, en su origen sacerdotes

del culto imperial, cuyo cargo abría la puerta a la participación activa en una serie de puestos locales que, en cierta medida, reemplazaban a los cargos municipales a los cuales los libertos no podían aspirar. Como equivalentes a la elite libre local, con la cual compartían las mismas aspiraciones, no son de nuestra incumbencia. Los menciono únicamente para indicar que un reducido subgrupo de libertos disfrutaba del mismo reconocimiento local que la elite en general anhelaba como parte de su razón de ser. Prácticamente a ningún liberto, como a casi ningún ciudadano libre, le importaba en absoluto ocupar cargos y formar parte de la vida pública, más allá de puestos en asociaciones y clubes sociales de ámbito vecinal, y le bastaba el trabajo, la familia y los amigos para sentirse realizado.

**FIG. 15. Una familia liberta. La pareja sostiene en sus manos el símbolo del matrimonio legítimo; los dos hijos están al fondo.**

La mayoría de veces, el liberto tenía un oficio u ocupación que había aprendido o practicado durante su vida de esclavo. Un buen ejemplo de ello son los esclavos panadero y cocinero que aparecen en *El asno de oro* de Apuleyo (10.13-16). Estos hermanos habían sido colocados por un amo adinerado en un establecimiento separado de la casa y operaban de manera independiente. Aunque no conocemos el final de la historia, es muy probable que a la larga fueran liberados y continuasen dedicándose a la restauración. Ésa era la pauta habitual para gran parte de los libertos en negocios de uno u otro tipo. Sus trabajos podían ser muy variados. El comercio y la industria eran los ámbitos principales, ya que era en estos negocios en los que más frecuentemente los amos ponían a trabajar a sus esclavos. Entre los trabajos a los que aspira para su hijo, Equión menciona los de peluquero, subastador y abogado; el padre de Horacio cita los de mercader, subastador o comerciante. Los amigos de Trimalción presentes en el banquete tienen los siguientes trabajos: cargador, enterrador, pequeño comerciante, vendedor de ropa, buhonero (o cargador, de nuevo), consejero, posadero, artista estatal, picapedrero/escultor de monumentos, comerciante de perfumes, barbero, subastador, arriero, vendedor o artista ambulante, zapatero, cocinero y panadero. Otras fuentes mencionan a libertos que eran gladiadores, actores, abogados, médicos, artistas y arquitectos. Por tanto, se dedicaban a una amplia serie de trabajos. Es de suponer que la mayor tasa de mortalidad de las ciudades, donde vivía la mayoría de libertos, unida al pequeño tamaño de las familias, implicaba probablemente que el constante reabastecimiento de libertos manumisos no produjese más

mercaderes, artesanos y profesionales de poca monta de los que la economía podía soportar. En su mundo socioeconómico situado por debajo del de la elite, los libertos tenían una rica vida religiosa. Tradicionalmente, la discusión al respecto se centra en los *Seviri Augustales*, el consejo de seis miembros encargado de la adoración del emperador mencionado antes brevemente. Sin embargo, todos los demás también participaban cotidianamente en actividades religiosas mundanas. Muchos libertos, tanto hombres como mujeres, pertenecían a asociaciones religiosas junto con esclavos y libres, especialmente en las casas, como se aprecia en el siguiente ejemplo:

> Dedicado a Scribonia Helice, liberta, por los adoradores de la Fortuna y los dioses de la casa de Lucio Caedio Cordus. (*AE* 1992 334, Castelvecchio Subequo, Italia)

A pesar de que las primeras comunidades cristianas, compuestas por un amplio grupo heterogéneo de gente corriente, se han considerado como algo, si no único, sí al menos extraordinario en el mundo grecorromano, dicho mundo estaba repleto de asociaciones parecidas que cubrían necesidades sociales en varios contextos —doméstico, vocacional, étnico, de ubicación y, especialmente, religioso —. Los libertos participaban de manera muy activa; incluso estaban presentes en el sacerdocio de las divinidades tradicionales romanas. Contrariamente a la creencia popular de que únicamente la Bona Dea estaba abierta a los libertos, la epigrafía revela su presencia e incluso su liderazgo en muchas otras actividades religiosas. Efectivamente, aparecen como sacerdotes de la Bona Dea:

> Ménalo, oficiante encargado, dedica este monumento a Filematio, liberto del emperador, sacerdote de la Bona Dea. (*CIL* 62240, Roma)

> Gayo Avilio Diciembre, contratista de mármol, cumplió debidamente con su promesa a la Bona Dea junto con su esposa Velia Cinnamis.

Erigido cuando Claudio Filadespoto, liberto imperial, era sacerdote y Quinto Junio Marulo era cónsul, el sexto día antes del kalends de noviembre. (*CIL* 10 1549, Pozzuoli, Italia)

Algunos eran también sacerdotes de otros cultos. Por ejemplo, en Chieti hay una dedicatoria de un liberto sacerdote de Venus:

Gayo Decio Bito, liberto de Gayo, sacerdote de Venus, dedicó este monumento a Peticia Polumnia, liberta. (*AE* 1980 374)

Y en otros lugares encontramos libertos relacionados con el culto a las vírgenes vestales:

Décimo Licinio Astrágalo, liberto de Décimo, sacerdote de las vírgenes vestales [dedicó este monumento]. (*CIL* 62150, Roma)

Y en el culto a Ceres:

Aquí yace Publio Valerio Alexa, liberto de Publio, sacerdote de Ceres, que vivió piadosamente 70 años. (*ILTun* 1063, Cartago)

Helvia Quarta, liberta, sacerdotisa de Ceres y Venus, erigió en vida este monumento en su honor. (*CIL* 93089, Sulmona, Italia)

Así pues, los libertos participaban activamente en muchos cultos. He examinado aproximadamente 250 inscripciones latinas promisorias, de las cuales, más de la mitad, si descontamos las relativas a divinidades claramente locales, están dedicadas a dioses de la religión romana: Júpiter en sus muchas formas, Hércules, Mercurio, Silvano, Juno, Diana, Apolo y Fortuna. Isis es la única representada perteneciente a una religión «extranjera», si bien otros vestigios muestran claramente que otro culto extranjero, el de la Gran Madre Frigia (Magna Mater), tenía también mucho seguimiento entre los libertos, algunos de los cuales son mencionados como sacerdotes. Esta proliferación de dioses tradicionales y nuevos es típica de la devoción de la población en general. Una vez más, los libertos no están al margen de sus homólogos libres en el aspecto religioso de su vida social y cultural.

Lo mismo sucede en lo tocante a la muerte. En Isola Sacra, entre Roma y Ostia, existe un cementerio repleto de tumbas de romanos corrientes. En este cementerio las tumbas de los libertos y de los libres están mezcladas y son indistinguibles unas de otras. Tampoco existe un «arte liberto», ni una «sección liberta», ni una «costumbre liberta» que separe las tumbas de los libertos de las del resto. Como sucedía en otros aspectos de la religión, se honraba a los muertos según las prácticas y costumbres generales de la población. Los libertos se identificaban particularmente en los monumentos funerarios como especialmente orgullosos de sus familias y de su libertad, pero, por lo demás, actuaban exactamente igual que aquéllos con quienes se habían relacionado en vida.

**Conclusión.**

Un liberto vivía con la pesadilla de su anterior existencia servil flotando constantemente sobre él. O al menos eso es lo que se nos cuenta: la opinión general es que vivían bajo una nube estigmatizadora a causa de su antigua condición de siervos, y que ese estigma permanecía en ellos de por vida, independientemente del éxito que lograsen después. Para la elite, convencida de que la vida «libre» era la única que valía la pena vivir, es decir, una vida libre de sometimiento, si no real al menos sí desde una perspectiva ideal, el mero hecho de tener un origen servil se asemejaba a la indeleble marca de Caín, una marca que condenaba a su portador a una vida de angustia e inseguridad, por no decir de odio hacia sí mismo. Sin embargo, las pruebas no indican en absoluto que ése fuera el caso. Los libertos, aparentemente sin rubor y a menudo con evidente orgullo, se declaran «ex esclavos» en sus lápidas. Mientras que la elite podía poner el acento en el

origen servil, el liberto, por el contrario, se enorgullecía de su éxito como esclavo que le había llevado a ganarse la libertad. De hecho, en muchos casos había sido ascendido (es decir, liberado) por haber hecho bien lo que su amo quería. Su anterior condición de siervo no era culpa suya, mientras que su salida era una muestra indudable de sus cualidades como ser humano, puesto que él había sobrellevado la situación lo mejor posible. Su vida servil había sido su hogar; normalmente conservaba buenos sentimientos hacia su antigua comunidad de esclavos después de su «ascenso» y, una vez libre, se movía con facilidad en ambos mundos; era una figura limítrofe, pero no incompatible. Del mismo modo, dado que probablemente su libertad se debía en parte, cuando no totalmente, a las buenas relaciones con el amo, también podía moverse en el mundo de los señores, sabiendo cuándo ser servicial, cuándo retirarse y cuándo y cómo presionar, ya fuese en las relaciones con los miembros de la elite o de la subelite, o bien simplemente con poderosos capataces libres u otros libertos. Elegido por sus diversas habilidades para sobrevivir y triunfar, el liberto típico era un hombre polifacético, socialmente avispado y económicamente apto que participaba de manera activa en el mundo de los romanos corrientes.

# 6

# Una vida en armas: los soldados

Legiones concentradas para aplastar la revuelta de los esclavos liderada por Espartaco; una feroz carga contra bárbaros iracundos… Las imágenes de soldados romanos están inextricablemente ligadas a las transmitidas por las novelas, el cine y la televisión. Sin embargo, aparte de los breves momentos de batalla, disciplina, matanzas, valentía y muerte, ¿cómo era la vida de un legionario romano? Las fuentes, aunque se ha recurrido a ellas profusamente, no permiten contar la historia del soldado corriente en un momento dado durante los primeros tres siglos de nuestra era. Sin embargo, es posible obtener una imagen compuesta basada en el material existente de ese periodo. Legiones concentradas, aulladoras hordas de bárbaros, valentía en la batalla…, todo eso existía, pero expondré el resto de la existencia de los legionarios con todas sus limitaciones, esperanzas, banalidades y emociones.

El soldado legionario, como otros romanos olvidados o invisibles, prácticamente nunca es tratado individualmente por las principales fuentes clásicas. Aparece en medio de la masa —«el ejército» o «una legión», o cualquier otro grupo —; tan sólo en situaciones excepcionales y frecuentemente con trazas de ficción, aparece un soldado de manera individual en las obras de los escritores de la elite. Para estos autores, por debajo de los mandos militares, el ejército es,

salvo en muy raras ocasiones, una masa uniforme que interpreta su papel en el drama al que la elite denomina historia.

**FIG. 16. El ejército en guerra. Dos soldados avanzando, uno con la espada corta (*gladius*) preparada y el otro con su lanza (*pilum*).**

Cuando la elite se dignaba pensar en los soldados corrientes quería fijarse en los actos heroicos, pero al final acababa viéndolos mayoritariamente como un cuerpo peligroso, ignorante, de origen humilde y motivado por bajos instintos. Sin embargo, si tenemos en cuenta el nivel económico, social y cultural del soldado corriente, su vida, aunque podía ser dura y en ocasiones mortal, era en muchos sentidos una vida privilegiada, ya que el soldado gozaba de una estabilidad y unas ventajas a las que muy pocos hombres corrientes podían aspirar. Esto queda claro al examinar al soldado en sus propios términos.

**Reclutamiento**

La cifra real anual de reclutamientos era bastante pequeña. Al pensar en las legiones desperdigadas por todo el Imperio es fácil olvidar que el periodo de servicio era largo y las bajas de guerra mínimas; entre 7500 y 10 000 nuevos soldados al año habrían bastado para mantener la capacidad militar. Todos tenían que ser ciudadanos romanos; los libertos solamente eran reclutados para unas pocas unidades concretas, y, durante la época del Imperio, los esclavos tenían absolutamente vetado el acceso al ejército; de hecho, según afirma Artemidoro, si un esclavo sueña que es un soldado significa que será liberado, porque sólo los hombres libres podían formar parte de las legiones (*Sueños* 1.5). Sin embargo, el número de reclutas necesarios no es demasiado grande teniendo en cuenta que la población ciudadana en general se situaba en torno a los nueve millones de personas. Las legiones no disponían de la dotación de 6000 hombres necesaria sobre el papel, pero ello se debía a razones económicas, ya que no existen pruebas de que fuese difícil encontrar el número necesario de reclutas. Las pruebas de la

existencia de reclutamiento forzoso durante el Imperio son escasas y se encuentran desperdigadas. Como señala el *Digesto* (16.4.10): «En su mayor parte, los soldados proceden del voluntariado».

Casi todos tenían entre 17 y 24 años; la edad de alistamiento habitual era probablemente de 20 años. A las fuentes de la elite les gustaba imaginar que todos eran marginados y miserables. Igual que la reina Isabel se refería a sus impresionantes soldados como «ladrones a los que habría que ahorcar», Tácito habla de hombres necesitados e indigentes que representaban la escoria de la sociedad y se incorporaban a filas (*Anales* 4.4). Para la elite, el duro mundo de la gente corriente y pobre sólo podía pintarse con pinceladas de desdén. En realidad, la mayoría de los soldados, por no decir todos, eran hombres jóvenes que se habían criado con sus familias, que habían aprendido un oficio, aunque sólo fuese el de agricultor, y que ahora estaban dispuestos a empezar una nueva vida. Como en su cultura la costumbre era que las mujeres se casasen jóvenes, durante la adolescencia, y que los hombres se casasen mayores, bien entrada la veintena, pocos reclutas habían formado una familia. La *simplicitas* (simpleza) y la *imperitia* (ignorancia) se consideraban cualidades positivas. Obviamente, no se buscaba a idiotas, pero una persona con pocas ideas propias podía modelarse mejor según fuera conveniente. Había excepciones, por supuesto. Incluso por lo que respectaba a los soldados corrientes, cierto grado de alfabetización podía ser deseable en un subgrupo de reclutas, ya que éstos ascenderían con más facilidad a cargos administrativos dentro de la legión (Vegecio 2.19).

Tanto los autores antiguos como los modernos han

puesto el acento en la dureza del servicio. No obstante, la imagen de vida dura puede ser engañosa hoy en día si se toma al pie de la letra. Una vez descartada cualquier comparación entre las condiciones de vida del mundo grecorromano y las del mundo occidental a partir de 1800, está claro que, según los estándares de la Antigüedad, un soldado llevaba una buena vida. Incluso si un agricultor cambiaba su dura vida en el campo por la dura vida de soldado, trabajaba en condiciones mucho más halagüeñas que las que habría tenido nunca de haber seguido dedicándose a la agricultura, pues la vida militar mejoraba en gran medida los aspectos más duros de su vida anterior.

A la luz de esto, no resulta sorprendente que no hubiese escasez de reclutas. Como figura en un documento de Egipto, «si Aion quiere ser soldado, no tiene más que presentarse, ya que todo el mundo se está alistando» (*BGU* 71680).

Aunque algunos padres podían oponerse, la mayoría estaría de acuerdo con estos padres judíos que aparecen en una historia del Talmud y que parecen deseosos de que su hijo se aliste:

> Un hombre llegó para alistar a un joven. El padre dijo: mira a mi hijo, un gran tipo, un héroe, mira qué alto es. La madre dijo también: mira a nuestro hijo, es muy alto. El otro respondió: a vuestros ojos es un héroe y es alto. No lo sé. Veamos si es alto. Lo midieron y resultó que era demasiado bajo y fue rechazado. (*Aggadat Genesis* 40.4/Isaac)

Generalmente se da por sentado que no era habitual que los padres quisieran que un hijo suyo se alistase en el ejército. Sin embargo, no hay razón para suponer que la actitud de estos padres fuera extraña o peculiar; de hecho, si esto era así, la fuente no aprovecha la ocasión para informarnos de ello. Por el contrario, esta mención casual

muestra claramente que el servicio podía ser, y era, algo que los padres deseaban para sus hijos. Tanto los padres como el hijo eran conscientes de que las perspectivas de la vida civil eran en general extremadamente sombrías, y que el ejército era una luminosa alternativa en medio de aquella oscuridad.

Muchos jóvenes se sentían fácilmente atraídos por el servicio militar. Obviamente, no todos elegían esa opción. Dejar la granja o el negocio podía tener sus desventajas, ya que suponía cambiar lo conocido por lo desconocido, la estabilidad y el apoyo de la familia por una nueva vida en un entorno diferente. La familia podía oponerse. En una carta de Egipto, una mujer reprende a su marido por animar al hijo a convertirse en soldado:

> En cuanto a Sarapas, mi hijo, no se ha quedado conmigo, sino que ha salido hacia el campamento para unirse al ejército. No hiciste bien al aconsejarle que se alistase en el ejército, pues cuando le dije que no lo hiciera, me contestó: «Mi padre me ha dicho que me una al ejército». (*BGU* 41097/Bagnall & Cribiore)

No se trataba sólo del factor emocional de la pérdida de un hijo; también estaba la dificultad práctica de pérdida a corto plazo de mano de obra en la casa y a largo plazo la pérdida del apoyo de un hijo durante la vejez. Podía ser que estuviese lejos de casa, si bien no necesariamente tenía que ser así, especialmente más avanzado el Imperio. Sin duda existiría una separación física del apoyo de la familia, e incluso habría una falta de noticias inmediatas a causa de la lentitud de la correspondencia. Cartas de Egipto nos muestran que los soldados destacados en zonas lejanas continuaban manteniendo los lazos familiares. Probablemente, la separación del hogar y de los allegados no era fácil al principio, o incluso durante los años de servicio. Apion, un egipcio alistado y destacado en la flota en

Miseno, en Italia, expresó bien esta situación a pesar de no tratarse de un legionario:

> Apion a Epímaco, su padre y señor, muchos saludos. En primer lugar, rezo porque tengas buena salud y seas siempre fuerte y afortunado, junto con mi hermana, su hija, y mi hermano… A mí me va todo bien. Así que te pido, mi señor y padre, que me escribas una carta, primero hablándome de tu bienestar, segundo sobre el de mi hermana y mi hermano, y tercero, para que pueda admirar tu escritura, pues me educaste bien. Mis mejores deseos a Capiton, a mi hermano y a mi hermana, a Serenila y a mis amigos. Te he enviado por Euctemon un retrato mío […]. (*BGU* 2423 = Campbell, n.º 10)

Los vínculos psicológicos con la familia impedían alistarse a más de un joven. Sin embargo, las recompensas que le esperaban eran potencialmente enormes, y muchos dejaron a su familia por una nueva vida. En un mundo aquejado de desempleo crónico, escasez de alimentos durante los últimos meses del invierno y riesgo de catástrofes físicas que podían trastornar el ritmo de vida, el ejército ofrecía el único empleo a tiempo completo, permanente y con un salario regular. Artemidoro aludió a esta realidad en su interpretación de un sueño:

> Emprender una carrera como soldado augura negocios y empleo para los desempleados y necesitados, porque un soldado no está nunca desempleado ni necesitado. (*Sueños* 2.31)

La experiencia de este marino, salvado de la pobreza gracias al ejército, era compartida sin duda por los soldados:

> Lucio Trebio, hijo de Tito, padre [dedicó este monumento]. Yo, Lucio Trebio Ruso, hijo de Lucio, nací en la más absoluta miseria. Luego serví como marinero junto al emperador durante 17 años. Fui licenciado con honores. (*CIL* 5938 = *ILS* 2905, Augusta Bagiennorum, Italia)

Ser soldado se consideraba una profesión tanto por el propio soldado como por el mundo civil. Cuando Pablo quiere poner ejemplos de gente que trabaja y merece ser pagada por ello incluye a los soldados.

> ¿Qué soldado va a la guerra a sus propias expensas? ¿Quién planta una

viña y no come de sus frutos? ¿Quién cuida de un rebaño y no se alimenta de su leche? (1 Corintios 9:7)

En las *Sátiras* (2.23-40) de Horacio aparece un soldado junto a un granjero, un posadero y un marinero como ejemplo de gente que trabaja duro y espera jubilarse. Las expectativas de beneficios materiales eran numerosas. En primer lugar estaba el salario. Un soldado ganaba al día aproximadamente lo mismo que un buen trabajador civil, pero trabajaba todo el año, mientras que el trabajador civil estaba a menudo sin empleo, pues eso era siempre lo habitual en el mundo antiguo. A pesar de cesaciones diversas y de los gastos, documentos de Egipto indican que los soldados llegaban a ahorrar el 25% de la paga anual. A medida que continuaba en el servicio, un soldado podía ascender de rango, y dicho ascenso llevaba aparejado un mayor salario, a veces 1,5 y a veces 2 veces más que la paga habitual; si uno era ascendido a centurión —cosa que hay que reconocer que era poco habitual— la paga era unas 15 veces mayor que la de un soldado raso. Por otra parte, bajo el emperador Septimio Severo, la paga de todos los soldados se duplicó. Si los soldados eran trasladados recibían un complemento por viaje (*viaticum*); si tenían que realizar una larga marcha recibían «dinero para los clavos de las botas» (*clavarium*), y el sobrante era ingresado en la caja de ahorros. Además había muestras de generosidad por parte del emperador reinante. Estos donativos se pagaban directamente a los soldados de manera proporcional según el grado alcanzado en el ejército. Además, a la muerte de un emperador, los soldados podían aspirar a recibir un legado. Por último, en el momento de licenciarse, al soldado se le pagaba una prima. Al principio se trataba de tierra, pero la falta de tierras adecuadas y las quejas de los soldados —que

en el fondo se sentían engañados al recibir tierras pobres y lejanas— llevaron a que se sustituyeran por una prima económica. El dinero y la prima acumulados no estaban bajo el control del padre del soldado, de conformidad con una norma que se remontaba a la época de Augusto. De hecho, los juristas establecieron claramente que ser soldado significaba que el principal poder de un padre sobre su hijo quedaba drásticamente atenuado: cualquier dinero adquirido por un soldado como pago por su servicio quedaba fuera del control paterno. El padre no sólo no podía tener acceso al mismo, sino que podía ser legado independientemente de los deseos del progenitor. Esto otorgaba al soldado una independencia económica insólita para la población civil.

Aparte de las ganancias económicas, el soldado gozaba de privilegios especiales ante la ley. En su vida privada podía, como he señalado, otorgar testamento sin tener en cuenta los deseos paternos. En las relaciones interpersonales, la esencia de esos privilegios era que el soldado siempre se veía favorecido por las circunstancias en los procedimientos legales y judiciales. Los tribunales militares eran los únicos que tenían jurisdicción sobre los soldados; conocían sobre delitos cometidos entre soldados y sobre cualquier acto realizado por un soldado durante su servicio. Si un civil presentaba una denuncia contra un soldado, éste era juzgado en el campamento por un tribunal militar formado por centuriones. Además, cualquier civil que desease acusar a un soldado tenía que seguirlo; un soldado no podía ser juzgado *in absentia*. Tampoco podía ser convocado a un lugar lejano para prestar testimonio. Si un soldado estaba ausente en cumplimiento de sus funciones militares, no podía ser demandado. Si un soldado presentaba una denuncia contra

un civil, el juicio se celebraba en un juzgado civil; sin embargo, el juicio del soldado tenía prioridad y tenía que celebrarse en una fecha determinada por él. Si un soldado tenía la mala fortuna de ser condenado por un delito grave, estaba exento de ser torturado o condenado a las minas o a trabajos forzados; en caso de tratarse de un delito capital, no podía ser ejecutado como un criminal común —ahorcado, crucificado o arrojado a las fieras.

Teniendo en cuenta todo esto, no resulta sorprendente que hubiera quienes viesen en el ejército una forma de eludir los problemas legales de su vida civil. Al fin y al cabo, era más fácil presentar una demanda o defenderse de la misma si se disfrutaba de privilegios militares. Un jurista del siglo III hace referencia a esta artimaña legal:

> No todo aquél que se incorpora al ejército porque tiene un juicio pendiente debería ser separado del servicio, sino sólo aquéllos que lo hacen teniendo en mente el juicio y con el fin de tener ventaja frente a su adversario gracias a los privilegios militares. Una persona que se alista mientras se halla inmersa en un litigio debería ser examinada cuidadosamente: sin embargo, si renuncia al juicio cabe aplicársele la indulgencia. (Arrio Menander, *Sobre la competencia militar* 1 = *Digesto* 49.16.4.8)

Era lógico recurrir a ese tipo de chanchullos; falsear la posición privilegiada de los soldados era un camino muy tentador para tener éxito ante la ley.

El soldado también tenía algunas limitaciones legales; por ejemplo, no podía aceptar regalos o bienes que fueran objeto de litigio, no podía actuar como representante de terceras partes y no podía comprar tierras en la provincia en la que estaba cumpliendo su servicio (prohibición evidentemente eludida con frecuencia). Sin embargo, estas limitaciones eran poco importantes en comparación con las ventajas de que disfrutaba. Resulta fácil ver por qué no era

difícil encontrar reclutas.

**Alistamiento e instrucción**

Al presentarse ante los oficiales de reclutamiento, éstos tomaban nota de los datos del recluta. Únicamente se registraba su nombre de pila, el nombre de su padre, el apellido (*cognomen*) si tenía, el distrito electoral, su lugar de nacimiento u origen y la fecha del alistamiento. Cabe resaltar que no se anotaba la edad. No obstante, la fecha del alistamiento era crucial, pues a partir de la misma se establecía el número de años de servicio necesarios para licenciarse. Esa fecha debía de ser una parte fundamental del historial del soldado, puesto que los militares fallecidos mencionaban el número de su *stipendia* —años de servicio— en sus lápidas con mucha más frecuencia que su edad.

Encontrar una mente no contaminada por ideas complejas (*simplicitas*) y sumida en la ignorancia (*imperitia*) era relativamente fácil. Otra cosa era encontrar reclutas con habilidades útiles. Herreros, carpinteros, carniceros y cazadores eran, según Vegecio (1.7), ejemplos de la clase de profesionales que podían ser útiles en el ejército; los hombres que llegaban al ejército ya formados eran altamente valorados.

Tras un periodo de prueba durante el cual los oficiales de reclutamiento determinaban si el recluta presentaba la actitud física y mental adecuada para convertirse en un buen soldado, éste era aceptado oficialmente. Se le otorgaba la «marca militar» —una señal indeleble o tatuaje en la mano — y era enviado a la legión, donde tenía lugar la instrucción básica durante los tres o cuatro primeros meses. Una vez iniciado en la legión, el soldado empezaba una nueva forma de vida.

Si llegaba siendo analfabeto, como sucedía en la mayoría de los casos, se encontraba con que la vida en el ejército estaba impulsada por el papeleo hasta extremos asombrosos. Se llevaban todo tipo de registros diarios y anuales y era necesario que algunos soldados supieran leer y escribir. Especialmente si uno quería prosperar, era fundamental que supiese leer, escribir y sumar. Vegecio (2.19) señala que los reclutas alfabetizados estaban muy solicitados:

> El ejército necesita que todos sus reclutas sean hombres altos, robustos y con empuje. Sin embargo, dado que en las legiones hay muchas unidades administrativas que necesitan soldados alfabetizados, se prefiere a aquéllos que sepan leer, contar y calcular. Pues en la legión, el registro, ya sea de obligaciones, tareas militares o finanzas, se anota diariamente, incluso con más cuidado que los impuestos en especie o los registros de diferentes tipos del mundo civil.

En Vindolanda, cerca del Muro de Adriano, se hallaron tablillas escritas que, gracias a encontrarse en un entorno inusualmente propicio para su conservación, todavía podían leerse. Esas tablillas reflejaban que no sólo los jefes de unidad como los centuriones y los decuriones estaban alfabetizados, sino también los soldados rasos. Un experto llega incluso a afirmar que ello es una prueba de que el alfabetismo en el ejército era superior al de la población civil. Si un soldado era analfabeto, podía aprender durante el servicio. Para éstos, una rudimentaria alfabetización «militar» era probablemente lo máximo a lo que podían aspirar; el mundo alfabetizado, literario y culto de los altos mandos seguía siendo inaccesible para ellos.

Diariamente había comida suficiente. No había personal civil, excepto, quizás, las familias de los oficiales y de algunos soldados (véase más adelante). La presencia de ladrones de poca monta y de gamberros que constituían una lacra en las ciudades no existía en absoluto; si se producía

algún pequeño delito, éste era entre soldados. Pero es tal vez en las condiciones sanitarias, la asistencia médica, el ejercicio y la preocupación general por la salud donde más beneficiada se veía la vida de un soldado. En el ejército, cada campamento importante disponía de un complejo de baños que ofrecía un lugar para hacer ejercicio menos estructurado, así como mantener ciertos hábitos higiénicos. Las letrinas con cisterna de agua eliminaban los excrementos, teniendo la precaución de depositarlos en un río o lago alejados del lugar en el cual se recogía el agua para el consumo de la legión. Vegecio escribe:

> Ahora advertiré de algo en lo que hay que fijarse a toda costa: cómo proteger la salud del ejército… El ejército no debería utilizar agua insalubre o cenagosa, pues beber agua en malas condiciones es como tomar veneno y hace enfermar a los que la toman. Y, por supuesto, cuando un soldado corriente cae enfermo, todos los oficiales, desde el mando más alto al más bajo de la legión, deberían hacer todo lo posible para que se recupere mediante la dieta y la atención médica adecuadas. Pues será malo para los soldados tener que afrontar las exigencias de la guerra y de la enfermedad. Pero hay que señalar que los expertos militares están de acuerdo en esto: el ejercicio diario hace más por la salud de los soldados que cualquier cosa que puedan hacer los médicos. (*Compendio de técnica militar* 3.2)

A pesar de que los objetivos de Vegecio no siempre se lograban, el soldado estaba mejor alimentado y vivía en un entorno claramente más limpio, mejor aireado y mejor equipado que el grueso de la población.

**La vida en el campamento**

La mayor parte del tiempo, la vida en el ejército se compone de una rutina consistente en dormir, comer, tareas (faenas sencillas diarias en el campamento) e instrucción. Era crucial que la legión operase eficazmente como una unidad y obedeciese a los mandos incondicionalmente. Esto se conseguía mediante ejercicios constantes. Los reclutas

estaban obligados a realizar instrucción dos veces al día; los soldados veteranos sólo una. Durante la misma, los soldados aprendían a moverse unidos practicando marchas y maniobras; aprendían a utilizar las armas, el escudo, la espada y la lanza; incrementaban su resistencia marchando diariamente grandes distancias acarreando grandes pesos. Aparentemente se encargaban también de sus condiciones de salubridad, manteniendo las letrinas en buen estado y cosas por el estilo.

El cuartel les proporcionaba un lugar donde vivir. Los soldados vivían juntos en sus unidades. Cada barracón disponía de una habitación más grande que el resto con una antecámara para el centurión, y entre ocho y diez habitaciones para un *contubernium* de ocho hombres. Cada *contubernium* estaba dividido en una antesala y un dormitorio. Es sabido que un centurión podía tener a su pareja (y, presumiblemente, a sus hijos) viviendo con él en el campamento; aunque hay pruebas de que algunos soldados también lo hacían, la norma habitual es que en los campamentos hubiera solamente hombres; las «esposas» y la familia vivían fuera y los soldados, que tenían que vivir en el campo, las visitaban con regularidad.

Esta forma de vivir podía parecer un tanto apretujada, pero probablemente ofrecía la misma privacidad que las condiciones de vida de la mayoría de la gente corriente. El sentimiento de camaradería inherente a la vida comunitaria se veía potenciado por el hecho de que la unidad preparaba su propia comida y sus miembros comían juntos. No había comedor ni cocina principal, a excepción tal vez de los hornos donde se cocía el pan. La asistencia médica para la población romana en general era más bien azarosa. El

primer recurso ante cualquier dolencia eran las curas caseras, ya fuese a manos de miembros de la familia o de «expertos» de la comunidad. Los médicos eran profesionales a los que había que pagar; aunque la elite recurría a ellos con mucha frecuencia, el acceso a los mismos era limitado para gran parte de la población. En el ejército, sin embargo, la pérdida de personal a causa de heridas o enfermedades se tomaba muy en serio. Como sucede en los ejércitos modernos, se producían más bajas a causa de problemas físicos que de la propia guerra. Tenía que haber médicos disponibles para tratar heridas, pero lo más habitual era que las enfermedades y heridas se produjesen durante el cumplimiento del deber no relacionado con la guerra.

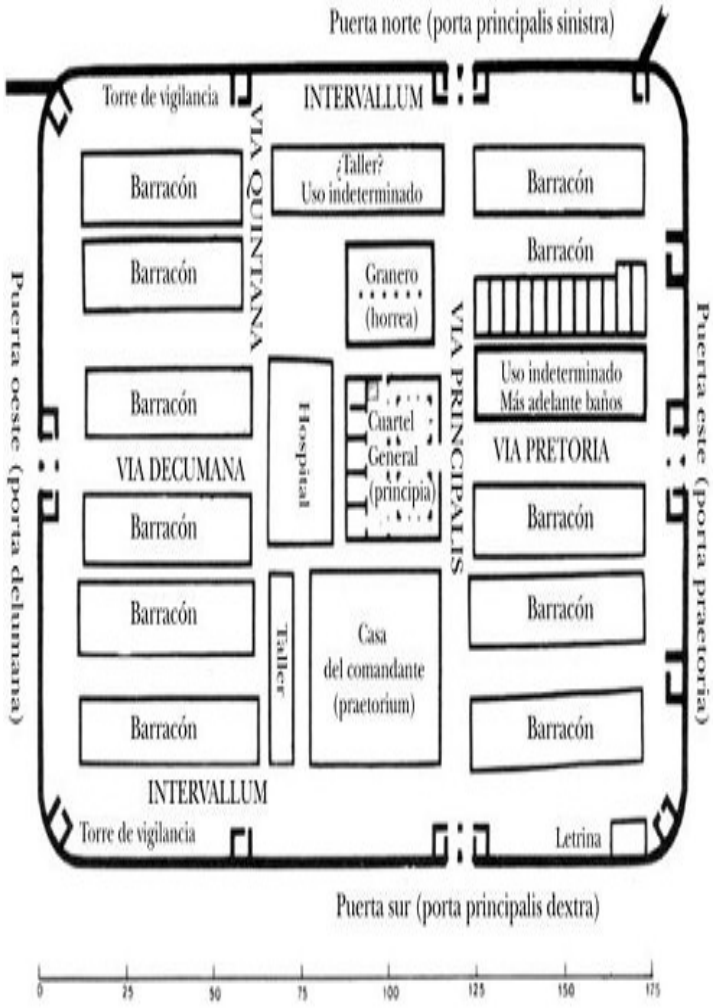



**FIG. 17. Un fuerte romano. Este plano del fuerte de Housesteads en el Muro de Adriano, en el norte de Inglaterra, está organizado de manera típica. Los barracones de los soldados están a la izquierda y a la derecha; el puesto de mando está en la parte inferior central.**

Aunque la práctica médica era una curiosa mezcla de técnicas invasivas (cirugía, etc.), procedimientos dolorosos, curas caseras (dieta, ejercicio, dormir adecuadamente, etc.), drogas y oraciones, era lo mejor que el mundo romano podía ofrecer. Un médico cualificado tenía al menos más probabilidades de diagnosticar correctamente una dolencia y, por tanto, de incrementar las probabilidades de aplicar un tratamiento eficaz. Supongo, aunque no es posible probarlo, que más hombres sobrevivían gracias a ser tratados por médicos que si se los hubiera abandonado a su suerte.

**FIG. 18. La vida en el fuerte. Éste era el aspecto de los barracones de los soldados.**

Como muestra el pasaje de Vegecio citado anteriormente, la primera defensa frente a la enfermedad era una buena dieta, ejercicio, higiene y salubridad. El rancho era sencillo, pero lo más saludable posible. La dieta de los soldados era más variada y nutritiva de lo habitual: era altamente calórica gracias a los 880 gramos diarios de trigo sin moler, complementados con 620 gramos de verduras y legumbres, fruta, queso y pescado. Los cereales eran saludables y podían almacenarse fácilmente durante largos periodos de tiempo. El preferido era el trigo, aunque también se podía recurrir a la cebada si era necesario, y también como castigo. Se podía moler y preparar en forma de gachas o cocerlo en hogazas en el campamento o en forma de pequeñas galletas en campaña.

A pesar de que la carne no era nunca una pieza principal de la dieta romana, la arqueología ha demostrado que también se consumía bastante, probablemente más que la media; formaba parte de la dieta especialmente cuando se celebraban sacrificios durante las festividades y días señalados. También existen pruebas de que se mataban y consumían animales domésticos, de que se pescaba pescado y marisco y de que se cazaba. También disponían de verduras y legumbres. El vino, por supuesto, era un producto básico, y la comida se condimentaba con sal.

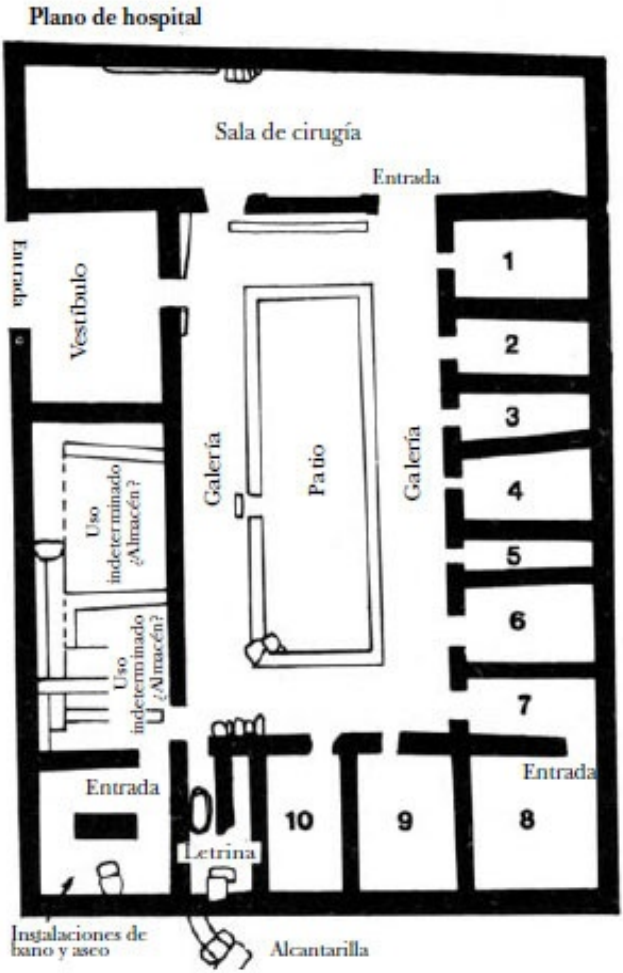



**FIG. 19. Hospital en el fuerte de Housesteads. Una buena atención médica para los soldados era una parte importante de su cuidado, puesto que las enfermedades y los accidentes eran mucho más mortales que las ocasionales refriegas o batallas.**

Igual que al resto de los romanos corrientes, a los soldados les gustaba reunirse para hacer vida social. La unidad básica, la centuria, constituía un grupo natural, cohesionado, tanto a nivel básico —la unidad de ocho personas del barracón— como en el grupo en sentido amplio representado por la centuria en sí. En los ejércitos que se desplazaban con cierta regularidad, o vivían en cuarteles temporales, la movilidad implicaba que las redes sociales amplias se formasen más lentamente. Sin embargo, a partir del siglo I d. C., la época de los emperadores Flavios, el ejército fue volviéndose cada vez más sedentario. Las legiones eran destacadas con mayor frecuencia en campamentos permanentes. En estos asentamientos surgían asociaciones de todo tipo formadas por soldados y oficiales. Esto no resulta sorprendente, ya que, como he señalado al describir la vida de los romanos civiles, a la gente le gustaba reunirse en asociaciones con otras personas con las que compartían algún interés, ya fuese religioso, geográfico o comercial. Las autoridades militares mantenían una actitud ambivalente ante estas asociaciones, igual que sucedía con las autoridades civiles ante los grupos organizados que se formaban en sus ciudades. Siempre existía la sospecha de que durante las reuniones se tramaban actividades antisociales, cuando no absolutamente perversas. Marciano, jurista experto del siglo III d. C., señalaba que los soldados corrientes no podían formar parte de asociaciones:

> Por orden del emperador, se decreta que los gobernadores de las provincias no autoricen las asociaciones fraternales en general y, en particular, que no permitan a los soldados formar asociaciones en el campamento. (*Digesto* 47.22.1 pr.)

Basándome en la tradicional desconfianza de las autoridades hacia los grupos organizados, considero que este

aviso refleja una prohibición que viene de lejos, no algo estipulado recientemente. Presumiblemente, esta reiteración de la prohibición indica que las asociaciones ya estaban ampliamente extendidas entre los soldados corrientes, a pesar del hecho de estar formalmente prohibidas. La conclusión más sencilla es que las asociaciones de soldados se fueron desarrollando en el ejército a medida que éste se fue volviendo cada vez más sedentario después de la época de los Flavios; que a los altos mandos no les gustaba, pero que continuaron de todas formas, a pesar de los repetidos intentos de ponerles coto, como se desprende del aviso del *Digesto* anteriormente citado.

En cierto sentido, el propio ejército era la «asociación» del soldado corriente. Para los soldados, los baños eran un lugar de ocio y relajación fuera del cuartel. Cada campamento tenía sus propios baños; algunas veces estaban situados dentro del mismo, pero lo más habitual era que estuviesen en el exterior. Además de los beneficios higiénicos del baño (probablemente en entredicho a causa del agua insalubre), el ambiente social reproducía la importancia de los baños en la vida civil. Los soldados corrientes podían acudir a ellos, charlar con amigos y generalmente holgazanear; era un importante lugar de relajación y desconexión de la rutina del campamento, y los soldados disfrutaban el tiempo que pasaban allí.

El soldado tenía un seguro social de dos tipos. En primer lugar, se le obligaba a entregar una parte de su paga y de los donativos especiales en metálico, cuyo montante se le reintegraba al licenciarse o, en caso de muerte en cumplimiento del deber, se entregaba al padre o heredero. Por otro lado, los soldados estaban obligados a contribuir

con una cantidad indeterminada a un fondo funerario personal administrado por la legión (Vegecio, 2.20).

Más allá de los recursos del campamento y de las asociaciones, los soldados también tenían acceso a los asentamientos que se levantaban cerca de cada fortaleza y campamento de legionarios. Estos *canabae* tenían muchas funciones importantes, pero, en la vida un tanto rutinaria de un soldado, una de las atracciones principales eran los bares y los prostíbulos (a menudo compartiendo espacio). Aquí era posible que un soldado, al que técnicamente se le prohibía contraer matrimonio, tuviese a una mujer como «esposa» o simplemente como «amante» (*focaria*), así como una familia y, en ocasiones, incluso un esclavo o dos, tema que trataremos en detalle más adelante. No está claro con qué regularidad se mantenía el contacto. Probablemente, los soldados podían abandonar el campamento durante las festividades, las cuales tenían lugar con bastante frecuencia, pero no había un día libre establecido ni existía un permiso habitual para vivir en el exterior. Fuese como fuese, la amplitud de los *canabae* indica claramente que eran muy frecuentados. Ocupaban una parte importante de la vida del soldado, tuviese o no «familia», que mitigaba lo que sobre el papel parecía una existencia totalmente aislada en el campamento.

También se podía romper con la rutina si se era enviado con un destacamento a realizar tareas policiales en una ciudad o en una zona rural, a comprar o adquirir suministros para el campamento o a realizar algún cometido especial como escoltar a un dignatario por tierras peligrosas. Estos servicios eran atractivos, puesto que suponían una novedad y ofrecían oportunidades para interactuar con la población

civil y explotarla.

**Otros aspectos de la vida militar**

Una vez en el ejército, el soldado tenía la oportunidad de aprender un oficio, ya que la maldición de todos los ejércitos es el tiempo libre y el ejército romano no era una excepción a la hora de intentar mantener ocupados a sus soldados. Lucio Mario Vitalis se incorporó a la guardia pretoriana a la edad de diecisiete años y, a pesar de saber ya leer y escribir, su intención era aprender un oficio:

> Yo, Lucio Mario Vitalis, hijo de Lucio, viví 17 años y 55 días. Tuve éxito en los estudios y convencí a mis padres de que debía aprender una profesión. Había abandonado Roma con la guardia pretoriana del emperador Adriano cuando, mientras trabajaba duramente, las parcas me envidiaron, me atraparon y me llevaron de mi nueva profesión a este lugar. María Marquis, mi madre, erigió este monumento en honor de su maravilloso y desdichado hijo. (*CIL* 68991 = *ILS* 7741, Roma)

Parte del atractivo del ejército era que, al aprender nuevas habilidades, el soldado podía aspirar a ser ascendido y obtener un rango más alto, mayor responsabilidad, un sueldo más elevado y ser eximido de las tareas diarias. Hay muchas inscripciones que dejan constancia de carreras militares, a veces simples y a veces extensas, con ascensos y traslados de un lugar a otro a lo largo y ancho del Imperio. Algunos hombres eran reclutados y podían pasar directamente a rangos más altos y a ser centuriones; en otros casos, los soldados corrientes ascendían a lo largo de su carrera. A veces, sin embargo, la muerte impedía el codiciado ascenso:

> […] un ayudante de la centuria de Lucilo Ingenuo, que esperaba ser ascendido a centurión y murió en un naufragio, yace enterrado aquí. (*ILS* 2441, Chester, Inglaterra)

El ascenso no sólo se lograba por méritos propios. El soldado tenía que conseguir dos cosas: cartas de

recomendación y sobornos. De hecho, los sobornos estaban a la orden del día, como muestra una carta de Claudio Terenciano:

> Te ruego, padre, que me escribas de inmediato acerca de tu salud diciéndome que estás bien. Estoy ansioso por saber cosas de casa. Si Dios quiere, espero vivir austeramente y ser trasladado a una cohorte. Sin embargo, aquí no se consigue nada sin dinero y de nada sirven las cartas de recomendación si uno no se espabila. (*P. Mich.* 8468 = Campbell, n.º 43)

A pesar de los avatares de la vida, los sobornos y las influencias, los ascensos eran una parte excepcionalmente importante del atractivo de la vida militar. A los ojos del mundo civil, un soldado mejoraba su posición de manera imposible para quien no se alistaba. Artemidoro da testimonio de ello, ya que dice que soñar que se es un soldado augura «que se está bien considerado» (*Sueños* 2.31). Este hecho era reconocido por la ley, ya que los soldados estaban exentos de los cada vez más onerosos deberes locales que se exigían a los civiles a medida que avanzaba el Imperio. Y no sólo eso, el soldado adquiría gran prestigio porque era el representante local del poder imperial, y porque sólo él estaba equipado profesionalmente con armas de calidad y había sido adiestrado para su uso. El distintivo de su posición era el cinturón de la espada; su uniforme y su equipación anunciaban su especial categoría y función.

La misma posición de poder y privilegio que causaba respeto e incluso envidia, podía provocar también hostilidad. Los civiles podían odiarle al mismo tiempo que lo temían; el resultado final era el mismo. La literatura de la elite y la popular se refieren repetidas veces a la actitud autoritaria de los soldados y a la mezcla de resentimiento y miedo que ésta inspiraba en la población civil; con toda probabilidad, muchos soldados se aprovechaban de su poder para

intimidar, extorsionar y aterrorizar a su antojo. El sentimiento de la *Historia Augusta* era tal vez demasiado optimista:

> Un soldado no ha de causar temor mientras vaya vestido correctamente, bien armado, calce botas resistentes, y tenga algo en el monedero. (*Vida de Severo Alejandro* 52)

El jurista Ulpiano, por ejemplo, supone que los soldados tratarán de robar a la población civil. Proliferaban las requisiciones improcedentes. Los patéticos intentos de frenar esta situación eran ineficaces, aunque bienintencionados. He aquí un ejemplo de Egipto:

**FIG. Figs. 20-23. Soldados corrientes. Estos hombres que servían a lo largo de la frontera del Imperio, se muestran en sus lápidas adornados con el típico armamento (el *pilum* o lanza arrojadiza, el *gladius* o espada corta, el *scutum* o escudo, y el *sagum* o manto). La espada y su cinturón eran el símbolo más poderoso de su categoría y autoridad.**

> Marco Petronio Mamertino, prefecto de Egipto, declara: He sido informado de que muchos de los soldados, mientras viajan por el país, requisan sin certificado barcas, animales y personas más de lo que corresponde, apropiándose en ocasiones de todo por la fuerza, y en otras por orden del oficial de mando como favor o deferencia. A causa de esto, personas privadas se ven sometidas a arrogancia y abusos y el ejército es criticado por su avaricia e injusticia. Yo, por tanto, ordeno al mando y a los secretarios reales que no proporcionen absolutamente a nadie autorización para viajar sin un certificado, tanto si viaja por río o por tierra, bien entendido que castigaré severamente a quien, tras este edicto, sea sorprendido dando o cogiendo alguna de las cosas mencionadas […]. (*PSI* 44 = Campbell, n.º 293)

El alojamiento forzoso (como se señala, por ejemplo, en la carta 10.77-78 de Plinio a Trajano) era una forma de abuso habitual, igual que lo eran el chantaje, la extorsión y otros métodos para obtener dinero de la población civil para uso personal. Cuando los soldados le preguntan a Juan el Bautista qué deberían hacer para ser buenos, él les responde: «No abuséis de la gente, no hagáis denuncias falsas y contentaos con lo que os pagan» (Lucas 3:14). ¡En Egipto un hombre anotó sobornos considerables en sus libros de contabilidad como «gastos de empresa»!

Un ejemplo más gráfico y de mayor envergadura de un soldado abusando de su autoridad lo encontramos en la novela de Apuleyo, *El asno de oro* (9:39-42). Un jardinero cabalga por una carretera de Tesalia a lomos de Lucio, el hombre convertido en asno que protagoniza la novela. Un centurión que viaja solo en dirección contraria se encuentra con ellos. En el encuentro inicial, el soldado legionario es reconocido tanto por su uniforme (*habitus*) como por su porte (*habitudo*). Se comporta altiva y arrogantemente (*superbo atque adrogant sermone*), dirigiéndose al jardinero en la lengua oficial del ejército, el latín, aunque se encuentran en una zona de habla griega, y bloqueándole el paso. Exige

su derecho a requisar el transporte y se apropia del asno para cargar el equipaje y el equipo de su unidad. El centurión se siente ofendido al ver que el jardinero intenta pasar a la fuerza y que no le puede responder en latín; muestra su arrogancia innata (*familiarem insolentiam*) y recurre inmediatamente a la violencia, golpeando al jardinero con su bastón de centurión y tirándolo al suelo. El jardinero reconoce claramente la desigualdad de fuerzas y trata de aplacar al soldado mostrándose obediente (*subplicue*) y aduciendo que no entiende el latín. El soldado repite que requisa el asno por razones de Estado y empieza a conducirlo hacia su fuerte. El jardinero trata de nuevo de suplicar, se dirige al soldado en tono servil y le ruega que sea más amable. Todo en vano. De hecho, las súplicas del jardinero no hacen más que incrementar la violencia del soldado, el cual se dispone a matarlo golpeándole más con el bastón. Pero el jardinero se enfrenta al soldado y lo golpea hasta dejarlo medio muerto y, a continuación, se dirige a la ciudad más próxima. El soldado se recupera y consigue la ayuda de otros soldados, los cuales, a su vez, convocan a los magistrados civiles de la ciudad para que encuentren y ejecuten al jardinero por haber atacado al soldado; los funcionarios están motivados por el miedo a los superiores del soldado si no actúan. El jardinero es arrestado por los magistrados y es encarcelado a la espera, probablemente, de ser ejecutado sin juicio a instancias del soldado. El soldado queda impune, a pesar de su extremada violencia contra el jardinero. Carga a Lucio con su material militar, exhibiéndolo claramente para aterrorizar a cualquiera con quien se cruce en el camino (*propter terrendos miseros viatores*), y avanza hacia la siguiente ciudad, donde irrumpe

en casa de un magistrado para alojarse en ella en lugar de quedarse en una posada. Así que en este encuentro se aprecian los perjuicios que sufrían los civiles por parte de la soldadesca: arrogancia contra la que no había escapatoria, alojamiento forzoso en sus casas, requisiciones no autorizadas, violencia frente a la cual no había defensa eficaz, y manipulación del sistema judicial civil a su favor.

Un episodio de la novela de Petronio muestra un comportamiento arrogante parecido. Encolpio, abandonado por su amante Gitón, se ciñe la espada y sale en busca de venganza.

> Mientras iba a toda prisa me vio un soldado, una especie de estafador o rufián, y me dijo: «Eh, compañero soldado, ¿cuál es tu legión? ¿Quién es tu centurión?». Cuando mentí osadamente acerca de mi centuria y legión, el tipo dijo: «Venga hombre, ¿los soldados de tu ejército van por ahí con calzado elegante?». Mi cara y mis temblores me delataron. «¡Entrégame tu espada o será peor para ti!» Desposeído, me quedé sin espada y sin venganza. (*Satiricón* 82)

Desde la perspectiva del soldado, por tanto, pertenecer al ejército fomentaba un sentimiento de superioridad sobre la población civil y una sensación de poder que podía, al mismo tiempo, justificar y disculpar casi cualquier exceso. Para esto no había más control que el autodominio (sin duda extremadamente ineficaz) y las infructuosas protestas de los funcionarios romanos, por ejemplo:

> El gobernador de una provincia debe asegurarse de que las personas de recursos limitados no sean tratadas injustamente al privarlas de su única lámpara o de un pequeño mueble para ser usados por otros con el pretexto de la llegada de oficiales o soldados. El gobernador de la provincia se asegurará de que no se autorice ninguna acción que favorezca a personas que reclamen ventajas injustas en virtud de su pertenencia al estamento militar. (*Digesto* 1.18.6.5-6)

La arrogancia descrita por Apuleyo formaba parte del hecho de ser soldado. Al ser miembro de un grupo aislado,

responsable únicamente ante sus oficiales superiores, los cuales probablemente eran cómplices, el soldado se aprovechaba de su posición de poder en un mundo en el que el ejercicio del poder era la única forma de hacer las cosas, o de impedir que te las hicieran a ti. Para un soldado, esto era sin duda un aspecto positivo de su profesión.

Una actividad fundamental entre los soldados que no se menciona en las historias de Apuleyo y Petronio es el soborno. Probablemente, el pobre jardinero no estaba en situación de sobornar al soldado; sin embargo, muchos otros miembros de la sociedad civil sí lo estaban. En la historia de la Pascua de Resurrección, los soldados son sobornados:

> Mientras ellas iban de camino, algunos de los guardias fueron a la ciudad a contar a los jefes de los sacerdotes todo lo que había pasado. Ellos se reunieron con las autoridades judías y acordaron dar a los soldados una buena cantidad de dinero, junto con esta orden: «Decid que mientras dormíais vinieron de noche sus discípulos y robaron el cuerpo de Jesús. Si esto llega a oídos de Pilato, nosotros lo calmaremos y os evitaremos molestias». Los soldados recibieron el dinero y siguieron las instrucciones. Esta mentira corre entre los judíos hasta el día de hoy. (Mateo 28:11-17)

Los soldados suponían que aceptar sobornos formaba parte de sus privilegios y constituía un complemento de su paga, ignorando generalmente el consejo de Juan el Bautista citado anteriormente de no aceptar más de lo debido y contentarse con lo que les pagaban.

**Soldados, mujeres y matrimonio**

El aspecto más controvertido de la vida militar, tanto para los soldados corrientes en la Antigüedad como para los estudiosos modernos, era la llamada «prohibición matrimonial». Augusto había promulgado dos leyes cuyo contenido era igualmente conflictivo. Por un lado, la *Lex Papia Poppea* incentivaba la formación de familias y la concepción de hijos. Por otro, una ley o decreto de nombre

desconocido prohibía a los soldados contraer matrimonio, impidiéndoles así formar una familia legítima. Esta yuxtaposición de medidas revela dos objetivos contrapuestos para la organización de la comunidad romana en la época de Augusto.

A principios y mediados de la República, el ejército se nutría de las familias y sólo para un servicio temporal. El ideal del soldado-campesino estaba arraigado en la práctica y la leyenda: el campesino que abandona su casa, su familia y sus campos para servir a la comunidad, a veces en lugares muy lejanos, durante mucho tiempo, y luego regresa de nuevo al arado. Este hecho se fue convirtiendo más en mito que en realidad durante el siglo II a. C., y cada vez eran menos los campesinos que se alistaban, servían en el ejército y luego volvían a casa. Por el contrario, cada vez estaban más ligados a sus generales y a las recompensas que recibían tras las batallas y las grandes campañas. Culminando en las guerras civiles de Pompeyo, César, Octavio y Antonio, los soldados pasaron a representar el desgarro de la comunidad más que su piedra angular.

**FIG. 24. Un soldado y su mujer representados en su lápida; su hijo aparece delante, asiendo una espada, por lo que probablemente también se trataba de un soldado.**

**FIG. 25. La familia numerosa de un soldado. Esta lápida es posterior a la abolición de la prohibición del matrimonio a principios del siglo III d. C. En ella se lee: «A los poderes del mundo de las tinieblas. Aurelia Ingenua, la hija, erigió este monumento a sus expensas en honor de sus amados padres, Aurelio Máximo, veterano de la Segunda Legión Auxiliar, su padre, y Aelia Prima, su madre; así como para Aelia Resilla, su abuela. Aurelio Valens, soldado de la Segunda Legión, también dedica esta lápida a sus queridos suegros».**

Ante esta situación, Octavio Augusto se dio cuenta de que tenía que controlar al ejército como fuera para impedir que continuara siendo la apisonadora que, de hecho, le había llevado al poder. Lo llevó a cabo desde un punto de vista organizativo controlando, personalmente o por medio de lugartenientes de confianza, el reclutamiento, el despliegue y los mandos de prácticamente todas las legiones de las provincias; esto supuso básicamente la eliminación de la capacidad de otros de levantar un ejército en su contra.

Además de eliminar la posibilidad de que nuevos señores de la guerra se alzaran contra él, Augusto tuvo también que hacer frente a las expectativas de los soldados de obtener recompensas de sus generales, las cuales habían aumentado enormemente gracias a las promesas de primas como incentivo para el servicio durante las guerras civiles de los primeros quince años de su mandato. Tras desactivar a gran número de esos soldados pagándoles la liquidación en dinero y tierras, se dio cuenta de que la nueva comunidad que había previsto no podía permitirse ni política ni financieramente continuar aceptando que los soldados se dedicasen básicamente a chantajearle para conseguir enormes, costosas e impredecibles recompensas por sus servicios. Su solución fue romper claramente con el mito del campesino-soldado y establecer la separación de la familia militar y la familia civil como base del reclutamiento, de la organización y de la fidelidad del futuro ejército. Artemidoro capta exactamente lo que está sucediendo en su interpretación del sueño «emprender la carrera de soldado»:

> Alistarse como soldado o servir en el ejército augura la muerte para quienes padecen cualquier clase de enfermedad, pues un hombre que se alista cambia de vida por completo. Deja de ser un individuo que toma sus propias decisiones y emprende una vida nueva, dejando atrás la anterior.

(*Sueños* 2.31)

En realidad, la *Lex Papia Poppea* y la reforma militar de Augusto ofrecían la misma solución: recrear o crear una unidad básica de vida y responsabilidad tanto en la esfera civil como en la militar.

Este nuevo ejército (nunca concebido abiertamente como tal, por supuesto) tenía todo aquello de lo que carecía el que Augusto había conocido en su juventud. Crear las unidades dejó de ser un proceso que trastocaba la familia civil a causa de reclutamientos obligatorios habituales; los entre 20 y 25 años de servicio de un soldado significaban que sólo era necesario reclutar a alrededor de 7500 nuevos soldados cada año entre los ciudadanos de Roma. Los soldados reclutados sólo le debían fidelidad a él, ya fuese directamente o a través de sus lugartenientes. Existía un sistema de recompensas establecido que incluía las vías de ascenso, la paga habitual y la exención de tareas, eliminando la predisposición a las gratificaciones y las expectativas generadas por las mismas. El compromiso general con el deber militar se aseguraba apartando a los soldados de las expectativas civiles y favoreciendo que acudiesen a sus compañeros en busca de apoyo y relaciones sociales en lugar de a las familias civiles. A menudo eran apartados de su tierra natal y de sus familias, permaneciendo alejados durante muchos años, en muchas ocasiones durante el resto de sus vidas. La prueba más clara del éxito de este proceso es el gran número de dedicatorias funerarias de unos soldados a otros. He aquí dos ejemplos:

> Aquí yace Gayo Julio Reburro, soldado de la Séptima Legión, Gemela y Afortunada, nacido en Segisama Brasaca, tras haber vivido 54 años y haber servido durante 24. Licinio Rufo, soldado de la misma legión, le dedica esta lápida. (*CIL* 24157, Tarragona, España)

En memoria de Aurelio Vitalis, soldado de la Tercera Legión Flavia, el cual sirvió durante 7 años de los 25 que vivió. Flavio Próculo, participante en la incursión germana, soldado de la mencionada legión, y Vitalis, heredero en segundo grado, erigieron este monumento en honor de su excelente compañero soldado. (*CIL* 13 6104 = *ILS* 2310, Speyer, Alemania)

Todo esto resulta muy diferente de las dedicatorias familiares predominantes en el mundo civil; los soldados forman entre ellos una familia y eso es exactamente lo que trataba de provocar la prohibición del matrimonio.

Para crear esa familia militar era indispensable cortar de raíz la base de la familia civil: la procreación, y con ella, la proyección futura como unidad de dicha familia civil. Del mismo modo que los hijos y la transmisión de una herencia, tanto real como social, eran la razón de ser de la familia civil, la abstención de procrear era la clave de la continuidad de la familia militar; sólo eliminando la posibilidad de tener hijos de manera legítima se podía romper la conexión del soldado con la orientación de la familia civil, y asegurarse de que se centrase en la familia militar. Tertuliano estaba en lo cierto al darse cuenta de que el celibato aparta al hombre de la sociedad y crea una sociedad dentro de la sociedad, en su caso la cristiana, y en el caso de Roma, la militar.

Está claro que la abstención de procrear, junto al radical objetivo de crear una sociedad militar, no tenía nada que ver con el sexo, las mujeres o los niños en sentido amplio. Los soldados eran siempre libres de encontrar sexo donde pudieran y de formar pareja con mujeres; no existían prohibiciones al respecto. La prohibición se refería a formar familias *legítimas*; lo que se buscaba, y tal vez se conseguía, era que esas relaciones fueran externas a la vida del soldado. Una consecuencia imprevista de la significativa disminución

de las guerras a gran escala después de Augusto fue que las legiones se convirtieron progresivamente en fuerzas acuarteladas. La bendición que suponía la permanente ausencia de mujeres y niños en la peripatética vida militar se convirtió en maldición a medida que las legiones se volvían cada vez más sedentarias. La progresiva relajación de las normas relativas a la procreación —autorización para gozar de los derechos del hombre casado (Claudio), normas testamentarias y sucesorias que permitían a los soldados instituir como herederos a hijos ilegítimos (Flavios, Trajano, Adriano)— que culminó con la abolición de la prohibición del matrimonio por Septimio Severo, concuerda con la cada vez mayor inmovilidad de las legiones y la creación de campamentos y asentamientos edificados con vocación de permanencia. El sistema que propugnaba una sociedad militar separada se derrumba. En el siglo III d. C., cualquier vestigio del intento de Augusto de eliminar la aparición de señores de la guerra mediante la creación de una familia militar que únicamente guardase fidelidad al *pater familias militum* —el «padre de la familia de los soldados»— había desaparecido. Quizás no resulta sorprendente que la constatación de este hecho a través de la eliminación de la prohibición del matrimonio por parte de Septimio Severo tuviera lugar a principios de un siglo de renovada discordancia, caudillismo y predominio de las exigencias de los soldados en la vida política de la comunidad romana. El experimento de Augusto se estrelló contra las rocas de la naturaleza humana.

Fuese cual fuese la variedad de relaciones del soldado con las mujeres durante el servicio, está claro que, tras licenciarse, su mujer podía, si el soldado así lo deseaba, ser

aceptada como *uxor*, esposa legal, con todos los privilegios de una mujer casada, convirtiendo así en oficial una situación de facto; no se emprendía ninguna acción sancionadora contra un soldado por haber «violado» la norma que prohibía el matrimonio. Sin embargo, las limitaciones legales a la hora de mantener una relación durante el servicio activo eran significativas. Muy especialmente, si no existía el matrimonio romano legal era imposible transmitir por herencia el nombre y las posesiones. Un hijo no podía ser inscrito en el libro de familia que otorgaba la ciudadanía romana. Independientemente de cuál fuera el estado civil del padre y/o de la madre, el hijo era ilegítimo y no podía heredar como legítimo hasta que tuvo lugar el relajamiento de las normas. Naturalmente, el hijo podía ser nombrado heredero, pero esto no tenía la misma fuerza social que un hijo que hereda en calidad de hijo. Si el soldado tenía una mujer y un hijo en el momento del alistamiento, el matrimonio se disolvía y el hijo (probablemente) era declarado ilegítimo; obviamente, cualquier hijo posterior sufría esta degradación en su estatus. Otra limitación derivada de la ausencia de matrimonio legítimo era la eliminación de la dote de la esposa. Además, no había procedimiento legal en caso de adulterio, ya que legalmente no existía matrimonio.

A pesar de todo esto, el matrimonio y la familia eran verdaderamente importantes en la vida personal de muchos soldados. No hay forma de saber qué porcentaje de hombres establecían relaciones ni a quién elegían como pareja. Quizás, si los nombres de esposas que aparecen en las inscripciones constituyen una prueba válida, la mayoría de

soldados preferían a mujeres romanizadas. He aquí dos ejemplos:

> Aquí yace Lucio Plotidio Vitalis, hijo de Lucio, del distrito electoral de Lemonia, soldado en la Decimoquinta Legión Apolínea. Vivió 50 años y sirvió 23. Annia Máxima erigió este monumento en honor a su amado esposo. (*AE* 1954 119, Petronell, Austria)

> A los dioses del mundo de las tinieblas. Aurelio Víctor, soldado de la Primera Legión Itálica, vivió 36 años y fue soldado durante 18. Valera Marcia, su esposa, y Valeria Bessa, su hija, herederas, erigieron este monumento en honor de su benemérito esposo y padre. (*CIL* 313751a, Kherson, Ucrania)

Otros vestigios indican que muchas de las mujeres eran libertas, con lo que la relación se había iniciado con una chica esclava:

> Gayo Petronio, hijo de Gayo, de Mopsistum, vivió 73 años y sirvió durante 26 en la caballería Gemelliana. Aquí yace. Urbana, su liberta y esposa, erigió este monumento. (*ILS* 9138, Walbersdorf, Austria)

Hay también numerosas inscripciones que citan a un soldado en activo con esposa y familia. Aquí tenemos un ejemplo:

> A los dioses del mundo de las tinieblas. Dedicado a Marco Aurelio Rufiniano, nuestro hijo, que vivió 10 años. También a nuestra hija, Aurelia Rufina, todavía viva. Marco Aurelio Rufino, soldado de la Primera Legión Auxiliar, y su esposa Ulpia Firmina, sus padres, erigieron este monumento en honor de sus hijos y en el suyo propio. (*Die römischen Inschriften Ungarns* 51200, Dunaújváros, Hungría)

Lo que se desprende claramente de todo esto es que los soldados formaban matrimonios abiertamente y tenían hijos, dijeran lo que dijeran las normas oficiales al respecto. Esta transparencia no habría sido posible si la legislación antimatrimonial se hubiese aplicado de manera estricta. Así pues, el intento de Augusto de forzar el paso de la familia civil a la militar se dio de bruces con el impulso cultural más arraigado entre la población civil, la propagación de la familia; no resulta sorprendente que de inmediato se pusiera

abiertamente en entredicho la prohibición del matrimonio y hubiese levantamientos en su contra, los cuales duraron hasta que a los soldados se les autorizó por fin casarse a principios del siglo III.

¿Qué hacían los soldados corrientes en relación con las relaciones heterosexuales? Está claro que no había ningún intento de forzar o fomentar el celibato entre los legionarios. El sexo con mujeres formaba parte de la virilidad, y ser viril era fundamental para ser un soldado. Las violaciones, una práctica perfectamente tolerada por los oficiales cuando se llevaba a cabo en el contexto de una batalla, se consideraban un ataque equivalente a asesinar a varones enemigos, no un acto «sexual»; esto no debería confundirse con el hecho de que los soldados buscasen formas de satisfacer su instinto sexual. Sin embargo, había dos formas fácilmente accesibles y no violentas de hacerlo, las cuales no tenían repercusiones a largo plazo: las prostitutas y las esclavas, que habitualmente eran las dos cosas a la vez. Los *canabae* próximos a los campamentos militares probablemente disponían de prostitutas entre su mercancía. Además, las esclavas estaban disponibles para sus amos en todo momento, les gustase o no, y muchos soldados tenían chicas esclavas durante su servicio activo.

Con las chicas de las localidades cercanas a los campamentos militares podía surgir otro tipo de relación. Un soldado podía entablar una relación con una chica que se establecería con él, le proporcionaría placer sexual y cumpliría con otros deberes domésticos; se trataba de las llamadas *focariae* («chicas del hogar»). Una de ellas llegó incluso a dejar una lápida en la que daba testimonio de su relación con un marino:

Marco Aurelio Vitalis fue un soldado de Panonia que sirvió durante 27 años en la flota pretoriana en Rávena. Valeria Faustina, su *focariae* y heredera, erigió este monumento en honor de una persona excelente. (*CIL* 11.39 = *ILS* 2904, Rávena, Italia).

Como certifican esas inscripciones, a menudo las mujeres tenían relaciones que constituían un matrimonio informal del que disfrutaban muchos soldados, así como hijos fruto de dichas relaciones. Así que, de una u otra forma, el soldado corriente tenía acceso al placer sexual con mujeres.

Los primeros estudios serios sobre la homosexualidad en el ejército romano imperial aparecieron hace tan sólo unos años. Otros estudios critican el castigo aparentemente severo de la homosexualidad en el ejército republicano, utilizando ejemplos proporcionados por las fuentes de la elite sobre la cultura militar, fuertemente influida por la ostentación del «honor» y la «virilidad». En el mejor de los casos, esos castigos violentos (incluso aunque raramente se impusieran) revelan que en aquellos antiguos ejércitos se daban prácticas homosexuales. Sin embargo, en lo tocante al ejército del Alto Imperio, las fuentes de la elite no se refieren a actitudes o prácticas homosexuales entre los soldados corrientes de las legiones. Pero algunos retazos de pruebas pueden contribuir al menos a formar una imagen general.

Las relaciones con esclavos masculinos y prostitutos, aunque tal vez eran miradas con desagrado por la elite de manera hipócrita, estaban ampliamente aceptadas como un hecho normal. Dado que los soldados corrientes, y especialmente los centuriones y el resto de oficiales, tenían esclavos, en el ejército también se daba este tipo de relaciones. En el *Pseudolo* de Plauto (1180-81) el esclavo de un soldado es acusado de ello: «Por la noche, cuando el

capitán iba a hacer la guardia y tú con él, ¿su espada encajaba en tu funda?». En el epigrama 1.31, entre otros, Marcial habla de la relación sexual de un centurión, Aulo Pudens, con su chico esclavo, Encolpio. Del mismo modo, las relaciones con prostitutos probablemente se consideraban algo aceptable. Parece muy improbable, pues, que soldados acostumbrados a recurrir a esclavos y prostitutos para satisfacer sus deseos sexuales no tolerasen acercamientos íntimos por parte de un compañero o que alguno se mostrase dispuesto.

La única cosa que podía reprimir las relaciones homosexuales entre miembros de la misma clase social (es decir, entre los soldados) sería la creencia social, asumida tanto por la elite como por la clase popular, según la cual el miembro pasivo o «receptivo» de la relación era estigmatizado como afeminado, y ser afeminado era justo lo contrario de lo que debía ser un hombre, masculino. Ser masculino y no afeminado formaba parte de la cultura militar. Por consiguiente, un soldado podía resistirse a una relación homosexual a causa de su trasfondo cultural negativo; en una palabra, a causa de la culpa por transgredir la importante norma cultural de la hombría. Al parecer, este tabú imperaba en el ejército de la mitad y tal vez de finales de la República, periodo en el que aparecen los testimonios de la elite acerca de los horrores de la homosexualidad masculina en el seno del ejército. A partir de entonces las anécdotas desaparecen. Durante la época imperial no existen relatos de oficiales corrompiendo a soldados subordinados, ni ninguna muestra de normas o leyes que regulen las relaciones homosexuales entre soldados; nada. El porqué de esta situación se ha explicado de diferentes formas. Un

incidente histórico proporciona una pista. Cuando dos soldados fueron acusados de formar parte de la trama urdida por Saturnino para asesinar al emperador Domiciano, alegan que ellos no han podido ser debido a su conocida condición de «penetrados», es decir, homosexuales pasivos, cosa que los marginaba hasta el punto de que nadie los habría incluido en un complot (Suetonio, *Vida de Domiciano* 10). Esto nos muestra una imagen en la que los soldados que sabían que algunos de sus compañeros adoptaban un papel pasivo en sus relaciones sexuales con otros hombres los estigmatizaban, pero la cosa no iba más allá; no había salidas forzadas del armario, ni más castigo que cierta marginación dentro de la comunidad militar. Si bien dicha presión social podía surtir cierto efecto, al menos provocando que los soldados se cuidasen de ocultar todo lo posible sus actividades ante sus compañeros, está claro que dichas actividades persistían. Sin embargo, en la mayoría de los casos, mientras un soldado mantuviese un aspecto exterior masculino o si, por alguna razón, era considerado «afeminado» por sus compañeros, demostrase constantemente su capacidad de actuar como un hombre en los ejercicios, las tareas y la guerra, la única consecuencia era tener que soportar algunas críticas por parte de los que le rodeaban.

**Vida religiosa**

Una de las formas por medio de las cuales un soldado era adoctrinado en la vida militar era cambiando su objetivo religioso. Las deidades adoradas antes de convertirse en soldado no estaban, por supuesto, prohibidas una vez iniciado el servicio militar. No obstante, en lugar de venerar a una serie de dioses locales y étnicos, se fomentaba que el

soldado se centrase en las dos manifestaciones primordiales de la divinidad: el emperador y el dios «oficial» romano, Júpiter Optimus Maximus, junto al resto del panteón, así como en Roma Eterna y Victoria Augusta como encarnaciones del Estado romano.

El emperador era un caudillo identificado con el Estado. La religión oficial hacía hincapié en la unidad de las fuerzas armadas y en la situación central del emperador en su vida. Se trataba del ejército privado del emperador como personificación de Roma. Augusto fue más allá que sus beligerantes predecesores y contemporáneos reclamando para sí no sólo un lugar preeminente en el Estado, sino un liderazgo casi divino que, finalmente, y cada vez con más fuerza en sus sucesores, lo convertía en sinónimo del mismo. Así, la lealtad a Roma y la lealtad a la personificación de Roma, el emperador, estaban completamente unidas en la mente del soldado: «Pues los soldados juran constantemente durante su servicio que pondrán la seguridad del emperador por encima de cualquier otra cosa» (Epicteto, *Discursos* 1.14.15). De Vegecio (*Compendio de técnica militar* 2.5) y otros fragmentos podemos extraer otra posible descripción: los soldados juran por la majestad del emperador poner toda su energía en hacer todo lo que el emperador ordene, proteger su bienestar y el de su familia (*salus*), no desertar nunca del servicio ni negarse a morir por Roma. A buen seguro, el juramento se repetía anualmente; es probable que se repitiese cada día al tocar diana; en todo caso, su credo era omnipresente. Los soldados se tomaban en serio este juramento:

> Esta dedicatoria es por la seguridad del emperador. Como nuevo recluta, yo, Lucio Máximo, hijo de Lucio Gaetúlico, del distrito electoral Voltiniano, de Viena, hice un juramento ante la Vigésima Legión Valeria

Victoriosa en nombre de las sagradas Victorias Augustas. Ahora, tras 57 años de servicio y haber sido ascendido al rango de jefe de centuriones en la Primera Legión Itálica, he cumplido mi juramento. Fechado en el año de los cónsules Marulo y Eliano (AD 184). (*AE* 1985 735, Swischtow, Bulgaria)

El emperador estaba presente en muchos elementos cuasi religiosos de la vida de los soldados. Las subunidades del ejército tenían nombres imperiales, en cada campamento la imagen del emperador aparecía en un estandarte portado por un «cargador» (*imaginifer*); su cara adornaba las armaduras y otras piezas del equipo militar; su rostro aparecía en todas las monedas; todas las recompensas y medallas procedían de él (por medio de los mandos locales). El emperador era fuente de generosidad, no sólo del salario habitual, sino también de donativos ocasionales y regalos en el momento de la muerte. El emperador, al mismo tiempo, representaba el doble papel de *commiles* —compañero soldado— y líder divino, una especie de «dios con nosotros».

En la disciplinada vida del campamento, los rituales religiosos también eran obligatorios. Esta obligatoriedad era algo ajeno a la vida civil, donde las actividades del culto estaban al alcance de todos, pero eran totalmente voluntarias. Existe un calendario de sacrificios procedente de Dura Europos; un calendario transimperial que pretendía inculcar en los soldados los antiguos dioses y la casa imperial como las fuentes de la existencia. En él se enumeran, día a día, actos religiosos para adorar a dioses determinados, para ofrecer súplicas al emperador, para celebrar los cumpleaños de la familia imperial con un sacrificio, para dar las gracias por victorias pasadas y para celebrar los sagrados principios de la legión. Además de la obvia utilización de esas ocasiones para acentuar la fijación del ejército en el

emperador y en Roma, las ceremonias en sí, independientemente de su propósito declarado, proporcionaban oportunidades para la unidad, por ejemplo los desfiles y las festividades, y para la diversión. Las celebraciones eran también una ocasión para evadirse de la férrea disciplina del campamento. Cuando las normas se olvidaban, al menos durante un rato, los soldados podían emborracharse y cometer excesos. Así pues, las ceremonias fomentaban el sentimiento identitario en el soldado corriente, proporcionándole una vía de escape de la rutina habitual y dando un sentido a su vida.

Como sucedía con las normas que regulaban el matrimonio de los soldados, el aspecto religioso de su vida contribuía a crear una nueva lealtad separada de la vida civil. Su alistamiento original tenía todas las características de una iniciación en un nuevo mundo religioso: la declaración de personalidad, el tatuaje con el que lo marcaban y que lo distinguía de quienes no lo tenían, y el juramento sagrado al emperador, todas ellas eran cosas que cambiaban la visión del recluta, mientras que los acontecimientos religiosos del año reforzaban al mismo tiempo la singularidad frente a la población civil y la unidad entre los iniciados.

Todo esto no quiere decir que los soldados no tuviesen también su vida religiosa privada. Puede decirse que la actividad religiosa del grupo se centraba en la religión oficial de la legión, mientras que la privada mostraba las creencias personales fuera de la actividad oficial, pues las dedicatorias privadas testifican la existencia de una rica vida religiosa privada. Sin embargo, no conviene exagerar. No había cultos militares «privados»; los dos asociados con más frecuencia a los soldados, Mitra y Jupiter Doliqueno, reciben muchas

más dedicatorias por parte de civiles que de soldados; en el caso de Mitra, menos del 20% de las dedicatorias son de soldados, mientras que en el de Doliqueno son menos del 40%. No obstante, si bien no eran específicamente «militares», ésos y otros cultos constituían un complemento a la religión de la legión.

**Los soldados y la movilidad social**

Si bien es cierto que no todos los reclutas eran pobres, buena parte de ellos sí que lo eran. Los beneficios del servicio detallados anteriormente, combinados con la progresiva mejora de estatus que se alcanzaba con la veteranía, significaban que el ejército era la única institución romana que podía más o menos garantizar un ascenso social y económico si uno trabajaba duro y vivía lo suficiente. No sólo proporcionaba recursos económicos (ya fuesen adquiridos de manera legal o ilegal), sino, lo que es más importante (puesto que había otras formas de conseguir dinero), también un mecanismo para cambiar de clase social, algo prácticamente imposible en el mundo civil. Un soldado corriente podía ser ascendido de rango y entonces, como veterano, podía llegar a ser concejal.

**FIG. 26. La religión de los soldados. Un soldado hace un pequeño sacrificio ante un altar.**

> Éste es un monumento en honor de Gayo Julio Valerio, hijo de Gayo, del distrito papiriano, veterano de la Decimotercera Legión Gemela, anteriormente soldado de misiones especiales, el cual llegó a ser magistrado de la colonia de Sarmizegetusa. Gayo Julio Valeriano, asimismo oficial de misiones especiales, Caro, proveedor militar y consejero de la mencionada colonia, Fronto, soldado de la primera cohorte pretoriana, secretario del prefecto de la guardia y también consejero de la misma colonia, y Valeria y Carísima, sus hijas, lo erigieron en memoria de su padre. La municipalidad asignó el lugar para la construcción del monumento. (*AE* 1933 248, Sarmizegetusa)

Tal movilidad era prácticamente impensable entre la población civil y constituía una razón más por la cual el ejército resultaba tan atractivo para los veinteañeros ambiciosos pobres e incluso para los no tan pobres.

**Desventajas del servicio**

A pesar de todas las ventajas que podía comportar el servicio militar, también tenía desventajas. La más importante era que un soldado aceptaba voluntariamente una importante disminución de su libertad y de sus derechos personales. Su juramento lo ponía bajo el control de sus amos, esto es, sus oficiales superiores, hasta el punto de poder ser sometido a la pena capital sumaria. Como dice Artemidoro, «Muchos esclavos liberados continúan a pesar de todo comportándose como esclavos sometidos a otro, igual que un soldado es un "hombre libre" pero está sometido a sus superiores» (*Sueños* 2.31). Como sucedía con otras personas, como los siervos contratados y los gladiadores, los cuales sometían voluntariamente su libertad a la voluntad de otro, los soldados hacían una valoración y decidían que la pérdida de libertad era un precio que valía la pena pagar. Sin embargo, a pesar de todo, cedían algo muy valorado por la población civil.

Por supuesto, los principales peligros del día a día

provenían de las enfermedades —con mucha diferencia el elemento más letal en los ejércitos premodernos— y de las acciones militares propiamente dichas, ya fuesen en guerra o en operaciones «para el mantenimiento de la paz». Artemidoro dice que si un anciano sueña que se alista como soldado, ello a menudo augura su muerte (*Sueños* 2.31). Un soldado podía vivir toda la vida sin entrar en combate si, por ejemplo, era destinado a la Tercera Legión Augusta en el norte de África o a la Séptima Legión Gemina en el norte de España. Los legionarios destacados a la orilla del Rin y del Danubio y en el este tenían muchas más probabilidades de entrar en acción durante su servicio, y algunos morían:

> Marco Domicio Super, soldado de la Segunda Legión Auxiliar, que vivió 32 años y 6 meses y murió en la guerra germánica. También Aurelio Julio, que vivió 26 años y 5 meses, y Revocata, su madre, que vivió 50 años. Concordio, su liberto, erigió este monumento. (*Die römischen Inschriften Ungarns* 51228, Dunaújváros, Hungría)

> Aurelio Víctor, soldado de la Segunda Legión Itálica, falleció en combate contra las huestes godas. Vivió 30 años. Aurelia Lúpula erigió este monumento para su amado esposo. (*CIL* 311700, Dobrna, Eslovenia)

> Canio Otiórix, soldado de la Segunda Legión Auxiliar, murió en Partos. Canio Speratus, su hijo, erigió este monumento en vida también para él y para su mujer, también viva. (*CIL* 33628, 3630, 10572, Szanto, Hungría)

Cualquier unidad podía ser enviada en cualquier momento a luchar contra bandidos. Una lista de efectivos de una guarnición de Stobi (Macedonia) enumera a hombres que murieron ahogados accidentalmente o a manos de bandidos; este último destino le correspondió a un soldado de la Vigesimosegunda Legión:

> Januario Voseno, soldado de la Vigesimosegunda Legión […] fue asesinado por bandidos… (*CIL* 13 2667, Lyon, Francia)

Sin embargo, para la mayoría de soldados, las horas de instrucción y trabajo no solían ir seguidas del empleo real de

las armas en situaciones peligrosas.

Otra desventaja de ser soldado era la permanente posibilidad de ser trasladado. Cuando los hombres sueñan que son soldados, ello significa que sufrirán «vejaciones, situaciones desagradables, inestabilidad y estarán lejos de su casa», dice Artemidoro a sus lectores (*Sueños* 2.31). Pero el mayor desafío y la principal fuente de tensión de la vida militar era lograr que la cultura de servicio surtiera efecto entre los soldados. Aunque en teoría las tareas y las normas se asignaban y aplicaban equitativamente, las experiencias habituales de los soldados solían ser muy diferentes. Vegecio 2.19 alude a la posibilidad de «asignación injusta de misiones excesivamente duras o exención de tareas». Para el soldado corriente, el centurión era el centro de autoridad; era el que podía hacer que la vida de los soldados que se hallaban bajo su mando fuese buena o se convirtiese en un infierno. Infundir miedo era un elemento fundamental de la disciplina romana —un centurión terrible era apodado *cedo alteram*— «traedme otro», —en referencia a su bastón de mando, el cual rompía en la espalda de sus soldados cuando los golpeaba para castigarlos (Tácito, *Anales*, 1.23). Además de los azotes, el *Digesto* enumera otros castigos militares: reprimendas, multas, trabajos forzados, traslado a otra división del ejército, reducción de rango y baja con deshonor. En caso de infracciones leves, al soldado se le podía dar cebada en lugar de trigo, o se le podía aplicar algún castigo psicológico, como tenerlo de pie durante todo el día delante del cuartel general de mando a la vista de sus compañeros, o hacerle vestir sólo una túnica sin el simbólico cinturón de la espada. En caso de abandono del puesto en combate, traición o deserción del ejército, la pena era severa:

la ejecución. Los sobornos estaban a la orden del día como medio de eludir un trato excesivamente duro o para conseguir algún privilegio. Tácito hace referencia a la necesidad de sobornar a los centuriones (*Anales* 1.17), y yo ya he citado anteriormente la carta de Claudio Terenciano en la que afirma que «no se consigue nada sin dinero». Mediante soborno se podía obtener un permiso o alargar uno ya concedido (Tácito, *Historias* 1.46). También podía servir para lograr una reducción de las tareas diarias y para incrementar las posibilidades de ascenso. Indudablemente, un soldado tenía que estar dispuesto a sobornar a su centurión si quería estar a buenas con él.

¿Las duras condiciones del servicio llevaban a los soldados a amotinarse? El historiador Tácito (*Anales* 1. 16-67) tiene un célebre pasaje en el que unos amotinados de Panonia se quejan de sus espantosas condiciones de vida. Entre sus problemas mencionan el abuso por parte de centuriones y oficiales, salario bajo (aunque aquí Tácito dice que era de un denario al día, sin duda un buen sueldo para la época), castigos físicos frecuentes y crueles, muchas y peligrosas expediciones militares, prolongación obligatoria de sus turnos de trabajo, y falta de cumplimiento por parte de los oficiales de las promesas de concesión de tierras como recompensa una vez finalizado el servicio. No cabe duda de que los peligros que comportaba el servicio estaban asumidos: guerra, condiciones difíciles y dura disciplina. Aunque, en determinadas circunstancias, y si aparecía el líder adecuado, se producían motines, las fuentes dan cuenta de ellos muy raramente. Cabe señalar que, a medida que los soldados se volvían más sedentarios y entraban menos en combate, disminuían los rigores del servicio, pero no sus

beneficios. Vegecio (*Compendio de técnica militar* 3.4) se refiere a la «holgazanería y lujuria» (sin duda, algo relativo) que experimentaban los soldados en su base de operaciones, y que eran tan bien recibidas por muchos soldados como irritantes para los oficiales al mando cuando necesitaban soldados para llevar a cabo una campaña real.

**Una vez finalizado el servicio**

Un soldado corriente que se incorporaba al ejército a la edad de 20 años podía tener expectativas razonables de completar el servicio y vivir después licenciado. Por supuesto, podía reengancharse, y las inscripciones muestran que eran muchos los que lo hacían. Sin embargo, tras los habituales 20 años de servicio, con alrededor de 40, todavía podía seguir viviendo al menos unos cuantos años según la esperanza de vida de la Antigüedad. En otras palabras, uno de los atractivos del servicio era la esperanza de licenciarse con honores y vivir con la categoría de veterano; alrededor de la mitad de los soldados vivían lo suficiente para convertirse en veteranos, y recibían un trato especial por parte del gobierno imperial.

La baja de los soldados podía ser de tres tipos: con honores, médica (= con honores, con prorrateo por el tiempo servido) y con deshonor. Tan sólo las dos primeras otorgaban al soldado las gratificaciones, derechos y privilegios propios de un veterano. Cada año surgían entre 6000 y 7000 veteranos, con lo que, en un momento dado, había un total de entre 50 000 y 60 000 veteranos vivos. Existían asentamientos exclusivos para veteranos, pero no eran habituales; durante el primer siglo del Imperio se fundaron unos cincuenta y, a partir de entonces, fueron cada vez menos comunes; se habrían necesitado 300 para albergar

a todos los veteranos durante ese periodo.

Algunos veteranos, especialmente en la parte oriental del Imperio, regresaban a sus lugares de origen; otros se establecían cerca del último lugar en el que habían servido (especialmente en la parte occidental). Otros acababan desperdigados por lugares muy distintos. Hay una interesante serie de inscripciones que reflejan esta disgregación. Se han hallado documentos de bronce relativos a la baja de soldados (*diplomata*) correspondientes a cinco soldados de la misma unidad, la cual tenía que establecerse en Paestum, al sur de Italia. A pesar de que los soldados afectados eran legionarios no ciudadanos, lo que les sucedió es asombroso. Los cinco documentos fueron encontrados desperdigados en Kavala (Filipos, Macedonia), Daldodeltzi (Tracia), Pompeya (Italia, al norte de Paestum), Agaiola (Córcega) y Slamac Slavonski (Panonia, actual Croacia), lo cual indica cómo se establecían los veteranos por todo el Imperio. Por otra parte, algunos veteranos se establecían en los *canabae*, al lado del campamento en el que habían servido. Esto fue lo que hizo Valerio Pudens:

> A Júpiter Optimus Maximus por la salud y seguridad del emperador Adriano. Los veteranos y ciudadanos romanos asentados en el *canabae* de la Quinta Legión Macedonia dedicaron este monumento cuando Gayo Valerio Pudens, veterano de la Quinta Legión Macedonia, y Marco Ulpio Leoncio eran magistrados jefes de los habitantes del *canabae*, y Tuccio Eliano era edil. (*CIL* 36166 = *ILS* 2474, Iglita, Rumanía)

En conjunto, los veteranos eran bien tratados. En el momento de la baja no sólo recogían sus ahorros tras años de servicio, sino también la gratificación económica que recibían todos los veteranos; si su pequeña asociación de oficiales soltaba algo, les llegaba más dinero. Un soldado corriente de alto rango, como un centurión, se retiraba con

capital suficiente para entrar a formar parte de la elite de una ciudad y tenía derecho a formar parte del consejo municipal y a ostentar los cargos más altos de la magistratura local. Bastan dos ejemplos. Un centurión regresó a su ciudad natal en Macedonia, donde pasó a ocupar el cargo más alto:

> En honor de Publio Mucio, hijo de Quinto, del distrito electoral Voltiniano. Fue centurión en la Sexta Legión Acorazada y luego magistrado jefe de Filipos. Gayo Mucio Scaeva, hijo de Gayo, erigió este monumento. Lo hizo en cumplimiento de la voluntad de Gayo Mucio Saeva, hijo de Quinto, del distrito electoral Fabiano. (*AE* 2004 1335, Krenides, Grecia)

Otro, después del servicio volvió a su ciudad natal en España:

> Laeta, su hija, erigió este monumento en honor de Gayo Julio Scaena, hijo de Lucio, del distrito electoral Sergiano. Fue comandante de caballería y centurión jefe legionario en la Cuarta Legión y, posteriormente magistrado [de Tucci]. (*CIL* 216815, Martos, España)

Evidentemente, un soldado raso disponía de menos dinero, pero, con todo, según los estándares de la cultura de la subelite, era acomodado. Un soldado veterano (por lo que parece, no un centurión o un oficial) de Favencia, en el valle del Po, ocupó una magistratura en la ciudad del norte de África en la que se estableció:

> Aquí yace Quinto Anneo, hijo de Quinto, del distrito electoral Poliano, natural de Favencia [Italia], muerto a los 53 años tras vivir honorablemente. Fue soldado en la Quinta Legión, condecorado dos veces, luego magistrado jefe en Thuburnica [norte de África]. Quinto Anneo Scapula supervisó este monumento. ¡Ave [transeúnte]! (*CIL* 810605 = *ILS* 2249, Sidi Ali Ben Kassem, Argelia)

Acabo de citar un ejemplo de un soldado raso que llegó a ser magistrado en el *canabae* cercano a su antiguo campamento de legionarios. Otros veteranos tenían dinero suficiente para abrir un negocio. Aquí, un hombre se convirtió en vendedor de cerámica:

> A los espíritus del mundo de las tinieblas y a la eterna memoria de

Vitalinio Félix, veterano de la Primera Legión Minerva, sabio y honrado negociante de Lyon que comerciaba con artículos de cerámica. Vivió 59 años, 5 meses y 10 días. Nació un martes, tomó juramento un martes, se convirtió en veterano un martes y murió también un martes. Vitalinio Felicísimo, su hijo, y Julia Nice, su esposa, erigieron este monumento y se lo dedicaron. (*CIL* 13 1906 = *ILS* 7531, Lyon, Francia)

Y, como no podía ser más apropiado, Gentilio Víctor comerciaba con espadas:

Dedicado a la salud y a la seguridad del emperador Cómodo y al triunfante regreso de la Vigesimosegunda Legión Primigenia Leal y Fiel. Gayo Gentilio Víctor, veterano licenciado con honores de la Vigesimosegunda Legión Primigenia Leal y Fiel, comerciante de espadas, ordenó en su testamento que se erigiera este monumento por un valor de 2000 denarios. (*CIL* 13 6677 = *ILS* 2472, Mainz)

Naturalmente, algunos soldados dilapidaban sus recursos en malas inversiones o en mujeres y bebida. Puede que Tito Cisonio fuera uno de éstos:

Soy Tito Cisonio, hijo de Quinto, del distrito electoral Sergiano, veterano de la Quinta Legión Gala. Durante mi vida bebí sin freno. ¡Vosotros que aún vivís, bebed! Publio Cisonio, su hermano, hijo de Quinto, del distrito Sergiano, erigió este monumento. (*CIL* 3293/6825 = *ILS* 2238, Yalvaç)

Sin embargo, muchos otros prosperaron como veteranos.

A las ventajas económicas había que añadir una serie de privilegios y exenciones especiales. Un documento de la época de Octavio (*c.* 32/31 a. C.) establece que «[…] [los veteranos] están exentos [del pago de impuestos]». Otro de la época del emperador Domiciano establece que quedan «[…] libres y exentos de todos los impuestos públicos y cuotas». También estaban exentos de las cargas asociadas a la construcción naval y de recaudar impuestos del gobierno. Sin embargo, no estaban exentos de todos los impuestos; tenían que pagar los impuestos de sucesiones y de propiedad, así como algunas imposiciones, por ejemplo, para la reparación de caminos.

Los veteranos no sólo no tenían que pagar impuestos importantes, sino que también estaban eximidos de algunas obligaciones de servicio. Los mismos documentos citados anteriormente afirman lo siguiente: los veteranos están «[…] dispensados de realizar servicios públicos obligatorios» y «[…] no pueden ser nombrados contra su voluntad para otros cargos, o como embajadores, superintendentes o recaudadores de impuestos» (Octavio) y «[…] [los veteranos] serán libres e inmunes y gozarán de todas las exenciones» (Domiciano). En caso de que un veterano incurriese en problemas legales, su estatus también le resultaba muy útil. En casos extremos, como sucedía con los magistrados y otras personalidades locales importantes, estaba exento de las formas más degradantes de la pena capital y de ser condenado a las minas (una condena a muerte encubierta).

Igual que en otros aspectos, los veteranos también recibían un trato preferente en relación con los delitos que pudieran cometer:

> No pueden ser castigados como los demás… por tanto no serán condenados a las minas ni a otros campos de trabajo del Estado, ni arrojados a las fieras, ni golpeados con garrotes hasta la muerte. (Arrio Menander, *Sobre la competencia militar* 3 = *Digesto* 49.18.1)

Cuando esta inmunidad colisionaba con obligaciones que estaban legalmente obligados a cumplir, o con la protección que tenían que prestar en un puesto civil en razón de su cargo, Ulpiano señala que la inmunidad del veterano prevalecía, incluso en caso de que llegase a ser concejal:

> A cualquiera que haya sido licenciado con honores le concede inmunidad ante los deberes e impuestos, incluso en una ciudad en la que resida, y no pierde dicha inmunidad aunque asuma voluntariamente un impuesto o una tasa. (Ulpiano, *Opiniones* 3 = *Digesto* 49.18.2)

Con todos estos privilegios y exenciones, no resulta extraño que el soldado corriente tuviese en mente alcanzar el estatus de veterano durante sus años de servicio. Lejos de ser licenciado sin miramientos o engatusado con una pequeña gratificación, el soldado romano que se licenciaba podía entrar en una nueva fase en la que tenía bastante seguridad de llevar una vida aceptable en cualquier ciudad en la que se estableciese.

**Conclusión.**

No existe ningún diario de la vida de un soldado corriente, ni siquiera una narración de ficción que refleje su mentalidad. Sin embargo, recopilando material procedente de una amplia gama de fuentes, concretamente recurriendo a las voces petrificadas de los soldados en tumbas y monumentos, es posible atisbar sus miedos, esperanzas y sueños. En una sociedad bastante inflexible y económicamente insegura, ser soldado era una buena opción para un hombre joven y sano, especialmente si en casa las posibilidades no eran muy prometedoras. Tenía que renunciar a algunos elementos importantes de la libertad civil y servir a sus superiores incondicionalmente; sufría el trastorno que suponía vivir lejos del lugar donde había pasado su juventud; pero cobraba con regularidad y tenía cubiertas las necesidades básicas de la vida —alojamiento, comida aceptable, camaradería— de un modo muy difícil de conseguir en la vida civil. Podía aprender o perfeccionar un oficio y era posible aprender a leer y escribir. Si se metía en líos fuera del campamento, gozaba de privilegios en el sistema legal civil, tan peligroso para los ciudadanos corrientes. A veces se le trataba con miedo, otras con respeto, pero el soldado siempre tenía la sensación de ser un

miembro especial de la sociedad. El ejército tenía que convertirse en su familia, pero incluso aquí había cierta indulgencia que le permitía tener mujer e hijos a pesar de estar oficialmente prohibido, quedaba liberado del poder de su padre y gozaba de libertad para redactar su testamento. El servicio era largo, y nada le garantizaba que la guerra, una enfermedad o un accidente no pusiesen fin a su vida antes de que pudiese recoger los beneficios que otorgaba el estatus de veterano. En general, se trataba de una buena apuesta, y muchos hombres apostaban.

# 7

# Sexo en venta: las prostitutas

Tú con las rosas, rosado es tu encanto; pero ¿qué vendes, a ti misma, las rosas, o ambas cosas?

Se fuese esclavo o libre, la habilidades de los romanos invisibles marcaban a menudo su vida. La fuerza física para la construcción, cavar o arar determinaba la vida de un joven, ya fuera trabajando por su cuenta o como esclavo de otro. Un hombre mayor podía emplear una habilidad —remendar zapatos, trabajar el hierro o cuidar viñas— en su propio interés o en el de su amo. Una mujer adulta podía llevar una casa y cuidar de una familia, ayudar en una tienda o realizar trabajos de artesanía, de nuevo libremente o como esclava. Una niña o una joven podían aspirar a casarse o a ser explotadas sexualmente en beneficio de alguien. Del mismo modo que un hombre joven utilizaba su fuerza física para cubrir las necesidades de trabajo, el cuerpo de una mujer podía ser usado para cubrir las necesidades de sexo. A menudo se trataba de una vida no deseada, peligrosa y degradante; sin embargo, tanto la esclavitud como la pobreza exigían algo productivo de una mujer joven. Su capacidad de proporcionar sexo concordaba con las lujuriosas exigencias de los hombres en una cultura que guardaba celosamente la castidad de las mujeres casadas. Esta situación favorecía un próspero negocio al que muchos amos de esclavas y mujeres libres —y sus familias— no podían renunciar.

Aunque aquí me estoy refiriendo a las mujeres, hay que señalar que en las fuentes antiguas aparecen testimonios

explícitos de la existencia de prostitutos que presumiblemente prestaban sus servicios a hombres y mujeres; por ejemplo, el prestigioso jurista Paulo señala que un prostituto puede ser asesinado por un marido si éste lo sorprende practicando sexo con su mujer (*Sententiae* 2.26.4). No obstante, no existen referencias, ni normas ni leyes que sean de aplicación únicamente para hombres, o bien que traten a los hombres de manera distinta a las mujeres. En un esfuerzo por racionalizar la narración, he procurado, por tanto, no tratar a los hombres que se dedicaban a la prostitución como una categoría separada. Es, sin embargo, importante reconocer que existían y que ejercían su oficio igual que las mujeres.

No hay que idealizar románticamente la vida de las prostitutas; por una mujer que elegía voluntariamente esa forma de vida, muchas otras lo hacían obligadas. Las personas esclavas, especialmente, estaban indefensas y eran explotadas, fuesen niños, hombres o mujeres. A pesar de que los amos podían prohibir la futura prostitución de un esclavo mediante una cláusula en su contrato de compraventa, no hay razón para suponer que eso sucediese con mucha frecuencia. De hecho, no hay razón para suponer que los amos tuvieran en mente otra cosa que no fuera obtener el máximo beneficio prostituyendo a sus esclavos, algunos de los cuales eran comprados específicamente para ese fin. Los niños eran especialmente vulnerables a esa explotación. También las mujeres libres podían encontrarse en situaciones desesperadas, con la pobreza pisándoles los talones y con la familia probablemente presionándolas para que aportasen algún pequeño ingreso. Mientras que un propietario de esclavos podía intervenir para evitar

violaciones múltiples, dado que su propiedad podía resultar dañada, las mujeres libres no gozaban siquiera de esa pequeña protección, a menos que mediase la intervención de un proxeneta. No cabe duda de que los abusos físicos por parte de los clientes eran habituales; el exceso de prácticas sexuales provocaba sin duda lesiones vaginales y anales, así como infecciones del tracto urinario. Era una vida dura, cuando no desesperada. Hay que recordar siempre esto al pensar en la mentalidad y en las opciones de las prostitutas, ya fuesen esclavas o libres.

Me centraré únicamente en las mujeres que se convertían en prostitutas corrientes y en sus clientes. Por consiguiente, no me referiré a otros dos tipos de prostitutas: aquellas supuestamente dedicadas a trabajar en el templo y las prostitutas «de lujo» que servían a los ricos. A pesar de algunas referencias que parecen indicar la existencia de prostitución sagrada en el templo en el mundo grecorromano, un amplio y exhaustivo estudio reciente ha demostrado de manera concluyente que no existía ni en Corinto (la primera candidata) ni en ningún otro lugar. Por tanto, las prostitutas sagradas no figuran en las vidas de la gente corriente ni en la de nadie. Por otra parte, las prostitutas de lujo tenían una presencia significativa. El erudito de la elite Suetonio escribió un libro titulado *Vida de prostitutas famosas* que, por desgracia, se ha perdido. Tanto él como otros escritores estaban fascinados por esas cortesanas, sobre todo a causa de los excitantes detalles de excesos sexuales entre los miembros de una clase que supuestamente tenía gran consideración por la moral; la combinación de total libertinaje, hipocresía y, a menudo, intrigas palaciegas, era irresistible. Así, por ejemplo,

Suetonio menciona que el emperador Calígula montó un burdel en su palacio:

> Y, para que no quedara por probar ningún vicio, preparó en su palacio una serie de pequeñas habitaciones exactamente igual que si se tratara de un burdel y las decoró suntuosamente. Tenía en las celdas a mujeres casadas y libres, de nuevo igual que si de un burdel se tratara. Entonces enviaba a heraldos a los mercados y lugares públicos e invitaba a jóvenes y viejos a que dieran rienda suelta a su lujuria. Disponía de dinero para prestar con intereses a aquéllos que allí acudían, y los hombres escribían sus nombres encantados por contribuir a los ingresos del César. (*Vida de Gayo* 41)

Suetonio y Tácito cuentan con toda suerte de detalles escabrosos que en la corte había mujeres dedicadas a algo parecido a la prostitución, pero el propio énfasis de su narración indica que se trataba de un hecho muy excepcional. Desde una perspectiva más realista, hay que decir que sí que existían cortesanas que servían a miembros de la elite. El argumento de *La comedia de los asnos* de Plauto gira en torno a una persona adinerada que trata de contratar los servicios de una cortesana virgen, y en los *Diálogos de las cortesanas*, Lucio se imagina la vida de estas prostitutas de lujo. Si bien en los documentos históricos aparecen muy pocos nombres reales, puede asumirse con seguridad que las cortesanas podían influir en los acontecimientos y, a menudo, se convertían en acompañantes y concubinas permanentes. Obviamente, los miembros de la elite recurrían ocasionalmente a prostitutas corrientes, como se dice que hacían los emperadores Calígula y Nerón, entre otros. Sin embargo, el hecho de tener acceso a sus esclavas, unido a la posibilidad de tener concubinas, hacían que prácticamente no hubiera necesidad de recurrir a prostitutas corrientes.

Dejo a un lado las míticas prostitutas del templo para

centrarme en las prostitutas corrientes. El derecho romano definía a esas personas como «cualquier mujer que de manera manifiesta gana dinero vendiendo su cuerpo» (*Digesto* 23.2.43, pr. 1). La prostitución no estaba penada por la ley; era legal, y una prostituta no podía ser procesada por ejercer su profesión. Mantener relaciones sexuales con una prostituta no constituía adulterio, y una prostituta soltera no podía formar parte de un adulterio y mucho menos ser declarada culpable. El *stuprum* (relación ilegal) era el término empleado para definir las relaciones sexuales con una chica/mujer soltera (o viuda), o con un chico/hombre, pero no podía aplicarse a las relaciones sexuales con rameras. La clave estaba en la sucesión y en la inviolabilidad de la familia. El sexo con una prostituta (al menos con una mujer prostituta) no ponía en peligro la consanguinidad de la familia, ni comprometía la pureza sexual de una esposa potencial. No obstante, existían algunas limitaciones legales. Las prostitutas eran *probrosae*, lo que, según las leyes matrimoniales de Augusto, significaba que no podían casarse con ciudadanos romanos libres. También sufrían de *infamia* según el edicto del pretor: no podían redactar testamento ni ser herederas de pleno derecho. Sin embargo, estas restricciones probablemente se desobedecían o ignoraban de manera habitual y, en todo caso, el estigma desaparecía si una prostituta contraía matrimonio. Básicamente, el sistema legal romano dejaba en paz a las prostitutas.

Por lo que sabemos, a las autoridades no les importaba el aspecto moral de la prostitución; al fin y al cabo, las relaciones con una ramera no infringían ninguna ley y ni siquiera vulneraban ninguna estructura moral por lo que

respectaba a los hombres, ya que no constituían adulterio. Para la mujer, la vida licenciosa acarreaba cierto deshonor, pero, una vez más, no existía ninguna prohibición o sanción legal. Es improbable que en un principio las prostitutas tuvieran que registrarse ante las autoridades, pues a éstas les importaba un bledo «controlarlas», así que no había razón para tomarse tal molestia. No obstante, con el paso del tiempo cayeron en la cuenta de que el servicio podía ser sometido al pago de un impuesto. De hecho, a partir de mediados del siglo I d. C., las prostitutas tenían que pagar un impuesto. Dado que dicho impuesto sólo se aplicaba con certeza en Atenas, es probable que fuera en él en el que se inspiró el impuesto romano. El primer documento que atestigua este hecho procede de la época del emperador Nerón, pero fue Calígula quien lo institucionalizó.

> […] de lo recaudado por las prostitutas a razón del equivalente a un encuentro; y se añadió a este artículo de la ley que aquéllos que hubieran ejercido la prostitución o el proxenetismo en el pasado debían pagar el impuesto a Hacienda, y ni siquiera las personas casadas estaban exentas. (Suetonio, *Vida de Gayo* 40)

Así que el impuesto, como señala Suetonio, ascendía al valor de un encuentro, y no podía evadirse argumentando haber dejado el negocio. Para poder recaudar este «impuesto por servicio», los funcionarios debían saber quién se dedicaba a la prostitución. El impuesto (y de ahí la responsabilidad de supervisarlo) se recaudaba de diversas formas en diferentes partes del Imperio, a veces por medio de recaudadores de impuestos, otras veces a través de funcionarios públicos y, al parecer, la manera más habitual era que lo hicieran soldados a los que les era encomendada dicha tarea. Se suponía que tenían que exigir el pago, pero a menudo se dedicaban también a la extorsión. Pienso en Juan

el Bautista instando a los soldados a no aceptar más de lo debido y a contentarse con su paga, algo que es evidente que no era lo habitual. Probablemente las prostitutas que trabajaban por su cuenta constituían un problema para los recaudadores; por otro lado, las que ejercían su oficio en burdeles particulares podían ser registradas y controladas, cosa más fácil aún en los burdeles municipales, pero ello no evitaba que los funcionarios imperiales siguiesen extorsionando, como se refleja en un documento de Chersonesos, en la costa del mar Negro. Los abusos a los que el sistema sometía a las prostitutas eran inimaginables.

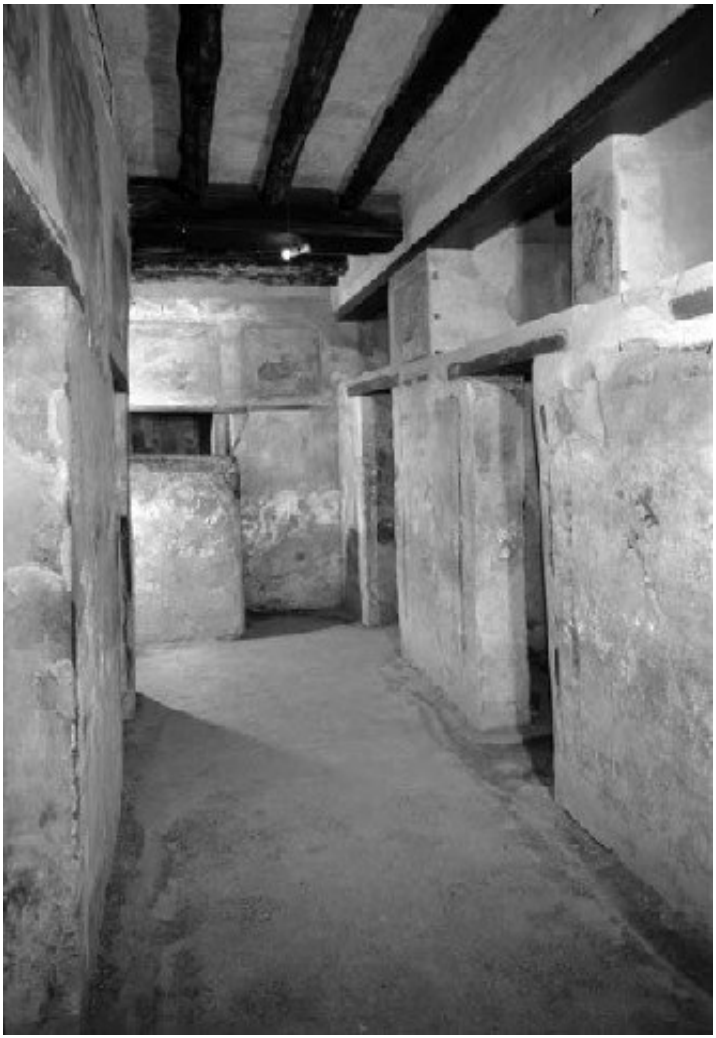


**FIG .27. Un burdel. El único burdel del mundo grecorromano que ha sido identificado arqueológicamente como tal se encuentra en Pompeya. Aquí las prostitutas utilizaban las pequeñas habitaciones. Encima de cada puerta, las paredes estaban decoradas con escenas eróticas.**

Las prostitutas también entraban en contacto con las autoridades en otras ocasiones. Cuando se celebraba una festividad o una fecha señalada, como por ejemplo un mercado especial, que atraían a la ciudad a más gente de lo habitual, se emitía un permiso especial por un día, que probablemente implicaba el pago de una tasa, si bien esto no está certificado explícitamente. Disponemos de uno de estos permisos procedente del Alto Egipto:

> Pelaias y Sokraton, recaudadores de impuestos, a la prostituta Thinabdella, saludos. Te concedemos permiso para que mantengas relaciones sexuales con quien desees en este lugar el día señalado a continuación: Año 19, tercer día del mes faofi. [firmado] Sokraton, hijo de Simón. (*WO* 1157/Nelson)

A pesar de la falta de detalles sobre cómo podían llevar la cuenta de un producto tan oscilante como el sexo, está claro que los romanos lo lograban. El importe, como nos dice Suetonio, se basaba en el coste de un encuentro. Un documento procedente de Palmira, en el extremo oriental del Imperio, establece tres importes: por un servicio de un denario o más, se pagaba un denario, por un servicio de ocho ases (ocho décimas partes de un denario) se pagaba ese importe, y por un servicio de seis ases (seis décimas partes de un denario) se pagaba dicho importe. Sin embargo, es imposible determinar cuánto se recaudaba. Se desconocen los detalles relevantes, como por ejemplo cada cuánto se recaudaba el impuesto (¿mensualmente?, ¿diariamente?). Así, por ejemplo, si una prostituta cobraba un denario y prestaba seis servicios al día y pagaba el impuesto diariamente, pagaría un 20% de sus ingresos. Sin embargo, si el impuesto se abonaba mensualmente y trabajaba continuamente con el mismo ritmo, entonces, trabajando, digamos, veinte días al mes, ganaría 20 × 5 = 100 denarios,

de los cuales sólo pagaría uno en razón del 10%. Esta opción era la más probable, ya que en otros ámbitos los tipos impositivos se situaban en torno al 1-5%. El proxeneta, o incluso el propietario de varios burdeles, era normalmente la persona que realizaba el pago, no la propia prostituta. Las prostitutas callejeras probablemente eran acosadas sin piedad por funcionarios en busca de sobornos o de pagos en especie, ya que, como puede imaginarse, se trataba de mujeres que, además de la prostitución, ejercían otras profesiones técnicamente exentas de impuestos, como camareras, taberneras o artistas. Existen pruebas fehacientes de la aplicación del impuesto en zonas remotas del Imperio; es evidente que se recaudaba ampliamente. Existen incluso algunos recibos procedentes de Egipto, por ejemplo:

> Pasemis, a Senpsenmonthes, hija de Pasemis, saludos. He recibido en concepto de impuesto sobre la prostitución en Memnonia el primer año del emperador Nerón, la cantidad de cuatro dracmas. Fechado el decimoquinto día del mes farmuthi. (*O. Berl.* Inv. 25474/Nelson)

Existía un registro de impuestos, se recaudaba regularmente y se concedían permisos de un día; este impuesto sobre la prostitución se recaudaba con asiduidad y es razonable suponer que aportaba unos suculentos ingresos a las arcas del Estado. Era, sin embargo, la única forma en que el Estado intervenía en las vidas de las prostitutas, a menos que se produjeran desórdenes o un daño real durante el ejercicio de la prostitución. Obviamente, la prostitución podía causar o conllevar escándalos. Por ello, el magistrado encargado del orden público local —los ediles de Roma, por ejemplo— estaba atento a tales actividades. Sin embargo, dado que no era ilegal ejercer el oficio, los funcionarios solamente podían intervenir en caso de que se produjese una alteración del orden público.

De hecho, la falta de preocupación acerca del oficio era tal que no se trataba de delimitar una zona destinada a la prostitución; no había un «barrio rojo». Los locales de lenocinio estaban desperdigados caóticamente por las ciudades. Como es natural, había más actividad en unas zonas que en otras —alrededor del foro y de los templos, por ejemplo, o, en Roma, en el infame distrito de Subura—, pero podían encontrarse prostitutas prácticamente en todas partes. Por lo que respecta a la salud, no había absolutamente ninguna preocupación por parte de los círculos oficiales, ni demasiadas repercusiones prácticas por el hecho de ser prostituta, más allá de los impuestos y de la deshonra social que algunos podían atribuir a la profesión.

En abstracto, la prostitución debía de resultar atractiva a las personas de una determinada edad y/o que se encontrasen en una situación desesperada. Los ingresos eran potencialmente buenos, las chicas consideradas posibles candidatas eran atraídas mediante promesas de vestidos y otras tentaciones, y no disponían de ninguna otra habilidad o producto que pudiera aportar ni de lejos tanto dinero (obviamente no ganarían lo mismo haciendo de amas de cría o tejiendo, las otras dos principales ocupaciones de las mujeres). Sin embargo, a pesar de que algunas prostitutas trabajaban de manera independiente, como se desprende del hecho de que pagasen el impuesto, el sistema no favorecía que se estableciesen por su cuenta. El proxeneta, un personaje habitual en las obras e historias en las que aparecían putas, era omnipresente. Éste (o ésta, pues había sin duda mujeres proxenetas) organizaba, controlaba (cuando no era su amo) y explotaba a las prostitutas. Recaudaba personalmente o como agente de un inversor

adinerado gran parte de los ingresos de una chica, como mínimo una tercera parte, pero muy probablemente más. Si le facilitaban habitación, ropa o comida, las prostitutas tenían que pagarlas de sus ganancias. La mujer no podía oponerse (literalmente si se trataba de una esclava y de facto en caso de que fuese libre). A pesar de las perspectivas económicas, es fácil pensar que una prostituta corriente acababa llevándose a casa relativamente poco dinero y, por supuesto, la vida en los bajos fondos, el ambiente derrochador de los burdeles y lupanares y la prostitución en las esquinas no fomentaban la previsión ni los planes de ahorro, pero no debemos subestimar a las prostitutas. A la larga, parece que muchas prostitutas eran libertas, así que no sólo habrían ganado lo suficiente para comprar su libertad, sino que continuaban en el oficio una vez libres; unas cuantas se convertían en madamas y seguían en la profesión de manera indirecta. Una tal Vibia Calybe empezó a ejercer la prostitución siendo esclava y llegó a dirigir el burdel de su ama tras ser liberada:

> Vibia Chresta, liberta de Lucio, erigió este monumento en su honor y en el de Gayo Rustio Talaso, liberto de Gayo, su hijo, y en el de Vibia Calybe, su liberta y directora de su burdel. Chresta erigió este monumento con sus propios ingresos sin defraudar a nadie. ¡Esta tumba no puede ser utilizada por los herederos! (*CIL* 92029 = *ILS* 8287, Benevento, Italia)

En un poema subido de tono en honor del dios fálico Príapo se reconoce el éxito de otra prostituta esclava:

> Telethusa, famosa entre las putas del distrito de Subura,
> ha obtenido la libertad, creo que con sus ingresos.
> Coloca una corona de oro sobre tu erección, sagrado Príapo,
> pues mujeres como ella son la imagen del mayor de los dioses. (Priapeia 40)

Resulta revelador que Artemidoro señale que ver en sueños a una prostituta augura éxito:

> Así, en la simbología de los sueños, las prostitutas no tienen absolutamente nada en común con el burdel, pues aquéllas auguran cosas positivas, mientras que éste augura lo contrario. Soñar con prostitutas callejeras ejerciendo su oficio es beneficioso. Lo mismo sucede con prostitutas esperando en un burdel, vendiendo algo y recibiendo bienes a cambio, expuestas y teniendo relaciones sexuales. (*Sueños* 1.78, 4.9)

Por otro lado, muchas debían de morir pobres, desgraciadas y olvidadas, destino nada inusual para mucha otra gente corriente una vez desaparecía su habilidad para obtener siquiera unos pequeños ingresos a causa de la edad o de las circunstancias. Artemidoro hace otra interpretación que apunta en esta dirección:

> Una mujer que come su propia carne significa que se convertirá en puta, puesto que se alimentará de su propio cuerpo. (*Sueños* 3.23)

En Bulla Regia, en el norte de África, se encontró el esqueleto de una esclava con un collar de plomo alrededor del cuello que le había sido colocado con el fin de que cualquiera que la encontrase la capturase y la devolviese a su amo. En él se leía: «¡Ésta es una puta mentirosa! ¡Atrapadla porque ha escapado de Bulla Regia!» (*AE* 1996 1732, Hammam Derradji, Túnez). Es imposible imaginar lo horrible que debió haber sido su vida.

No había escasez de prostitutas. Algunas se veían obligadas a ejercer la prostitución, tal vez por una familia que se moría de hambre, como se refleja en un documento procedente de Egipto. Hace referencia a cómo un tal Diodemo, concejal de Alejandría, se encapricha de una prostituta y pasa muchas noches con ella, pero acaba matándola. Es detenido y al final confiesa.

> Y la madre de la prostituta, una tal Teodora, una pobre anciana, solicitó que Diodemo fuese obligado a entregarle una pequeña cantidad de dinero para sobrevivir como indemnización (presumiblemente por la muerte de su hija). Pues dijo: «Por esa razón entregué a mi hija al encargado del burdel, para poder sobrevivir. Dado que me han privado de

mi medio de vida al morir mi hija, pido por tanto que se cubran las humildes necesidades de una mujer». El prefecto dijo [a Diodemo]: «Has asesinado a una mujer cuya fortuna es criticada como vergonzosa por los hombres, que llevaba una vida inmoral pero que al final ejercía su oficio… Sí, me he apiadado de la desdichada, porque cuando vivía estaba disponible para cualquiera que la desease, como un cadáver. Pues la pobreza oprimía de tal modo a su madre, que ésta vendió a su hija por un precio ridículo y adquirió fama de prostituta». (*BGU* 41024, col. VI/Rowlandson, n.º 208)

Diodemo fue declarado culpable y ejecutado, y una décima parte de sus propiedades fueron entregadas a la madre, «la cual, debido a la pobreza que la atenazaba, apartó a su hija del camino de la virtud, a resultas de lo cual la ha perdido…» (cabe destacar la compasión que siente el magistrado por la madre y, póstumamente, por la hija obligada a prostituirse, hasta el punto de estar dispuesto a castigar a un miembro de la elite). También en la literatura las madres arrastran a sus hijas a la prostitución para que traigan dinero a casa; en los *Diálogos de las cortesanas* de Lucio aparecen unas cuantas.

Otras se fugaban y acababan dedicándose a la profesión. Otras más habían sido criadas en la esclavitud, y muchas de ellas precisamente con ese fin. Un tema recurrente en los romances es el de una chica secuestrada por bandidos o piratas que es vendida como esclava. En *El asno de oro*, Carites, una chica perteneciente a una familia de la elite provincial, se enfrenta a esto. Los bandidos han votado matarla por haber intentado escapar, cuando uno de ellos (en realidad se trata del amante de Carites disfrazado) propone otra solución:

Si matáis cruelmente a la chica, no habréis hecho más que dar rienda suelta a vuestra ira sin obtener nada a cambio. Lo que se me ocurre es esto: llevémosla a una ciudad cercana y vendámosla. Por una chica dulce y joven como ella seguro que nos pagarán un buen precio, especialmente porque

> yo mismo conozco allí a proxenetas desde hace mucho tiempo; sin duda alguno de ellos nos hará una buena oferta por una muchacha de alcurnia como ésta. Allí tendrá que exhibirse en un burdel y no podrá escapar como acaba de intentar. Verla sirviendo a los hombres en un prostíbulo será una dulce venganza. (*El asno de oro* 7.9)

Otro tema habitual en la literatura es el de niñas abandonadas que son criadas para ser prostituidas; esto viene corroborado también por pruebas de la Antigüedad. Las prostitutas estaban, literalmente, en todas partes. Se calcula que en Pompeya una de cada cien personas (incluyendo hombres, mujeres y niños) se dedicaba a la prostitución (basándose en una estimación de cien prostitutas en una población de 10 000 personas). El porcentaje sería mucho mayor entre las mujeres que se hallaban en la flor de la vida, entre, digamos, dieciséis y veintinueve años de edad. El material comparativo premoderno apunta que alrededor de un 10-20% de las mujeres «aptas» trabajaban como prostitutas al menos de forma intermitente. Si tenían una media de diez clientes al día, cifra no demasiado alta si recurrimos a datos comparativos, ello significaría mil servicios diarios sólo en Pompeya. A primera vista, estas cifras podrían parecer muy elevadas, pero la combinación de una fuerte demanda, un riesgo sanitario relativamente bajo (véase más adelante) y la falta de alternativas de las mujeres para ganar dinero, empujaba a muchas de ellas a la prostitución. Mientras que la elite habría considerado automáticamente a una prostituta inadecuada para el matrimonio, y sin duda desaprobaría abiertamente que los maridos tolerasen que sus mujeres se dedicasen a la prostitución o las coaccionasen para ello, no toda la gente corriente compartía necesariamente esta postura. Era muy posible que un marido abusase sexualmente de su mujer y la

prostituyese:

> Un hombre soñó que había llevado a su mujer ante un altar para ofrecerla en sacrificio, vender su carne en rodajas y obtener grandes beneficios. Soñó, además, que se alegraba de lo que había hecho y que intentaba ocultar sus ganancias ante los que tenía alrededor y le observaban. Este hombre condujo a su propia esposa a una vergonzosa vida de prostituta, ganándose la vida con el trabajo de ella. Aquello le reportaba grandes beneficios, pero le convenía mantenerlo en secreto. (*Sueños* 5.2)

Además, la presencia de esclavas y la rentabilidad que comportaba invertir en el negocio de la prostitución hacían que los amos suministrasen prostitutas al mercado constantemente; de manera que la industria del sexo tenía una fuente permanente de trabajadores no sólo en los amos de esclavas que utilizaban sus posesiones para obtener beneficio, sino también en los proxenetas dispuestos a emplear a mujeres libres en burdeles, posadas y baños.

> Proxeneta es aquella persona que tiene esclavas trabajando como prostitutas, así como aquél que aporta personas libres con el mismo fin. Está sujeto a castigo por proxenetismo tanto si dicha actividad constituye su principal negocio, como si la realiza como una actividad secundaria de otro negocio, como por ejemplo si se trata del propietario de una taberna o de unas caballerizas y tiene a dichas esclavas trabajando allí, aprovechándose de la situación para ganar dinero, o si se trata del encargado de unos baños, como sucede en algunas provincias, y tiene a esclavas encargadas de guardar la ropa de los bañistas y ofrece también sexo en su lugar de trabajo. (Ulpiano, *Sobre el edicto del pretor*, en *Digesto* 3.2.4.2-3)

Los burdeles eran los locales de prostitución mejor organizados. Entre lo que podemos saber por el único burdel identificado claramente como tal —el Lupanar de Pompeya— y lo que se desprende de las referencias literarias, nos podemos hacer una idea de cómo eran. Había una zona de recepción abierta a la calle, separada de ésta únicamente por una cortina; en el interior, las prostitutas se

movían vestidas con gasas o desnudas para poder ser inspeccionadas por los potenciales clientes, o podían estar sentadas en sillas o sillones; cada una disponía de una habitación amueblada con una cama, ya fuese de madera o de ladrillo. Las mujeres se anunciaban según su especialidad —y tal vez por lo que cobraban por sus servicios—, en la zona de recepción o bien en la parte superior de la entrada a la habitación. En las celdas individuales no había mucho espacio para deambular; al parecer estaban pensadas para ir al grano. Aparentemente, la privacidad no se cuidaba demasiado; hay pocas pruebas de que hubiese una cortina de tela como separación en la entrada de las habitaciones y ninguna de que hubiera puertas. En otras palabras, el burdel no parecía ser un lugar para hacer vida social o distraerse antes del sexo. Todo apunta a que estaba pobremente iluminado y sucio, pero ésas eran las condiciones en que se encontraban la mayoría de lugares donde se congregaba la gente corriente.

En el *Satiricón* aparece una estampa de uno de estos burdeles. Encolpio ha perdido a su amante Ascilto. Durante su búsqueda, le pregunta a una anciana que vende verduras en el mercado: «¿Sabes dónde vivo?». La avispada bruja le dice que sí, y le lleva… a un burdel.

> Vi a unos cuantos hombres y mujeres desnudos que se movían con cautela entre carteles de precios. Tarde, demasiado tarde, me di cuenta de que me habían llevado a una casa de putas… Eché a correr por el burdel y justo a la entrada me encontré con Ascilto… Le saludé con una carcajada y le pregunté qué estaba haciendo en aquel lugar tan desagradable. Se sacudió la ropa con las manos y dijo: «Si supieras lo que me ha pasado…». «¿Qué?», le pregunté. «Bueno —dijo al borde del desmayo—, estaba deambulando por la ciudad sin saber dónde estaba mi pensión, cuando se me acercó una persona respetable y se ofreció amablemente a llevarme. Me llevó por una serie de calles oscuras y me trajo aquí; entonces empezó a ofrecerme dinero y a abordarme. Una puta pidió un billete de cinco por un

cuchitril y el hombre ya me estaba manoseando. Si no hubiera tenido más fuerza que él habría ocurrido lo peor.» (*Satiricón* 7)

Así que aquí tenemos a dos personas diferentes que aprovechan la ocasión para llevar a unos desconocidos a un burdel, seguramente a cambio de una propina; en la casa había prostitutas fijas, pero también se alquilaban habitaciones «por horas» a clientes que, como el acosador de Ascilto, traían consigo su propia distracción. Es interesante señalar que, cuando se dio cuenta de que era un prostíbulo, Encolpio se cubrió la cabeza, que era lo que se hacía tradicionalmente cuando uno entraba en esos lugares. Algunas prostitutas no ejercían en un burdel, sino en casas particulares. En *La comedia de los asnos* de Plauto, una prostituta de lujo tiene su propia casa, en la que puede admitir a quien quiera. Cuelga un cartel en el que se lee «ocupada». Tiene pinturas eróticas para excitar al visitante. Dispone de lugares de entretenimiento donde puede celebrar fiestas si desea estar con más de un cliente. A pesar de que aquello no era la norma, es un dato útil de cara a recordar que se trataba de un trabajo de categoría. Aunque hay diversidad de opiniones al respecto, es posible que en la casa de los Vettii, en Pompeya, trabajase una prostituta. Hay un cuarto interior junto a la cocina decorado con motivos eróticos explícitos que recuerdan a los del conocido burdel de la ciudad, el Lupanar. A la entrada de la casa hay una inscripción en la que se lee: «Euticia, una muchacha griega de modales dulces, 2 ases» (*CIL* 44592).

Las tabernas y las casas de comidas eran lugares habituales donde se ejercía la prostitución; un cuarto o dos al fondo del local o en el piso de arriba estaban destinados a tal fin. La distinción, universalmente aceptada, era que un posadero podía ser una persona respetable, mientras que una

camarera no era más que una prostituta que servía comida y bebida. La literatura equipara habitualmente a las camareras y a las prostitutas, y los textos legales romanos coinciden:

> Decimos que no se trata sólo de la mujer que se ofrece abiertamente en un burdel para ganarse la vida (con su cuerpo), sino también la que (como suele suceder) no se comporta recatadamente en una posada, taberna u otro lugar por el estilo. Y entendemos además que «abiertamente» significa que dicha mujer aborda a hombres al azar, sin hacer ninguna distinción, de manera que se gana la vida como prostituta, a diferencia de una mujer que comete adulterio o fornicación o incluso de una mujer que tiene relaciones sexuales con uno o dos hombres por dinero, pero aparentemente no se dedica abiertamente a ganar dinero con su cuerpo. Octaveno, sin embargo, afirma más correctamente que incluso la mujer que se ofrece abiertamente sin cobrar debe ser considerada una prostituta… Además, denominamos «madamas» a las mujeres que ofrecen a otras mujeres, incluso si realizan esta actividad bajo otro nombre. Si una mujer que regenta una taberna se dedica a alquilar mujeres (muchas disponen de prostitutas bajo la apariencia de taberneras), también puede ser calificada adecuadamente como «madama». (Ulpiano, *Sobre el edicto del pretor*, en *Digesto* 23.2.43. pr. 1-3 y 7-9)

**FIG. 28. Una prostituta atiende a un individuo. Una mujer en una pose típica de Venus destinada a realzar sus encantos entretiene a un cliente mientras una sirvienta observa la escena, lista para ayudar si se la necesita.**

Y, como en todas las épocas, las chicas de los bares atraían a los hombres:

> Successus el tejedor ama a la camarera llamada Heredis, la cual no le hace ningún caso. Sin embargo, un rival escribe en la pared que ella debería apiadarse de él. ¡Vamos! Eres rencoroso sólo porque rompió contigo. No pienses que puedes superar a un hombre más apuesto; un tipo feo no puede vencer a uno atractivo. (*CIL* 48259)

No obstante, otra inscripción pompeyana indica que no se distinguía entre posadera y prostituta: «Me follé a la posadera», pone en la pared (*CIL* 48442, *Futui coponam*). Se supone, sin embargo, que había establecimientos que no eran de dudosa reputación. El propietario de un bar, llamado Hyanchis, por ejemplo, regenta una cervecería con ayuda de su hija, la cual sería bonito pensar que mantenía intacto su honor (Rowlandson, n.º 209).

Hay una maravillosa descripción del sexo de pago en la historia cristiana de «Santa María la prostituta». A pesar de haber sido criada con esmero, María fue seducida por un monje traicionero. Avergonzada, huyó de su ciudad natal y se convirtió en prostituta en un bar. Su tío, un hombre santo llamado Abraham, la buscó durante dos años y finalmente la encontró. Se disfrazó y fue a la ciudad.

> Una vez allí, entró en la taberna, se sentó en un extremo y se puso a mirar a su alrededor con ojos expectantes esperando verla. Pasaron las horas y, como no la encontraba, se dirigió al posadero en tono jocoso. «Amigo, me han contado —dijo— que tienes aquí a una chica muy buena; si te parece bien, me gustaría mucho echarle una ojeada.» El posadero […] le respondió que, efectivamente, lo que le habían contado era cierto, era una muchacha extremadamente hermosa. Y realmente María tenía un cuerpo precioso, casi demasiado precioso para ser real. Abraham preguntó cuál era su nombre, y el posadero le dijo que se llamaba María. Entonces Abraham dijo alegremente: «Venga, hazla venir, enséñamela y déjame cenar hoy con ella, pues he oído que todo el mundo la elogia». Así que la llamaron. Cuando la chica entró y el bondadoso anciano la vio vestida como una ramera, prácticamente todo su cuerpo se desplomó de pena. Sin

embargo, ocultó el pesar de su alma […] y se sentaron y bebieron vino. El viejo empezó a bromear con ella. La chica se levantó y le rodeó el cuello con sus brazos, seduciéndolo con besos. […] El viejo, en tono simpático, le dijo: «Vale, vale, he venido aquí a correrme una juerga […]». Sacó una moneda de oro que había traído consigo y se la dio al posadero. «Ahora, amigo —dijo—, prepáranos una buena cena para que pueda correrme una juerga con la chica, pues he venido de muy lejos para estar con ella.» Después del banquete, la chica empezó a insistir en que fueran a su habitación para tener relaciones sexuales. «Vamos», dijo Abraham. Al entrar en el cuarto, vio una majestuosa cama preparada y enseguida se sentó en ella como si tal cosa […] Entonces la chica le dijo: «Vamos, señor, déjeme que le quite los zapatos». «Cierra la puerta con cuidado —dijo él— y quítamelos» […] «Acércate, María», dijo el anciano, y cuando la chica se sentó a su lado en la cama la tomó fuertemente de la mano como si fuera a besarla; entonces, quitándose el sombrero, rompió a llorar. «María, hija mía —dijo—. ¿No me reconoces?» […] Con la cabeza a sus pies, la chica se pasó llorando toda la noche… Al romper el alba, Abraham le dijo: «Levántate, hija, y vámonos a casa». Ella le respondió: «Tengo un poco de oro y algunas ropas, ¿qué quieres que haga con ellas?». Abraham le contestó: «Déjalo todo aquí […]». (Efrén, Diácono de Edesa/Waddell)

Por supuesto, María es liberada de su pecaminosa vida, pero su historia nos muestra a la perfección que la taberna era un lugar en el que se podían tener encuentros sexuales. Los baños públicos eran también uno de los lugares predilectos de las prostitutas, como se desprende claramente de la siguiente observación del historiador Amiano Marcelino:

Si [los bañistas] de repente se enteran de que hay una prostituta nueva, o una puta corriente, o una vieja ramera que vende barato su cuerpo, se abalanzan tras ella a toda prisa, dándose codazos, manoseando a la recién llegada y alabándola con halagos escandalosamente exagerados, como si fueran egipcios adulando a su Cleopatra… (*Historias* 28.4.9)

La desnudez —mucho más si, como podía suceder, hombres y mujeres se bañaban juntos—, igual que la bebida en la taberna, podía incitar a los clientes a acercarse a parejas sexualmente dispuestas; también había comida y otros servicios, como masajes. Del mismo modo que una masajista

podía pasar con facilidad a ofrecer servicios sexuales, el personal de los baños alternaba tareas rutinarias, como el cuidado de la ropa de los bañistas, con encuentros sexuales si el cliente lo deseaba. De hecho, en las termas suburbanas de Pompeya, que constituyen la muestra arqueológica más concluyente, hay dibujos explícitos que reproducen personas en posturas sexuales cada vez más atrevidas (o humorísticas) encima de la estantería en la que se depositaban las ropas antes del baño. También había cuartos para prostitutas en el piso superior, e incluso una entrada separada por si los clientes sólo buscaban sexo, sin importarles el baño. Una inscripción en la pared exterior afirma:

> Quien se siente aquí, sobre todo que lea esto: si quieres follar, busca a Attis; la puedes tener por un denario. (*CIL* 41751)

Todos estos lugares —burdeles, casas, tabernas, baños— congregaban a gente corriente y, de vez en cuando, a algún miembro de la elite que visitaba los barrios bajos. A menudo, una lámpara encendida en una hornacina indicaba que dentro se ejercía la prostitución, si bien había lámparas también en las fachadas de otros negocios. Los establecimientos estaban desperdigados por toda la ciudad, igual que las viviendas y la población en general. Además de trabajar en sitios concretos, las prostitutas también hacían la calle. El emperador Domiciano proclamó que las prostitutas no podían utilizar literas, se supone que tanto para evitar la movilidad del servicio a los clientes como para impedir que los miembros de la elite se convirtiesen en objetivo de las prostitutas y negar la protección de las cortinas ante los comentarios lascivos de sus conciudadanos. Pero, incluso sin literas, había muchas oportunidades. Tito Quincio Ata, escritor romano del siglo I a. C., del que se conserva únicamente un fragmento literario, describió a prostitutas

descaradas en su *Aquae Calidae*: «se prostituían por las calles como lobos en busca de su presa». Podían merodear por cualquier barrio, pero el puesto elegido tenía que ver con el tráfico previsto, y en ocasiones ponía un sobrenombre a las prostitutas. Festo (7L) afirma:

> *Alicaria* es como se conoce a las prostitutas en Campania, porque acostumbraban a ganarse la vida merodeando alrededor de los molinos de grano (*alica*), igual que a las que se apostaban frente a los establos se las llamaba «estableras» (*prostibula*).

Podía ser que trabajaran en zonas públicas en las que había lugares más o menos ocultos en los que tener relaciones sexuales discretamente. En los mercados y zonas con edificios públicos había muchos clientes potenciales; si era necesario, las tumbas situadas a las afueras de la ciudad podían utilizarse y, de hecho, se utilizaban. Las arcadas (*fornices*) de grandes edificios públicos como teatros y anfiteatros —de aquí procede la palabra «fornicación»— eran también un lugar de encuentro habitual. Como sucedía en los baños, la intensa actividad de los espectáculos —en el caso del teatro las actuaciones a veces obscenas, y en el del circo la excitante y sangrienta lujuria de los torneos de gladiadores— provocaba una excitación sexual de la que se aprovechaban las prostitutas locales. Algo más privados que las arcadas, pero en la misma línea, eran los cuchitriles con una cama de ladrillo que daban a la calle y que eran utilizados por una prostituta fija o alquilados por poco dinero para llevar a un cliente.

El teatro estaba relacionado directa e indirectamente con la prostitución. Los alrededores del teatro estaban abarrotados de gente antes y después de la representación, cosa que ofrecía muchas oportunidades a las prostitutas. Pero, además, algunas producciones teatrales eran tan

provocativas como los murales de los burdeles. Se trataba de las pantomimas, uno de los espectáculos preferidos del público. Las representaban actores de segunda fila y, a diferencia de otras obras de teatro, estaba permitida la presencia de mujeres. Incluso en el caso de que dichos actores no estuvieran directamente relacionados con la prostitución, los actos de sus personajes fomentaban las fantasías sexuales, cosa que no sucedía con las tragedias griegas o con los dramas históricos romanos, pero sí con estas populares obras escénicas. Los mimos empleaban una mezcla de gestos y acrobacias —algo parecido a un ballet subido de tono— combinados con diálogos y canciones que explicaban historias groseras de la vida cotidiana o la mitología. Las paredes de la taberna de la calle de Mercurio, en Pompeya, estaban decoradas con escenas de pantomimas de alto contenido erótico, de lo que se desprende la afición de los bebedores por este tipo de representaciones. No resulta sorprendente que los mimos no sólo fomentasen la demanda de prostitutas, sino que ejerciesen a su vez la prostitución. La Floralia era un festival lascivo que se celebraba en Roma en primavera y que, como no podía ser de otra forma, recibía su nombre de una prostituta de antaño. La pieza central de la celebración consistía en un desfile de prostitutas y la representación de una pantomima. Tertuliano la describe con desagrado:

> Las prostitutas, sacrificadas en el altar de la lujuria pública, son sacadas a escena, bastante incómodas por la presencia de otras mujeres —las únicas personas de la comunidad de las que se ocultan—; desfilan ante los rostros de gente de todas las clases y de todas las edades; se revelan sus domicilios, sus precios y sus especialidades, incluso ante aquéllos que no necesitan dicha información, y, lo que es peor, se revela a gritos lo que debería permanecer oculto en las sombras y en sus oscuras cuevas; pero guardaré silencio sobre ello. ¡Que el Senado se ruborice! ¡Que todo el

mundo se avergüence! Esas mujeres, asesinas de su propia decencia, pasan vergüenza una vez al año, temerosas de que sus actos se expongan ante todo el mundo. (*Sobre los espectáculos* 17.3-4)

En el escenario, las aventuras interpretadas por prostitutas reproducían las vidas de gente corriente —sastres, pescadores, tejedores— en situaciones comprometidas, pues el adulterio era uno de los temas preferidos. En estas representaciones teatrales, como era habitual en el caso de las pantomimas, había diálogos obscenos, canciones, bailes, gesticulaciones y los movimientos insinuantes propios de una comedia subida de tono. En el último acto, a menudo los actores aparecían sobre el escenario completamente desnudos, respondiendo a las exigencias del público que gritaba «quitáoslo todo». Un autor cristiano describe horrorizado la situación:

> Las fiestas se celebran echando por tierra cualquier recato moral, como corresponde a una celebración en memoria de una puta. Pues, además del lenguaje indecente y descontrolado, y de soltar todas las obscenidades imaginables, las rameras son despojadas de su ropa ante las rítmicas exigencias de la gente, interpretan su papel y se quedan en escena ante el complacido público hasta que incluso los más desvergonzados ojos quedan saciados de sus gestos indecentes. (Lactancio, *Instituciones divinas* 1.20.10)

La presencia de mimos y putas en la Floralia refleja su popularidad entre la gente corriente, así como su similitud como parte integrante de la industria del sexo: los mimos, como las prostitutas, actuaban en las esquinas de las calles, en lugares concretos, como burdeles, y en fiestas privadas. Sus movimientos claramente provocativos y sus temas marcadamente sexuales debían de ser en muchos casos muy parecidos a los de un espectáculo de *striptease* y, como sucede en estos espectáculos, la línea que los separaba de la prostitución era muy fina. Los templos, igual que los teatros, eran uno de los sitios más frecuentados por las prostitutas.

En el *Curculio* de Plauto se narra la visita a un prostíbulo que está junto al Templo de Escolapio, y frente a la casa hay un altar dedicado a Venus. Plauto describe cómo las prostitutas se congregaban en el Templo de Venus:

> Ahora, la zona del altar está abarrotada. Seguro que no querrás andar por ahí, entre todas esas putas que se exhiben, juguetes de molineros, y el resto de rameras, miserables, mugrientas e indecentes esclavas, que apestan a prostíbulo y a su oficio, sentadas en sillas y bancos insinuándose, criaturas con las que ningún hombre libre pensó jamás tener contacto, y no digamos casarse, fulanas baratas de la peor especie. (*El joven cartaginés* 265-70)

En la vida real hay fascinantes detalles de esta actividad. En el sur de Roma, en el decimoctavo mojón de la Via Latina, en un antiguo santuario de Venus, cuatro mujeres abrieron un comedor:

> Flacceia Lais, liberta de Aulo, Orbia Lais, liberta de Orbia, Cominia Filocaris, liberta de Marco, y Venturia Thais, liberta de Quinto, instalaron un comedor en el santuario de Venus en un espacio alquilado. (*AE* 1980 2016)

Esas mujeres, todas ellas libertas, tienen nombres típicos de prostitutas. Thais y Lais son nombres de prostitutas de lujo griegas; serían nombres espléndidos para rameras romanas. De hecho, era habitual que las prostitutas eligieran un nombre adecuado. Una prostituta del siglo V que llegó a ser una santa cristiana es un buen ejemplo de esto:

> Mi padre y mi madre me pusieron al nacer el nombre de Pelagia, pero los ciudadanos de Antioquía me llaman Margarita («Perla») por la cantidad de perlas que me han regalado en pago por mis pecados. (Jacobo, *Vita* 7)

Así, cuando Pelagia se hizo prostituta, adoptó el nombre de Margarita («Perla»). Además, la relación entre prostitutas y tabernas/casas de comidas, unida a la utilización de los templos como lugares de lenocinio nos lleva irremediablemente a especular que en el restaurante al borde

del camino cerca del Templo de Venus se ofrecían también servicios sexuales. Fuese cual fuese el modo en que hubiesen sido liberadas —puede que ahorrando dinero y comprando su libertad—, disponían de suficiente capital para establecerse por su cuenta.

Mientras las prostitutas ejercían su profesión en esta variedad de sitios, se suponía que tenían que llevar un «atuendo oficial» —la toga—. Por lo menos eso es lo que han deducido los estudiosos a partir de los autores de la elite Horacio (*Sátiras* 1.2.63, 82) y Sulpicia ([Tibulo] *Elegías* 3.16.3-4), y de referencias más propias de una exigencia, enseguida descartadas, a que las mujeres condenadas por adulterio tuvieran que ir vestidas con toga. Aunque está claro que las prostitutas no iban a lucir la elegante insignia de la respetabilidad, la estola, otras referencias indican claramente que la toga no formaba prácticamente nunca parte de su atuendo habitual. De hecho, las fuentes antiguas en general no describen a ninguna prostituta en activo vestida de ese modo; ni Plauto, ni Apuleyo ni Petronio. Además, no existe ni una sola ilustración, erótica o de cualquier otro tipo, en esculturas, relieves, murales o inscripciones, en la que se pueda identificar a una prostituta con toga. Es difícil afirmar si estas presuntas reglas de vestuario estaban implantadas ampliamente o si se trataba más que nada de una confusión con la *pallia*, una capa que llevaban las mujeres, incluidas las prostitutas. Las descripciones detalladas de prostitutas que aparecen en textos literarios se ajustan más a lo que cabría esperar: mujeres emperifolladas con vestidos finos, coloridos y vaporosos, con carmín y maquillaje, o deambulando por un burdel con poca ropa o desnudas. Una carta de Egipto

contiene una típica advertencia moral en el sentido que insta a la mujer a ser lo contrario de una prostituta, rechazar «las prendas tejidas con hilos púrpura y de oro», vestir recatadamente para «resultar atractiva a su marido, pero no al vecino» y a no usar carmín ni albayalde como maquillaje facial (Rowlandson, n.º 260). En las pinturas eróticas, las mujeres se muestran, o bien desnudas (a veces con una banda tapándoles el pecho), o bien vestidas (en diversos grados de desnudez) con típicas vestimentas femeninas; desgraciadamente, es imposible distinguir cuáles son esposas y concubinas lascivas y cuáles son putas consumadas. Sin embargo, en la Taberna de Salvio hay una pintura en la que es razonable pensar que aparece una prostituta y su posible cliente. La mujer lleva puesto un vestido largo de llamativa tela amarilla-anaranjada y elegantes zapatillas. Está besando a un hombre y éste dice: «no quiero [tirarme] a Myrtalis»; probablemente la gracia está en que rechaza a Myrtalis en favor de la encantadora mujer con la que se encuentra. También se insinúa la diferencia en la forma de vestir, ya que en el siguiente cuadro aparece una camarera vestida igual que la prostituta, pero toda de blanco y con calzado normal. En resumidas cuentas, las prostitutas anunciaban su mercancía; vender sexo significaba vender algo atractivo. La ropa provocaba esa atracción, y los funcionarios romanos no mostraban gran interés en dictaminar cómo debían vestir, y mucho menos en exigir que llevasen toga.

Una de las principales razones por las cuales se recurría a una prostituta era que los servicios sexuales que ofrecía eran más excitantes, audaces y variados que los que podían esperarse de una esposa o incluso de una amante discreta. En la novela *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio aparece

un ejemplo de esta destreza. Clitofonte afirma que su experiencia «se limita a transacciones comerciales con mujeres de la calle» y la describe gráficamente:

> Cuando las sensaciones descritas por Afrodita están llegando a su punto álgido, la mujer enloquece de placer; besa con la boca totalmente abierta y se mueve agitadamente como una loca. Las lenguas se entrecruzan y acarician sin cesar, tocándose en apasionados besos dentro de otros besos […] Cuando la mujer llega a la culminación de los actos de Afrodita, jadea instintivamente con ardiente placer, su jadeo asciende rápidamente hasta los labios con la respiración del amor y allí encuentra un beso perdido. (*Leucipa y Clitofonte* 2.37)

En la misma línea podemos citar al cliente potencial de los servicios de una cortesana de *La comedia de los asnos* de Plauto (788): cuando la lámpara se apaga, insiste, ella «se anima».

Las muestras artísticas de Pompeya proporcionan ejemplos gráficos de lo que una prostituta tiene que ofrecer. Concretamente, se mostraban actos considerados por la cultura general como impúdicos. La felación y el *cunnilingus* —también hay lámparas decoradas con la posición del «69»— implicaban contacto oral y eran consideradas prácticas extremadamente sucias y degradantes a tenor de las numerosas menciones injuriosas presentes en la literatura de la elite y en los grafitos. Otra postura sexual que se muestra es la penetración por detrás. Sin embargo, justamente porque estos tentadores actos les estaban prohibidos a las «chicas buenas», probablemente eran accesibles a quienes estuvieran dispuestos a pagar. Sin embargo, hay que ser prudente en estas apreciaciones. Las escenas reproducidas en pinturas y en lámparas que muestran «actos antinaturales» (como diría Artemidoro), es decir, sexo oral, son, de hecho, muy poco habituales. Muchas de esas escenas eróticas pretendían como mínimo exhibir el cuerpo femenino y

clasificar los posibles actos sexuales que podían realizarse con prostitutas.

Los actos sexuales más aceptables con las mujeres en general, como el coito en la posición «de cabalgar», con la mujer encima, también eran populares en la relación con profesionales, a juzgar por las pinturas. Viese lo que viese un espectador romano, hombre o mujer, en estas ilustraciones, su erotismo es incuestionable. Entre todos los temas posibles, probablemente la elección de escenas eróticas en los vestuarios de unas termas que aparentemente disponían de habitaciones en el piso de arriba, no es casualidad. Puede ser que a un espectador o espectadora le provocaran risa las acrobacias de algunos de los personajes dibujados, pero es muy probable que su último pensamiento fuera erótico, como sin duda se pretendía, ante las posibilidades que ofrecía el piso superior. Como he insistido anteriormente, las prostitutas estaban disponibles para todo aquél que pudiera y quisiera pagar por ellas; no había reparos a la hora de utilizar sus servicios. Como afirma Artemidoro, «tener relaciones sexuales con una mujer que trabaja como puta en un burdel, supone solamente una deshonra de poca gravedad y muy poco gasto» (*Sueños* 1.78). Un personaje de Plauto declara que recurrir a los servicios de una puta no comporta ningún desdoro, ni mucho menos un perjuicio legal, a diferencia de los riesgos sociales y legales que conlleva el adulterio. Cuando un personaje se dispone a entrar en un burdel:

> Nadie dice «no», ni te impide que compres lo que está en venta, si tienes dinero. Nadie prohíbe a nadie que vaya por una calle pública. Haz el amor con quien quieras, mientras te asegures de no meterte en caminos particulares. Me refiero a que te mantengas alejado de las mujeres casadas, viudas, vírgenes, y hombres y chicos jóvenes de buena familia. (*El gorgojo* 32-7)

Las prostitutas cobraban precios muy diferentes por el mismo acto o por peticiones concretas. Un precio habitual era alrededor de un cuarto de denario, algo menos del salario bajo de un obrero por un día completo de trabajo. La prueba la tenemos en grafitos de Pompeya: «Optata, esclava, es tuya por 2 ases» (*CIL* 45105) y «soy tuya por 2 ases» (*CIL* 45372). Pocas eran las que cobraban menos que eso, y un insulto habitual hacía referencia a la moneda más pequeña, el *quadrans*, un cuarto de as, y consistía en llamar a alguien *quadrantaria* (puta barata). Sin embargo, algunas prostitutas consideraban que valían mucho más, como la anteriormente mencionada Attis, «tuya por un denario», o Drauca, inmortalizada en una inscripción en la pared del burdel de Pompeya: «En este lugar Harpocras se gastó un denario por un buen polvo con Drauca» (*CIL* 42193). Los precios son en «ases», la décima parte de un denario; lo interesante es que, incluso cuando los múltiplos de ases forman una cantidad para la cual existe una moneda concreta, como el sestercio (= 2½ ases) o el denario (= 10 ases), los precios se establecen casi siempre en ases. Esto se debe a que esa pequeña moneda era la que se utilizaba habitualmente en la calle; con dos ases podía comprarse el pan, un vaso de vino decente o un pedazo de queso. La gente corriente llevaba su dinero repartido en estas monedas, en su múltiplo (sestercios) y en su divisor (medio as o un cuarto de as). Por tanto, era natural que las prostitutas pusieran precio a sus servicios en esa moneda. Si alguien quería derrochar, aparentemente con 8 ases (es decir, aproximadamente el equivalente a un buen salario por un día de trabajo) podía comprar comida, una habitación y sexo en un prostíbulo. Naturalmente se exigía el pago por anticipado.

Alrededor de dos o tres ases al día eran suficientes para ir tirando durante la mayor parte de la época imperial. La paga por día de trabajo era de entre cinco y diez ases; sin embargo, el trabajo regular para alguien que no fuera un soldado, el cual disponía de entre dos y tres ases al día para gastar además del salario inmovilizado para las deducciones obligatorias (comida, alojamiento, material y ahorro), era algo muy poco habitual. Así pues, una prostituta que trabajase regularmente, incluso cobrando únicamente dos ases por servicio, podía ganar veinte o más ases al día, lo cual era mucho más de lo que ofrecía cualquier trabajo asalariado y el doble de lo que podía recibir un trabajador bien pagado.

No obstante, me gustaría hacer hincapié en el hecho de que la mayoría de las prostitutas libres trabajaban por intermediación de un proxeneta, el cual se quedaba con gran parte de los ingresos. Una prostituta esclava entregaba la mayor parte de sus ganancias, cuando no su totalidad, a su amo. Para hacernos una idea de cómo funcionaba esto, veamos cómo san Pablo provocó la ira de los amos de una chica esclava:

> Sucedió que mientras íbamos al lugar de oración, salió a nuestro encuentro una muchacha que tenía poderes de adivina y que, echando la suerte, obtenía mucho dinero para sus amos. Seguía a Pablo y a nosotros gritando: «Esos hombres son siervos del Dios Altísimo y os anuncian el camino de la salvación». La muchacha hizo eso durante muchos días. Cansado de ello, Pablo se volvió y dijo al espíritu: «En nombre de Jesucristo te ordeno que salgas de ella». Y en el mismo instante el espíritu salió. Al ver sus amos que perdían las esperanzas de seguir ganando, tomaron a Pablo y a Silas y los arrastraron hasta el tribunal ante los magistrados. (Hechos 16:16-19)

Del mismo modo, el amo de una chica esclava prostituta la consideraba una fuente de beneficios y la enviaba a un burdel o a hacer la calle para que trajese dinero al final de la

jornada. Un documento de Egipto señala: «Drimylo compró una chica esclava por 300 dracmas. Cada día salían a la calle y obtenían espléndidos beneficios» (Rowlandson, n.º 207). Un epigrama literario plasma en la ficción la inscripción funeraria de un proxeneta especializado en señoritas de compañía para banquetes:

> Aquí yace Silo, que llevaba a los agradables banquetes de jóvenes las chicas licenciosas que deseasen; cazador de chicas débiles que se ganaba un salario deshonroso traficando con carne humana. Pero caminante, no tires piedras a su tumba ni le pidas a otro que lo haga. Está muerto y enterrado. Perdónale, no porque le pareciese bien ganarse así la vida, sino porque, al proporcionarles mujeres corrientes, apartaba a los jóvenes del adulterio. (*The Greek Anthology, Epigrams*, 7403/Paton)

Los hombres se sentían legitimados para hacer comentarios y proposiciones lascivas a las prostitutas callejeras. Cuando una mujer casada, perteneciente a una familia próspera, salía a la calle, vestía de manera recatada y adecuada para dejar clara su condición. Una chica de una familia de ese tipo vestía siempre de forma que se apreciase su posición e iba acompañada de una esclava o de una mujer mayor encargada de contener las miradas y palabras indiscretas. Sin embargo, las chicas y jóvenes corrientes que salían a la calle por cualquier motivo no disponían de esa protección; al fin y al cabo, no salían para exhibirse ni para dar un paseo, sino para realizar alguna tarea concreta, y no podían permitirse el lujo de llevar vestidos primorosos o una guardia privada. El hecho de que las prostitutas corrientes estuviesen desprotegidas, las convertía en una presa fácil a ojos de los hombres, ya fuese para ser abordadas directamente o simplemente para ser objeto de comentarios. En definitiva, cualquier joven o mujer vestida de manera corriente, como también vestían las esclavas, era un blanco legítimo; y mucho más si la mujer vestía de manera

llamativa, como haría una prostituta. Ulpiano lo explica elocuentemente en el *Digesto*:

> Si alguien hace proposiciones deshonestas a una joven, especialmente si viste como una esclava, la cosa no es demasiado grave. Mucho menos si viste como una prostituta en lugar de ir vestida con el atuendo que corresponde a una señora respetable. (*Digesto* 47.10.15.15)

Sabemos, por tanto, que las autoridades ofrecían escasa protección frente a los insultos de los hombres o frente a una aproximación no deseada. Las prostitutas tenían que cuidar de sí mismas. Esto podía no ser fácil si eran atacadas por rufianes.

Cuando C. Plancio, amigo de Cicerón, era joven, se vio involucrado en la violación múltiple de una actriz de pantomimas:

> Dicen que tú y un grupo de jóvenes violasteis a una actriz en la ciudad de Atina, pero ese hecho es un derecho antiguo cuando se refiere a actores, especialmente en lugares remotos. (*En defensa de Plancio* 30)

Seguro que las prostitutas no salían mejor paradas en caso de ser atacadas por matones o por hombres o jóvenes disolutos. Como he señalado, la mayoría de las prostitutas dependían de un proxeneta. Las oportunidades para la explotación y los abusos físicos proliferaban, y una ramera disponía de pocos o ningún recurso; en muchos sentidos era como una esclava, incluso aunque hubiera nacido libre. Esta condición conllevaba a menudo una vida opresiva y deprimente de la que, en la práctica, no había escapatoria. Al maltrato físico había que añadir el maltrato social. Aunque sería exagerado decir que la deshonra era una especie de «letra escarlata» para las prostitutas, no cabe duda de que vender sexo llevaba aparejado un estigma vergonzoso. En un grafito de Pompeya se lee:

> La muchacha a la que escribo y acepta mi mensaje enseguida es mi chica por derecho, pero si responde con un precio no es MI chica, sino la

de todo el mundo. (*CIL* 41860)

Ya he señalado que las prostitutas eran *probrosae*, lo cual, según las leyes matrimoniales de Augusto, significa que no podían casarse con ciudadanos romanos libres. Además, eran objeto de *infamia*: no podían otorgar testamento o ser herederas de pleno derecho. No obstante, por un lado la prostitución no era una condición irreparable; una prostituta podía dejar su oficio, casarse y vivir feliz para siempre. Por otro, el estigma moral no era tan grande como para impedir que muchas mujeres continuasen en el oficio. Ante una serie de alternativas negativas no es de extrañar que la «deshonra» por sí sola no fuese impedimento para que las mujeres se dedicasen a la prostitución.

Sin duda, a las prostitutas les preocupaban más temas prácticos que la supuesta vergüenza. Por ejemplo, quedarse embarazada era un gran inconveniente. Como dice Mírtile en los *Diálogos de las cortesanas* de Luciano, «Todo lo bueno que he obtenido de tu amor es esta enorme barriga, y pronto daré a luz a un niño, lo cual es un terrible fastidio para una mujer de mi clase» (282). Por lo que se refiere a evitar embarazos, uno de los métodos preferidos eran los hechizos mágicos, como por ejemplo este conjuro: «Coge una alubia perforada y úsala como amuleto tras atarla en una piel de mula» (*PGM* 63.26-8). También se utilizaba el método de la abstinencia según el ciclo menstrual de la mujer. Los médicos *creían* comprender la ovulación femenina, pero, de hecho, estaban completamente equivocados, y los periodos considerados seguros eran en realidad los más fértiles. Los supositorios vaginales y los ungüentos eran más prácticos; se pensaba que «cerraban» el útero y, por tanto, impedían la concepción. El aceite era una de las sustancias preferidas, ya

fuese de oliva o de otro tipo, mezclado con ingredientes como la miel, el plomo o el incienso, pero carecía de eficacia. También se recomendaba el uso de pociones, como la mezcla de hojas de sauce, óxido de hierro y escoria, todo ello finamente molido y mezclado con agua, o beber raíces de helecho macho y hembra mezcladas con vino dulce. Existen pruebas arqueológicas y documentales del amplio uso por parte de las mujeres de esponjas y otros métodos de barrera para evitar la concepción, con vinagre común como espermicida (cosa que es cierta). Obviamente, a menudo se producía el resultado deseado —la prevención del embarazo — coincidiendo con alguno de los muchos métodos propuestos por la medicina popular y profesional, lo cual animaba a las prostitutas a seguir recurriendo a dichos métodos, pero, en realidad, la contracepción era un tema de ensayo y error.

Durante el embarazo existía la opción del aborto. Como procedimiento médico era muy poco habitual, y los escritores sobre temas médicos lo desaconsejaban por ser extremadamente peligroso. Sin embargo, había varias pociones que, según se aseguraba, provocaban el aborto. Se tomaban por vía oral o en forma de supositorios vaginales; en ambos casos, el desconocimiento de la fisiología hacía que se tratase de técnicas de dudosa eficacia, aunque es posible que algunos brebajes funcionasen. Cuando nacía un niño, era posible deshacerse de él recurriendo al abandono o al infanticidio.

En los tiempos modernos, la prostitución acarrea un peligro muy real para la salud de la prostituta y del cliente: las enfermedades de transmisión sexual. Las prostitutas del mundo grecorromano no tenían que preocuparse tanto en

este sentido. Por supuesto, la ETS más mortífera de todas, el sida, no existía en la Antigüedad, y no se conocía la sífilis. A pesar de que a lo largo de los años ha habido una encendida discusión entre los historiadores de la medicina que sostienen que la sífilis es una enfermedad del Nuevo Mundo que surgió en América fruto del intercambio colombino, los que afirman que existen pruebas de que se originó en el Viejo Mundo, e incluso quienes defienden ambos orígenes se manera concomitante, análisis óseos realizados en esqueletos antiguos han demostrado de manera concluyente que en la Antigüedad no existía sífilis en Occidente. Fuesen cuales fuesen los síntomas atribuidos a dicha enfermedad, pueden atribuirse a enfermedades similares. De manera que una prostituta no tenía que preocuparse por este azote concreto de los prostíbulos. Es posible que la gonorrea, la segunda enfermedad de transmisión sexual más temida, existiera en la época romana, pero, dado que no deja señales en los huesos, la osteología no puede ayudarnos, y las referencias de los autores médicos no son concluyentes. Sin embargo, de los textos de dichos autores se desprende claramente que sí existían dos enfermedades venéreas más leves (aunque también dolorosas y dañinas), concretamente el herpes genital (clamidia) y las verrugas genitales (condilomas); sin embargo, curiosamente, ningún escritor médico relaciona directamente éstas u otras infecciones con el contacto sexual. Por muy molestas que fuesen estas enfermedades, una prostituta podía ejercer su oficio sin temor a que su vida se viera amenazada por enfermedades de transmisión sexual. Al menos en este sentido, la vida en la Antigüedad era más segura que hoy en día.

Hemos de pensar que en el mundo grecorromano la prostitución estaba muy extendida entre la gente corriente; era una posibilidad para niños, mujeres y algunos hombres, y un recurso normal para que los hombres diesen rienda suelta a su instinto sexual. Mujeres, tanto libres como esclavas, ya fuese por elección, necesidad u obligación, se dedicaban a la profesión más antigua del mundo. Caminando por la calle de cualquier ciudad, podías ver a las rameras esperando en los alrededores del foro, haciéndote señas desde un portal o abordándote al salir del teatro. Constituían un aspecto popular de las vidas de la gente corriente. Sin embargo, ser prostituta era a menudo peligroso, y la explotación estaba muy extendida. Comportaba cierta deshonra, aunque no puede compararse con el vilipendio al que era sometida por la literatura de la elite. Si las circunstancias eran favorables, las prostitutas podían llevar una vida razonablemente buena, tal vez incluso un poco mejor que la gente corriente. En circunstancias desfavorables, la despiadada explotación podía llevar al maltrato y a una muerte temprana.

# 8

# Fama y muerte: los gladiadores

De todos los romanos corrientes, los gladiadores son probablemente los que ocupan un lugar más destacado en la imaginería moderna. Su representación en escenarios de la Antigüedad, así como sus personificaciones míticas, metafóricas y artísticas, son fascinantes y apasionantes. Sin embargo, como el resto de la gente corriente, los hombres (y algunas mujeres) que se hacían gladiadores vivían vidas reales. Esas vidas, centradas en el ruedo como escenario de uno de los espectáculos más populares del mundo grecorromano, no tenían nada de típicas. Sin embargo, se abrían paso manteniendo el equilibrio entre la gloria y la irrevocabilidad de la muerte.

El ruedo era una superficie arenosa. Podía estar en un edificio gigantesco, como el Coliseo de Roma, en alguno de los muchos anfiteatros modestos desperdigados por todo el Imperio, en un teatro reconvertido, o incluso en la plaza de una ciudad destinada temporalmente para la celebración de un acontecimiento local. Los gladiadores eran artistas entrenados que luchaban en parejas (salvo en raras excepciones) en el ruedo con espadas y otras armas para entretener al público. Pero antes de examinar a los gladiadores en detalle, es importante identificar cuidadosamente la demografía del ruedo. Concretamente, es importante diferenciar el ruedo como lugar de ejecución del

ruedo como lugar de lucha. Los ciudadanos grecorromanos creían firmemente en la necesidad y la eficacia de una muerte dolorosa y brutal para la gente corriente condenada por crímenes graves contra la sociedad como el asesinato. Así, la crucifixión, la hoguera o la condena a ser despedazado por fieras salvajes o por otros prisioneros estaban muy presentes en un universo que tenía asumida la pena capital. En esos casos, la combinación de un espectáculo con fines disuasorios y el restablecimiento del orden social tratando brutalmente a quienes hubieran subvertido gravemente el orden establecido, se ajustaba plenamente a su sentido de la justicia y el orden. Las ejecuciones en el ruedo normalmente tenían lugar durante la «pausa de mediodía», entre la caza de fieras de la mañana y los espectáculos de gladiadores de la tarde; se anunciaban como un acontecimiento más, como se desprende de este cartel de Pompeya:

> Veinte parejas de gladiadores y sus suplentes lucharán en Cumas el 5 y el 6 de octubre. También se celebrarán crucifixiones y cacería de fieras. (*CIL* 49983a)

Las personas involucradas eran un grupo totalmente diferente —criminales convictos— y no se trataba en absoluto de una «competición» o de «deporte», mientras que los otros dos acontecimientos sí que podían al menos intentar ser presentados como tales. Algunas veces los criminales eran ejecutados directamente, como cuando se les arrojaba atados a las fieras, y otras como falsos gladiadores o cazadores, enviados al ruedo a luchar entre ellos o con las fieras sin entrenamiento previo y sin armadura protectora. Además, en algunas ocasiones un delincuente podía ser condenado a una escuela de gladiadores, en cuyo caso, tras ser entrenado, actuaría por la tarde, con las mismas

probabilidades de sobrevivir que cualquier otro gladiador. Si sobrevivía luchando durante tres años, prestaba dos años más de servicio en la escuela y era liberado. Al tratar el tema de los gladiadores es importante quitarse de la cabeza a los criminales; sus circunstancias, perspectivas y suerte eran del todo diferentes.

De hecho, los gladiadores procedían de dos grupos: esclavos y voluntarios libres. Un esclavo, al ser propiedad de otro, no podía oponerse a ser gladiador. El amo del esclavo tenía dos motivaciones: imponer un castigo y obtener beneficio. Podía ser que el propietario quisiera deshacerse de un esclavo insolente y lo vendiera a un agente de gladiadores. También podía ser que quisiera aprovecharse de las especiales condiciones físicas y de la habilidad de un esclavo, y lo vendiese para que luchase en el ruedo. Por otra parte, los voluntarios se prestaban libremente a ser gladiadores. Un grafito de Pompeya nos ofrece un ejemplo:

> Severo, un hombre libre, ha luchado 13 veces. Albano «el zurdo», también libre, luchó 19 veces y derrotó a Severo. (*CIL* 48056)

Obligarse por contrato —el término latino era *auctoratus* — era una transacción legal a través de la cual el voluntario recibía una gratificación al firmar y la posibilidad de obtener un premio económico en caso de ganar y, a cambio, aceptaba ser entrenado y luchar. Concretamente, juraba renunciar a los derechos de protección que le otorgaba la ley y prometía dejarse «quemar, encadenar, golpear o matar». Esto, sin embargo, no equivalía a la esclavitud. El equivalente más cercano (aunque no exacto) era enrolarse en el ejército, en el cual el alistamiento era también por un tiempo limitado, se renunciaba a los derechos y se hacía un juramento en el que se incluía la promesa de morir por el

emperador. Petronio reproduce en su novela el juramento de los gladiadores. Con el fin de ganarse la simpatía de posibles patrones, el antihéroe Eumolpo urde un plan:

> «Hacedme a mí señor, si mi idea os parece bien», dijo Eumolpo. Ninguno de nosotros se atrevió a criticar la artimaña propuesta. Así que, para que se mantuviese el secreto entre nosotros, hicimos un juramento de obedecer a Eumolpo. Juramos «ser quemados, atados, golpeados y asesinados por la espada» y cualquier otra cosa que él ordenara. Como auténticos gladiadores nos entregamos en cuerpo y alma a nuestro nuevo señor. (*Satiricón* 117.5)

El contrato de gladiador voluntario era por un tiempo determinado y, aunque el contratante suscribía unas cláusulas muy severas, probablemente quedaba liberado si el contratista no cumplía con su obligación, especialmente por lo que respecta a la gratificación en el momento de la firma y el pago por actuación.

Se desconoce la proporción relativa de esclavos y voluntarios en los espectáculos de gladiadores. En las escasas e incompletas listas que han sobrevivido parece haber un predominio de esclavos, aunque en ellas figuran tanto esclavos como hombres libres. La mayoría de epitafios corresponden a libres o libertos, pero esas lápidas representan sin duda sólo una pequeña parte de todos los gladiadores que luchaban. Además, lo más probable es que los libres y libertos fueran quienes disponían de los recursos y contactos necesarios para erigir un monumento. En general, se consideraba que los gladiadores libres eran mejores luchadores que los esclavos, puesto que se dedicaban a su profesión voluntariamente. Sin embargo, ello no significa que fuesen más numerosos en el ruedo que los esclavos. En definitiva, es imposible determinar la proporción.

También había algunas mujeres gladiadoras. Un relieve de Halicarnaso (Turquía) muestra a dos de ellas, «Amazona» y «Aquilia», luchando la una con la otra; actualmente se encuentra en el Museo Británico. La inscripción afirma que lucharon hasta lograr un honroso empate, por lo que probablemente volvieron a enfrentarse. La literatura de la elite menciona varias veces la deshonra de mujeres nobles que tenían que luchar en el ruedo, y espectáculos organizados por los emperadores en los que tomaban parte mujeres (y enanos).

En una inscripción de Ostia se alardea de alinear a mujeres corrientes:

> Hostiliano, tesorero y sumo sacerdote de Ostia, Concejal Jefe de la ciudad, organizó los Juegos de la Juventud por medio de un decreto del concejo municipal. Fue el primero desde la fundación de la ciudad en organizar espectáculos de gladiadores en los que aparecían mujeres. Lo hizo junto a su mujer Sabina. (*CIL* 14 5381)

No obstante, este tipo de espectáculos eran siempre una excepción. Ninguna mujer gladiadora inmortaliza su condición en una inscripción funeraria. No se sabe nada de ellas ni de sus vidas.

En la creación, organización, dirección y suministro de gladiadores intervenían muchos personajes. Los *lanistae* eran los más tristemente célebres. Se dedicaban a adquirir, entrenar y alquilar gladiadores. Sin embargo, tanto individuos como grupos (sacerdotes, asociaciones) desempeñaban también su papel en la industria, igual que hacía, a gran escala, el gobierno imperial. En todo caso, los gladiadores tenían que ser alojados, alimentados, preparados, asistidos si estaban enfermos o heridos, y alquilados para la lucha. Representaban una inversión considerable y constante, y un negocio complejo.

Un esclavo seleccionado por su amo para ser entrenado como gladiador, evidentemente no tenía elección; pero un voluntario sí la tenía. Mientras que la retórica de la elite estigmatizaba a los hombres libres que elegían la profesión de gladiador, afirmando que se trataba de hombres degenerados, arruinados y desesperados a los que no les quedaba otra salida, la insistencia de la retórica e incluso de los intentos oficiales y legales de disuadir y hasta impedir que se presentasen voluntarios refleja la fuerte atracción que generaba el ruedo en los hombres y esporádicamente en algunas mujeres.

Obviamente, a la elite le preocupaban únicamente los miembros de su clase. Si hombres y mujeres con un bagaje cultural superior encontraban el ruedo atractivo a pesar de que al saltar a la arena sufrían el oprobio de sus compañeros, ¿cuál no sería la atracción que sentirían las personas corrientes que aspiraban a alcanzar la gloria y el dinero, cuando dejar atrás su vida anterior implicaba únicamente una moderada pérdida de derechos y la posibilidad de conseguir reconocimiento? No puede negarse que el riesgo era grande. Si el proceso de entrenamiento iba bien y un hombre se libraba de enfermedades y accidentes que pusiesen en peligro su vida, tenía una posibilidad entre diez de morir en el primer combate, asumiendo que se enfrentase a otro neófito. Si sobrevivía, sus posibilidades en el segundo enfrentamiento probablemente no eran mayores. Sin embargo, si iba avanzando y participando en más combates sus posibilidades aumentaban al mismo ritmo que los premios y la gloria. Incluso si se trataba de un esclavo obligado a actuar como gladiador, la motivación en juego era la misma. La premisa básica era que un esclavo que servía

bien a su amo tenía al menos alguna posibilidad de obtener la libertad; esto valía tanto en el ruedo como en otros aspectos de la vida. Si ganaba, el gladiador recibía un premio, el cual (teniendo en cuenta los potenciales riesgos del *peculium*) aspiraba a ahorrar para comprar su libertad. Las condiciones de vida de un esclavo gladiador eran indudablemente mejores que trabajando en el campo y tal vez equiparables a las de los favorecidos esclavos de una casa, puesto que la inversión en un gladiador era considerable. En el caso de un gladiador voluntario no había más gasto inicial que la gratificación en el momento de la firma, mientras que si se trataba de un esclavo, el patrono tenía que recuperar no sólo el coste del entrenamiento y la manutención, sino también el de la adquisición. Tenía el mayor interés en que el esclavo gladiador no sólo se mantuviera vivo, sino sano e, idealmente, comprometido con su papel en el ruedo, pues, igual que sucedía con los gladiadores voluntarios, un esclavo comprometido tenía muchas más probabilidades de imponerse o, por lo menos, de luchar bien, y, de esta manera, mejorar la reputación del patrono, el cual podía aumentar el precio en futuros torneos. La promesa de libertad era la mejor motivación, y el hecho de que los gladiadores libertos continuasen luchando voluntariamente demuestra que, al menos para algunos, la profesión no era únicamente algo obligatorio, sino que el riesgo valía la pena.

**FIG. 29. Gladiadoras. Aunque se trataba de algo bastante infrecuente, las mujeres también luchaban. Aquí, Aquilia y Amazona luchan hasta lograr un honroso empate en un relieve de Halicarnaso, en Asia Menor.**

No resulta sorprendente que los jóvenes libres corrientes, presumiblemente sanos y fuertes, adoptasen voluntariamente la vida de gladiador. Era una carrera que ofrecía más oportunidades que cualquier otra. Al ser gladiador, una persona triunfaba en el juego del reconocimiento que destacaba la importancia del individuo. La estructura social jerárquica grecorromana hacía que fuera muy difícil ascender en el escalafón económico y social. Sin embargo, al ser gladiador, un joven poseía algo valorado por todos los estratos sociales: gran valor, destreza y habilidad física (especialmente en el uso de las armas) y perseverancia. Al demostrar su virilidad podía llegar a ser objeto de veneración social, pues una virilidad excepcional (lo que los romanos denominaban *virtus*) superaba incluso al dinero, la cuna y la educación a la hora de infundir respeto. Desde el punto de vista de los miembros de la elite, este hecho explica, al menos en parte, la ansiedad que les provocaban los gladiadores, ya que éstos obtenían una fama y un reconocimiento que podían hacerles sombra. Sin embargo, esto no era lo que preocupaba a un joven que se planteaba ejercer la carrera de gladiador. Lo que le importaba era que no sólo tenía asegurada la comida y el alojamiento, así como ingresos regulares, sino también la posibilidad de reconocimiento, de convertirse en una estrella:

> Los hombres entrenan y se esfuerzan para participar en el terrenal combate y piensan en el día glorioso de la victoria, con el pueblo contemplándolos y el propio emperador presente. (Cipriano, *Carta* 58.8)

Los epitafios de los gladiadores a menudo hacen hincapié en su obsesión por la gloria: «Soy famoso entre los hombres luchando con armas»; «No me faltó la fama entre los hombres» (Robert, n. os 69 y 260). Se enorgullecían de su fuerza, destreza, valor y de su victoria sobre todos los

rivales. Eran conscientes del atractivo de la gloria. A los luchadores reales y potenciales no se les escapaba que, como señala Tertuliano (*Sobre los espectáculos* 22), «los hombres entregan su mente y su alma a los gladiadores, y las mujeres ¡les entregan también sus cuerpos!».

La sensación de autosuficiencia, acentuada especialmente por la pompa y solemnidad que rodeaba a los fastos de los combates en el ruedo, alimentaba el deseo natural de alcanzar la fama. La víspera de un combate, los participantes desfilaban. Su entusiasmo y su aspecto eran suficientes para animar a otros a seguir su ejemplo, como en el caso del amigo de Luciano que aparece en su relato *Toxaris*:

> A la mañana siguiente, mientras deambulaba por el mercado, vio una especie de procesión de jóvenes briosos y apuestos. Se habían apuntado para luchar, y el combate se iba a celebrar al cabo de dos días. (*Toxaris* 59/Harmon)

El amigo decide intentar ganar dinero de ese modo y se apunta. Si bien ése no era un escenario muy probable —los gladiadores eran luchadores entrenados y no gente recogida de la calle—, sin duda era impactante ver a los hombres desfilando por el mercado antes de una exhibición de gladiadores. El día después del desfile, los combatientes se recostaban en divanes en lugar de sentarse en taburetes normales, y celebraban juntos una comida ceremonial, la *cena libera*, literalmente la «comida sin límite», lo que significaba que podían comer todo lo que quisieran, saltándose su habitual régimen de entrenamiento. De hecho, todo el día estaba libre de normas y reglamentos y culminaba con el banquete.

No todos los gladiadores se mostraban tan displicentes ante los peligros que les aguardaban al cabo de pocas horas

como para limitarse a disfrutar de los excesos del día de la liberación, sino que pensaban en su familia y en sus posesiones:

> Vaya, incluso entre los gladiadores observé que aquéllos que no son totalmente salvajes, sino griegos, cuando están a punto de saltar al ruedo, a pesar de tener ante sí muchas viandas costosas, encuentran más placer en el momento de recomendar a sus amigos que cuiden de sus mujeres y en liberar a sus esclavos que en llenarse la panza. (Plutarco, *Costumbres*, «Una vida placentera es imposible» 1099B/Delacy y Einarson)

Durante el último banquete, el público podía mirar y acercarse como parte de la pompa y con fines publicitarios. La última cena de la que al cabo de poco tiempo sería santa Perpetua, antes de ser ejecutada como una criminal (los criminales también tenían la *cena libera*), ilustra esta situación:

> El día antes de los juegos era costumbre celebrar un último banquete, al que llamaban «la comida sin límite». Sin embargo, Perpetua y Saturnino la transformaron en una última cena cristiana (*agape*), en lugar de una «última comida». Y con la misma tenacidad se mofaban de la gente que había a su alrededor, amenazándolas con el juicio de Dios, dando testimonio de lo afortunados que eran al sufrir y ridiculizando la curiosidad de los que se empujaban para verlos. Y Saturnino dijo: «¿No os basta con mañana? ¿Por qué estáis tan ansiosos por mirar a quien odiáis? ¿Somos hoy amigos y mañana enemigos? ¡Miradnos a la cara para que podáis reconocernos cuando llegue el día!». Todos se marcharon atónitos, y no fueron pocos los que creyeron. (*La pasión de las santas Perpetua y Felicidad* 17)

Así que el público podía participar indirectamente en los fastos lanzando comentarios a los gladiadores y, por lo general, implicándose personalmente en el acontecimiento que se avecinaba. Probablemente, si los autógrafos hubieran formado parte de su cultura, habrían tenido espadas en miniatura y cascos de arcilla firmados como recuerdo.

Así pues, la carrera de un gladiador generaba un apasionado entusiasmo y reconocimiento entre sus

conciudadanos por su destacada virilidad. Los propios gladiadores se deleitaban provocando ese efecto. Sus epitafios recogen sentimientos como «el público bramaba con grandes gritos cuando yo era el vencedor»; «era uno de los favoritos de la multitud que acudía al estadio» (Robert, n. os 55 y 124). Un gladiador pompeyano llegó a adoptar como «nombre de guerra» Celadus, que derivaba de la palabra griega empleada para definir «clamor». San Agustín hace un intenso relato de cómo el ruedo se apodera de un joven llamado Alipio:

> No queriendo dejar la carrera del mundo, planificada por sus padres, había ido delante de mí a Roma a estudiar derecho. Allí se dejó llevar por completo por una increíble afición por los espectáculos de gladiadores. Porque aunque estaba en contra e incluso detestaba aquel espectáculo, cierto día, tras un fatal encuentro casual con unos amigos y condiscípulos suyos que venían de comer, no obstante negarse enérgicamente y resistirse a ello, fue arrastrado por ellos con amigable violencia al anfiteatro y en unos días en que se celebraban crueles y funestos juegos. Decíales él: «Aunque arrastréis a aquel lugar mi cuerpo y le retengáis allí, ¿podréis acaso obligar a mi alma y a mis ojos a que mire tales espectáculos? Estaré allí como si no estuviera, y así triunfaré de ellos y de vosotros». Pero éstos, no haciendo caso de tales palabras, lo llevaron consigo, tal vez deseando averiguar si podría o no cumplir su dicho. Cuando llegaron y se colocaron en los sitios que pudieron, todo el anfiteatro hervía ya en crueles deleites. Mas Alipio, habiendo cerrado las puertas de los ojos, prohibió a su alma salir de sí a ver tanta maldad. ¡Y quiera a Dios que hubiera cerrado también los oídos! Porque en un lance de la lucha fue tan grande y vehemente la gritería de la turba, que, vencido de la curiosidad y creyéndose suficientemente fuerte para despreciar y vencer lo que viera, fuese lo que fuese, abrió los ojos y fue herido en el alma con una herida más grave que la que recibió en el cuerpo el gladiador a quien había deseado ver; y cayó más miserablemente que éste, cuya caída había causado aquella gritería, la cual, entrando por sus oídos, abrió sus ojos para que hubiese por donde herir y derribar a aquella alma más presuntuosa que fuerte, y así presumiese en adelante menos de sí, debiendo sólo confiar en ti. Porque tan pronto como vio aquella sangre, bebió con ella la crueldad y *no* apartó la vista de ella, sino que la fijó con detención, con lo que se enfurecía sin saberlo, y se deleitaba con el crimen de la lucha, y se

embriagaba con tan sangriento placer. Ya no era el mismo que había llegado al anfiteatro, sino uno de tantos de la turba, con los que se había mezclado, y verdadero compañero de los que le habían llevado allí. Contempló el espectáculo, voceó y se enardeció, y fue presa de la locura, que había de estimularle a volver no sólo con los que primeramente le habían llevado, sino incluso sin ellos y arrastrando a otros consigo. (*Confesiones* 6.8)

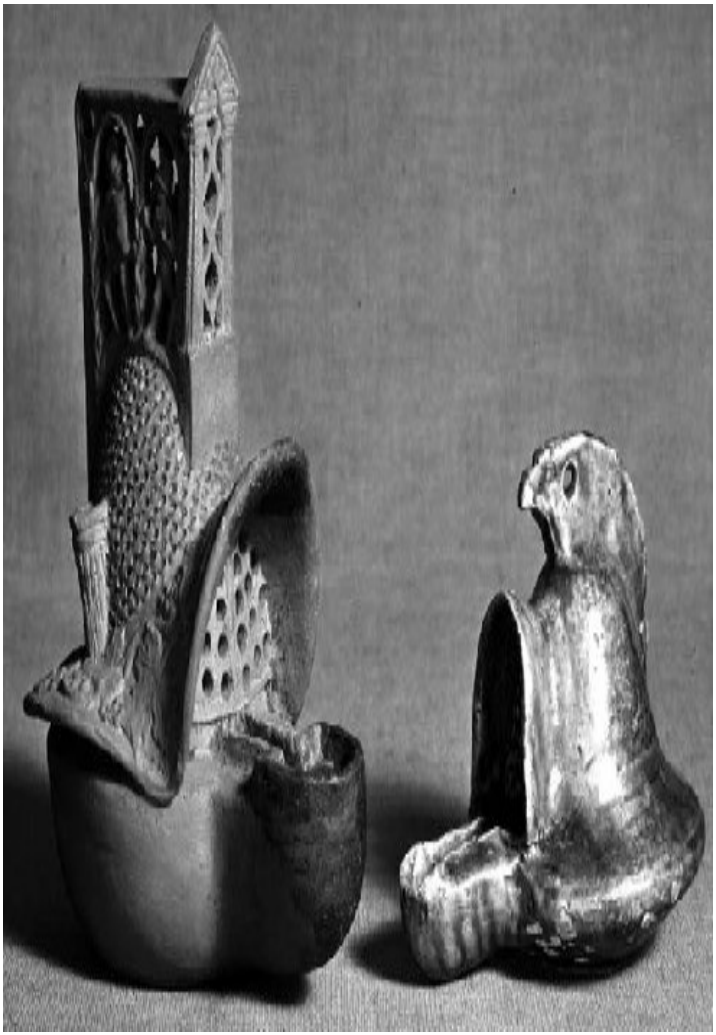


**FIG. 30. Souvenirs. Los recuerdos de gladiadores eran muy populares. Podían ir desde tazas de cristal hasta lámparas con grabados de escenas de batallas. En la imagen vemos dos lámparas más elaboradas que representan cascos de gladiadores.**

El entusiasmo del público podía desembocar fácilmente en disturbios. La literatura de la elite está salpicada de ejemplos en los que los asistentes profieren insultos contra el emperador escudados en el anonimato de la masa (cosa que en ocasiones resultaba ilusoria). De hecho, la reunión en lugares como el anfiteatro o el teatro representaba la mejor ocasión de que disponía la gente corriente para enfrentarse a sus dirigentes. Más allá de las ramificaciones locales, los combates de gladiadores podían ser la excusa para enfrentamientos, rivalidades y celos. El ejemplo más famoso es la rivalidad entre los habitantes de dos pequeñas ciudades italianas de la Campania, en Italia: los nucerianos y los pompeyanos. El historiador Tácito describe los disturbios originados por esta rivalidad durante el transcurso de una competición de gladiadores a la que asistían espectadores procedentes de ambas ciudades:

> Más o menos en el mismo momento se produjo un terrible tumulto a causa de algo intrascendente. Todo sucedió durante un combate de gladiadores organizado por Livineio Régulo, un gerifalte de Pompeya expulsado hacía poco del senado romano. Los habitantes de las vecinas Pompeya y Nuceria se insultaban unos a otros como suele suceder entre ciudades pequeñas. Las palabras se transformaron en piedras y, a continuación, se desenvainaron las espadas. Los pompeyanos se llevaron la mejor parte; al fin y al cabo eran el equipo local. Como consecuencia de aquello, muchos nucerianos heridos fueron llevados a Roma, y muchos lloraban la muerte de un padre o un hijo. El emperador remitió los hechos al Senado, y el Senado a los cónsules. Éstos, a su vez, pusieron el asunto de nuevo en manos del Senado. Este órgano decretó una moratoria de los espectáculos de gladiadores en Pompeya, y los clubes, que se habían constituido de manera ilegal, fueron disueltos. Livineio y los otros que habían provocado los disturbios fueron desterrados. (*Anales* 14.17)

Asombrosamente, en Pompeya se conserva un fresco que muestra precisamente estos disturbios. Algunos ciudadanos luchan en el ruedo, mientras en el exterior, nucerianos y pompeyanos se atacan unos a otros con garrotes y con los

puños. En otro lugar, un grafito aporta inmediatez al fresco: «Campanienses, con esta victoria habéis sido destruidos con los nucerianos» (*CIL* 41293). Otros grafitos expresan pensamientos parecidos, aunque probablemente no guardan relación con este hecho concreto: «¡Mala suerte para el pueblo de Nuceria!» (*CIL* 41329); «¡Buena suerte al pueblo de Puteoli, buena suerte al pueblo de Nuceria y abajo el pueblo de Pompeya!» (*CIL* 42183). Está claro que el tema levantaba pasiones, y no sólo en cuanto a quién iba a ganar un combate determinado.

Además de la admiración del público, los gladiadores solían tener acceso a un número ilimitado de parejas sexuales, pues la admiración, por no decir la lujuria, que despertaban entre las mujeres, prácticamente desnudos, musculosos, exudando *virtus* y claramente dispuestos, era bien conocida. El grafito de Pompeya refleja el tirón sexual que acompañaba a la victoria en el ruedo. El triunfante gladiador Celadus alardea de ello en un par de inscripciones: «Celadus, uno de los gladiadores tracios de Octavio, luchó y venció tres veces. ¡Las chicas se derretían por él!» (*CIL* 44342 = *ILS* 5142a), y «Celadus, el gladiador tracio. ¡Las chicas piensan que es magnífico!» (*CIL* 44345 = *ILS* 5142b).

Sin embargo, sería erróneo presumir que todos los gladiadores se convertían en favoritos del público. Por cada uno que se ganaba el corazón de la gente, muchos otros se movían trabajosamente en la profesión, intentando sobrevivir y sin ser especialmente admirados. En el *Satiricón*, Petronio recoge una crítica ficticia a esos gladiadores. Tras elogiar un combate futuro en el que participarán gladiadores libres que no se arrugan a la hora de luchar, Equión añade:

> Al fin y al cabo, ¿qué ha hecho Norbano [un pompeyano rico] por

nosotros? Organizó un espectáculo de gladiadores de tres al cuarto, con hombres decrépitos que se habrían caído al suelo sólo con soplarles. He visto *bestiarios* mejores que esos tipos. Acabó con unas caricaturas de luchadores montados; unos gallos castrados, uno era un engendro inútil, otro era patizambo, y en el tercer combate participó un hombre medio muerto que ya estaba hecho pedazos. Había, debo admitirlo, un tracio que tenía agallas, pero incluso él luchó ateniéndose estrictamente a las reglas. En fin, el patrón azotó a todos y cada uno después de los combates, ¡y la multitud chillaba pidiendo que los azotaran más! ¡No eran mucho mejores que esclavos fugitivos! (*Satiricón* 46)

No todos llegaban a ser estrellas. Fuera del ruedo, los gladiadores formaban parte de la cultura popular. Había lámparas y jarras de cristal decoradas con motivos de gladiadores; Trimalción tenía copas caras decoradas con escenas de un combate aparentemente épico entre dos gladiadores muy famosos, Hermerote y Petraites, y tenía pensado decorar su monumento funerario con más escenas de las victorias de Petraites (*Satiricón* 52, 71); y los niños se disfrazaban de gladiadores y jugaban a ser como ellos. Con tanto tirón popular y cultural, no es extraño que, una vez en la profesión, los gladiadores estuvieran deseando luchar:

Pero entre los gladiadores al servicio del emperador, hay algunos que se quejan de que no se los selecciona para luchar contra nadie ni se los escoge para intervenir en ningún combate, y ruegan a Dios y suplican a sus patronos que les permitan participar en un solo combate en el ruedo. (Epicteto, *Discursos* 1.29.37)

Era luchando como el gladiador se ganaba y mantenía su cautivadora fama. Pero, a pesar del sorteo, el gladiador sabía que se lo jugaba todo. Uno lo cuenta desde su tumba cretense: «El premio no era una palma, luchábamos por nuestra vida» (Robert, n.º 66). Y, en ocasiones, las cosas no salían bien. Una lápida lo dice todo:

Yo, que rebosaba confianza en el estadio, ahora soy un cadáver, caminante, un reciario de Tarso, miembro del segundo equipo, [de nombre] Melanippos. Ya no oigo el sonido de la trompeta de bronce

batido, ni provoco el estruendo de las flautas en un desigual combate. Dicen que Hércules completó doce trabajos, pero yo, tras completar el mismo [número], llegué a mi fin en el decimotercero. Thallos y Zoe erigieron a su costa este monumento en memoria de Melanippos. (Robert, n.º 298/Horsley)

Las escasas pruebas epigráficas indican que moría alrededor de un 20% de los participantes, si se trataba de duelos, uno de cada diez acababa con una muerte, si bien algunos expertos sitúan la tasa de mortalidad en el 5%, o uno de cada veinte combates. En cualquier caso, luchar en más de diez duelos era tentar mucho a la suerte. Con toda probabilidad, los gladiadores morían en su primer o segundo combate (George Ville hace una fascinante comparación con los combates aéreos de la Primera Guerra Mundial), mientras que los que sobrevivían ganaban muchos más. En casos excepcionales, cada combate acababa en muerte, pero ese resultado era antieconómico, y un patrocinador de los juegos que perdió gran parte de su valiosa propiedad, consideraba que valía la pena presumir de ello:

Aquí, en Minturnae [Italia], durante un periodo de cuatro días, Publio Baebio Justo, alcalde de la ciudad, organizó en honor de su cargo once duelos entre gladiadores de primera categoría procedentes de Campania; un hombre murió en cada uno de los combates. (*CIL* 10 6012 = *ILS* 5062)

No obstante, una vez que un gladiador estaba en racha, su carrera podía ser larga. Existen inscripciones que alardean de entre cincuenta y más de cien victorias. Un ejemplo de gladiador con una carrera larga puede encontrarse en el epitafio de Flamma [«Llama»], un *secutor*, es decir, un hombre fuertemente armado que normalmente luchaba contra un reciario con espada y red:

Flamma el *secutor* vivió 30 años y luchó 34 veces. Venció inapelablemente 21 veces, empató 9 y fue derrotado honrosamente en cuatro. Era de Siria. Delicatus [«Delicioso»] erigió este monumento en honor de su benemérito compañero de armas. (*ILS* 5113, Palermo)

Por tanto, Flamma luchó durante cerca de 13 años (entre los 17 y los 30), lo que supone una media de 2,5 veces al año. Esto supone mayor frecuencia que la mayoría. De los 15 gladiadores de los que se conservan datos, la mayor parte luchaban menos de dos veces al año; es posible que unos pocos luchasen más de tres veces, aunque, para algunos, los combates eran mucho más frecuentes, como demuestra un grafito relativo a unos juegos celebrados en verano:

> Floro venció en Nuceria el 28 de julio. El 15 de agosto triunfó en Herculaneum. (*CIL* 44299, Pompeya)

Las probabilidades de sobrevivir aumentaban a medida que el luchador iba avanzando, no sólo porque su destreza mejoraba con la experiencia, sino porque su amo/patrono querría proteger su inversión, ya que aumentaba el precio cobrado por combate. Probablemente organizaría combates contra oponentes más débiles o pactaría «honrosos empates» (*missio*) en lugar de una derrota mortal. Sin embargo, el testimonio de los gladiadores que conseguían la espada de madera (*rudis*), quedando así liberados del servicio, parece indicar un número de victorias relativamente alto: los tres ejemplos que nos ofrece la epigrafía hacen referencia a entre siete y dieciocho. De manera que aquellos hombres se ganaron la libertad bastante rápido. Disponiendo de tan pocos datos, únicamente puedo decir que algunos gladiadores de éxito tuvieron carreras largas y otros cortas; es imposible conocer la razón en cada caso concreto, o incluso desde un punto de vista general.

La vida de un gladiador era significativamente más corta que la de las personas corrientes con otras ocupaciones, de eso no cabe duda: mientras que, como media, una persona que alcanzaba los veinte años podía tener la esperanza de

vivir aproximadamente hasta los 45, de los quince gladiadores mencionados sólo dos sobrepasaron los 30 años, y si bien la mayoría aparentemente murieron en el ruedo, no fue así en todos los casos. Este cálculo está ratificado por el cementerio descubierto en Éfeso (Turquía) en 1997. Casi todos los 67 esqueletos correspondían a varones de menos de 30 años. A juzgar por las descripciones de las deformidades físicas de los luchadores realizadas por el médico/investigador Galeno en calidad de médico de los gladiadores, y de los traumatismos descubiertos en los restos humanos hallados en Éfeso, los que vivían sufrían graves lesiones, lo que probablemente explica por qué incluso los que sobrevivían no lo hacían durante mucho tiempo.

Al ejercer su oficio, el gladiador no optaba por una vida peor. El trato estaba claro: un riesgo inmediato para su vida a cambio de una vida a la que no podía acceder de ninguna otra forma. Sin embargo, incluso el riesgo tenía su lado positivo: gracias al entrenamiento y a su capacidad física innata —lo que hoy se conoce como condición atlética—, un hombre tenía un mayor grado de control sobre su destino que, pongamos, un jornalero, o incluso que un soldado. Dicho control podía ser ilusorio, pero a un hombre joven y fuerte, tal vez ya predispuesto a considerarse indestructible como es propio de la juventud, había de perdonársele que creyera en sí mismo, especialmente ante un mundo con tan pocas opciones para llegar a la estratosfera del reconocimiento público y lograr (al menos relativamente) unas buenas condiciones de vida.

A pesar de esta realidad, tanto las antiguas fuentes de la elite como los documentos modernos hacen hincapié, y hasta podría decirse que se centran absolutamente, en el

estigma —lo que los romanos denominaban *infamia*— que conllevaba convertirse en un gladiador *auctoratus*, es decir, voluntariamente; la misma deshonra afectaba, según se afirma, a los que luchaban voluntariamente contra fieras (*venator, bestiarius*). Esta fijación procede de la antigua obsesión de la elite por el estatus y la dignidad, y de una moderna disposición a aceptar esta obsesión como guía a la hora de interpretar las vidas de los gladiadores. Es cierto que dicha actitud también se daba entre parte de la gente corriente. Por ejemplo, el intérprete de sueños Artemidoro la entreteje en uno de sus análisis:

> Un hombre soñó que era llevado en volandas en una artesa llena de sangre humana y comía un poco de la sangre que se había congelado. Entonces, su madre se presentaba ante él y le decía: «Hijo mío, me deshonras». A continuación soñó que los hombres que lo transportaban lo dejaban en el suelo y se iba a casa. En realidad se enroló como gladiador y disputó muchos combates hasta el final. Pues darse un festín de sangre humana auguraba que se alimentaría impura y salvajemente de sangre humana, y las palabras pronosticaban una vida deshonrosa. El hecho de ser llevado en una artesa auguraba que estaría en constante e incesante peligro, pues todo lo que se pone en una artesa ha de ser consumido. Puede que su buena suerte en las peleas hubiera acabado, pero abandonó su profesión y regresó a casa. Después de mucho tiempo, y ante la enorme insistencia de algunos de sus amigos, dejó de ser gladiador. (*Sueños* 5.58)

La *infamia* era un concepto, en el mejor de los casos, incipiente, y definitivamente no se trataba de una fórmula legal; no obstante, se utilizaba como un comodín para definir muchas conductas que aparentemente infringían el contrato social básico. Por ejemplo, la condena por un tribunal penal o, en muchos casos, civil, conllevaban *infamia*. Actos censurables como la quiebra, los que causaban perjuicios personales en los demás (*iniuria*) y la baja deshonrosa del ejército producían el mismo resultado. Lo mismo sucedía con algunas ocupaciones, concretamente

las de proxeneta y prostituta y, lo que aquí nos interesa, la de «proxeneta de gladiadores» (*lanista*) o la de gladiador propiamente dicha.

A tenor de la literatura de la elite, uno podría pensar que la infamia de los gladiadores era algo terrible. Tertuliano, expresando el sentir cristiano y de la elite escribe:

> Los patrocinadores y organizadores [miembros de la elite] de los espectáculos hacen salir a los aurigas, actores, atletas y gladiadores; hombres que levantan pasiones y a los que los otros hombres les entregan su alma y las mujeres también su cuerpo. A causa de estos hombres, los organizadores se entregan a las mismas cosas que critican [en los salones] y a las habilidades que ensalzan; y luego las utilizan como pretexto para denigrar y menospreciar a los hombres que las exhiben. Es más, esos miembros de la elite los condenan abiertamente y los estigmatizan socialmente, limitando sus derechos civiles, vetándoles el acceso al Senado, a la plataforma de oradores, a las órdenes senatorial y ecuestre, así como al resto de cargos y ciertos honores. ¡Menuda ruindad! Adoran a quienes castigan, desprecian a quienes aprueban, ponen por las nubes el talento, pero critican duramente a quienes lo tienen. (*Sobre los espectáculos* 22)

Los gladiadores son condenados «al farallón de la infamia, despojados de cualquier vestigio de dignidad» (*Sobre los espectáculos* 23).

Sin embargo, tanto desde un punto de vista legal como práctico, cualquier estigma compartido ampliamente por la mentalidad de la elite, prácticamente carece de importancia en la vida de la gente corriente; en realidad, para el gladiador, las repercusiones prácticas de ser calificado de «infame» a causa de sus actos y de su ocupación son muy pocas. En primer lugar, no existe condena por «infamia». La «infamia» va aparejada a una acción penada legalmente o censurada socialmente, pero nadie es procesado por ello. No obstante, una vez se es objeto de «infamia» existen repercusiones legales. Por ejemplo, una persona no podía representar legalmente a otra, ni ser testigo de la acusación,

ni ser representado por nadie; tenía que defenderse por sí misma. Tampoco podía presentar cargos en juicio, si bien esto tampoco podían hacerlo los menores, las mujeres, los tutelados, los libertos (si su patrón estaba implicado) ni los magistrados en ejercicio. Por supuesto, como señala Tertuliano, un gladiador no podía ser senador, équite ni magistrado local, pero ¿acaso deseaba serlo? ¿Le importaba? ¿Pensaba siquiera en ello? A la gente corriente no le importaba en absoluto; a fin de cuentas, la estructura social establecía que en la práctica no pudieran aspirar a ocupar dichos cargos, ¡y eso que ni siquiera eran infames! La «infamia» podía conllevar la exclusión de un gladiador de un cementerio, pero ello dependía de los sentimientos del propietario y de su opinión acerca de que se enterrase allí a personas mancilladas. Si un gladiador era tan descuidado o tan desafortunado que resultaba pillado *in flagrante*, el marido deshonrado podía tratarle como a un esclavo, es decir, podía matarle allí mismo; pero probablemente esto se debía a que el juramento equiparaba su situación a la esclavitud. Por último, un gladiador no podía ser soldado («los hombres infames no sirven en el ejército»), pero la gente escogía entre alistarse en el ejército y hacerse gladiador, así que el problema de incorporarse al ejército después de ser gladiador no era habitual; los pocos ejemplos de que disponemos son ejercicios retóricos de la elite, y únicamente para llamar la atención. En resumen, las ramificaciones prácticas que conllevaba ser declarado «infame» por el hecho de ser gladiador no afectaba a ningún aspecto importante de las vidas de la mayoría de ellos y, sin duda, no hacía disminuir el placer del público ni su entusiasta admiración por las estrellas del ruedo.

Estas discrepancias entre la supuesta infamia y la poca influencia que tenía en la gente corriente se aprecian muy claramente en los epitafios de los gladiadores. Son muy numerosos y aportan mucha información. Sin embargo, lo más asombroso es que los epitafios de los gladiadores son prácticamente los únicos correspondientes a ciudadanos supuestamente infames —encargados de pompas fúnebres, tratantes de esclavos, prostitutas, proxenetas y agentes de gladiadores— cuyo contenido y sentimiento no se distinguen de los de otras personas corrientes; tan sólo en los de los actores, otros artistas queridos por la gente y tildados de «infames» por la elite, se daba esta misma circunstancia. En otras palabras, los gladiadores no se esforzaban por ocultar su profesión, sino que más bien la situaban en primer plano. Esto se debe a que se sentían orgullosos de ella, y la admiración que causaba era mayor que cualquier supuesta mácula que teóricamente pudiera conllevar.

Que el estigma era fundamentalmente una invención de la elite se desprende de un revelador anuncio legal. El jurista Ulpiano dice que los luchadores del ruedo que no cobran no son objeto de *infamia*: «[…] aquéllos que luchan en el ruedo para demostrar su valor viril (*virtus*), y lo hacen sin cobrar, los hombres de la Antigüedad consideraban que no eran objeto de *infamia*» (*Digesto* 3.1.1.6). De manera que la preocupación fundamental no era la corrupción de la sangre, sino la corrupción de la dependencia: obligarse a hacer algo por dinero. Es prácticamente innecesario señalar que la gente corriente trabajaba siempre por dinero; sus vidas dependían de ello. No hay ninguna razón para pensar que tendrían que compartir la estrechez de miras de la elite en cuanto a estigmatizar a los gladiadores por ese motivo.

Para el gladiador esclavo que era liberado por un ciudadano romano durante su servicio, había un castigo más severo y con más implicaciones prácticas que la supuesta «infamia»: se le denegaba la ciudadanía romana que debería ir aparejada a su liberación. En este caso, la elite podía imponer el cumplimiento de su sentencia estigmatizadora, ya que liberar a un esclavo podía ser un procedimiento legal. Sin embargo, el esclavo, a diferencia del *auctoratus*, no se dedicaba a ejercer su oficio voluntariamente. Para el voluntario, cualquier sanción social de la que pudiera ser objeto por parte de personas que, o bien se dejaban llevar por la mentalidad de la elite, o bien les repugnaba realmente el derramamiento de sangre, era sin duda muy leve en comparación con la notoriedad, e incluso la fama, que adquiría automáticamente como consecuencia de la profesión escogida.

Durante su ejercicio, el gladiador estaba asociado a una *familia*, a menos que se tratase de un autónomo. La *familia* (literalmente «hogar») consistía en una organización en la que vivía y se entrenaba, la cual, en ocasiones, como sucedía en Pompeya, se alojaba en un edificio construido especialmente a tal efecto, y en otras consistía en que los gladiadores de una ciudad entrenaban y comían juntos. A pesar de que no es posible afirmar que el cementerio de gladiadores descubierto en Éfeso en 1997 fuese propiedad de una sola *familia*, el hecho de que 67 gladiadores y probablemente un luchador veterano que ejercía de entrenador —puede que incluso de patrono— fuesen enterrados juntos, sugiere que aquél podría ser el caso.

La *familia*, como sucedía en muchos otros aspectos de la vida de los gladiadores, se asemejaba a una organización

militar. Había «rangos». Un novato que acababa de prestar juramento era un *novicius*. A medida que se iba entrenando adoptaba el sobrenombre de principiante, igual que sucedía en el ejército con los soldados rasos. Este «rango» se mantenía hasta después del primer combate, en el cual normalmente se enfrentaba con otro principiante. Sin embargo, esto no siempre era así. Una inscripción de Pompeya se refiere a un principiante que se enfrentó a un luchador experimentado, no una, sino dos veces, en los mismos juegos:

> Marco Atilio, principiante, venció. Hilario, de la *familia* Neroniana, que había luchado 14 veces y había logrado 12 victorias, fue el derrotado. Marco Atilio, tras luchar una vez y vencer, volvió a vencer. Esta vez Lucio Raecio Félix, que había luchado y vencido 12 veces, fue derrotado. (*CIL* 410236)

He aquí otro ejemplo de triunfo precoz:

> Espiculo, de la *familia* Neroniana, un principiante, mató a Aptoneto, un voluntario libre que había vencido anteriormente 14 veces. (*CIL* 41474, Pompeya)

Cuando, por así decirlo, el principiante se había ganado los galones, su carrera estaba asegurada. Un gladiador podía luchar mientras estuviera vivo y fuese rentable, ya fuese a través de un agente o bien, si era liberado, por su cuenta. Sin embargo, al menos en algunas ocasiones, los gladiadores retirados pasaban a ser entrenadores e incluso patronos; el viejo gladiador enterrado junto a los jóvenes en Éfeso parece ser un ejemplo de esto.

Las condiciones de vida podían estar o no a la altura de las expectativas. En algunos barracones vivían apretujados; los hombres dormían en catres o en el suelo sobre colchones. En otros casos, las condiciones eran probablemente mejores. Las dos residencias de gladiadores (*ludi*) que han perdurado hasta hoy, ambas en Pompeya, son relativamente espaciosas,

no angostas, y al parecer las armas no estaban vigiladas. En otras palabras, los gladiadores que residían allí podían ir y venir a su antojo, y es evidente que al patrono no le preocupaba que los hombres se apoderasen de las armas e iniciasen una revuelta al estilo de la de Espartaco. La comida era abundante, si bien algo monótona: el plato favorito eran unas gachas ricas en carbohidratos llamadas *sagina*. Según Galeno estaba hecha de alubias y cebada —a veces a los gladiadores se los conocía por el sobrenombre de *hordearii* («los de la cebada»)—. Fuentes rabínicas mencionan también que las alubias eran un ingrediente básico de la dieta de los gladiadores. La combinación de cereales y alubias contribuía al desarrollo del cuerpo y de los músculos. El estudio forense de los huesos de los gladiadores encontrados en Éfeso confirma la dieta descrita por las fuentes antiguas; la intención era que los hombres ganasen volumen y aportarles grasa para proteger los huesos.

Los entrenadores, probablemente luchadores veteranos, les enseñaban los diferentes tipos de lucha, como el tracio o el *secutor*. También disponían de personal médico. El más famoso fue el médico/investigador Galeno, el cual empleó su experiencia tratando las heridas de los gladiadores para adquirir conocimientos sobre anatomía humana. En definitiva, la organización se asemejaba mucho a la de un campamento militar, si bien la comida de los gladiadores tenía fama de ser mejor.

Además de un entorno en el que entrenar, la *familia* aportaba una vinculación afectiva. Una inscripción del sur de España cuenta cómo una *familia* se ocupaba de enterrar a uno de sus miembros:

> Aquí yace un gladiador que luchaba en una cuadriga llamado Ingenuo,

del campo de entrenamiento galaico, de 25 años de edad, vencedor en 12 combates, germánico de nacimiento. Su *familia* erigió este monumento corriendo con los gastos. ¡Que la tierra descanse suavemente sobre ti! (*CIL* 227 362, Córdoba)

Otra inscripción de Esmirna señala que la *familia* hizo un fondo común y ayudó a uno de sus miembros a pagar los gastos de las exequias de su hijo pequeño. Otra más, en esta ocasión en Telmessos, corresponde a un gladiador que erigió una lápida en honor del compañero con el que compartió cuarto en la escuela de gladiadores (*ludus*).

Es imposible saber hasta qué punto los gladiadores se veían afectados por ese vínculo afectivo cuando tenían que enfrentarse a otro miembro de la *familia*. Cuando había 49 emparejamientos en una misma *familia*, resulta difícil creer que algunos amigos no tuvieran que enfrentarse entre sí:

¡Cuarenta y nueve emparejamientos! La *Familia* Capiniana luchará en Puteoli en los Juegos de Augusto, los días 12, 14, 16 y 17 de mayo. ¡Habrá toldos [sobre el ruedo]! (*CIL* 47994, Pompeya)

Algunos epitafios, sin embargo, sí que reconocen la inherente posibilidad de que hubiese conflictos internos en caso de que los miembros de una *familia* tuviesen que enfrentarse unos con otros. Louis Robert cita los ejemplos de Olimpo, cuya lápida señala que «perdonó la vida a muchos en el ruedo», y Ajax, «que salvó muchas almas». Estos sentimientos indican que aquellos hombres, y probablemente otros, luchaban con seriedad, pero no presa de una ira incontrolada y con sed de sangre; luchaban para vencer, no para matar, si podían evitarlo. Pero incluso suponiendo que las «reglas del combate», si se aplicaban de manera estricta, podían proporcionar un buen espectáculo y hacer que la pareja sobreviviese, siempre existía la posibilidad de que se produjese un error. Y, por supuesto, el

mero hecho de pertenecer a la misma *familia* no garantizaba una relación amistosa con todos los compañeros gladiadores.

Rivalidad, orgullo, celos…, muchas emociones podían enfrentar a un miembro con otro. Indudablemente, las relaciones de amistad y rivalidad debían de ser muy complejas. A veces, el mejor amigo era un perro. Robert ha identificado perros en más de media docena de relieves funerarios de gladiadores. Anteriormente he citado el texto de Plutarco en el que afirma que la víspera del combate algunos gladiadores aprovechaban para encomendar a sus amigos el cuidado de sus mujeres y liberar a sus esclavos. En la *Vida de Claudio*, Suetonio señala que Claudio liberó a un *essedario* (un gladiador que luchaba sobre una cuadriga) que tenía cuatro hijos. Asimismo, existen muchas inscripciones que indican que los gladiadores, tanto esclavos como libres, tenían familias. A veces sus epitafios están escritos por compañeros o por otros hombres, pero lo más habitual, con mucha diferencia, es que sea una mujer quien hace la dedicatoria, frecuentemente empleando expresiones cariñosas. Si bien en otros aspectos los gladiadores se asemejaban mucho a los soldados, en éste eran muy distintos: las tumbas de los soldados casi siempre son erigidas por un varón, cosa lógica, dado que los soldados, a pesar de establecer relaciones frecuentemente, tenían prohibido contraer matrimonio. En este sentido, las dedicatorias de los gladiadores muestran claramente que pertenecían al mundo «normal» en lo que a la familia se refiere. De hecho, buena parte de los epitafios contienen los nombres de los hijos, así que la familia iba más allá de la esposa. Cabe señalar que el término *contubernalis* (compañera de tienda), muy habitual en las relaciones entre

esclavos, los cuales no podían casarse legalmente, prácticamente no aparece en ninguna dedicatoria de gladiadores. Sí se encuentran, en cambio, los términos *coniunx* o *uxor*, los cuales hacen referencia a una esposa legal. No hay razón para no suponer este hecho: los gladiadores libres parecían sentirse cómodos utilizando estrictamente la terminología adecuada sólo para los hombres libres. A pesar del menosprecio por parte de los autores de la elite, no hay razón para considerar a estas mujeres como «fans de gladiadores» que iban pasando de uno a otro a medida que iban muriendo, las más rastreras, poco menos que avezadas prostitutas. La forma y los sentimientos expresados en los epitafios hacen imposible distinguirlos de los monumentos erigidos por otras personas corrientes. Si consideramos que un gladiador no sólo tenía el «atractivo físico» al que se refieren con insistencia las fuentes antiguas, sino un empleo estable que le proporcionaba premios en forma de dinero una o dos veces al año, y probablemente en cantidad considerable, no es de extrañar que algunos estableciesen relaciones permanentes y tuvieran hijos.

**FIG. 31. Un gladiador y su perro fiel. En muchas lápidas de gladiadores éstos aparecen con un perro a sus pies. En medio de la tensión del entrenamiento y la rivalidad entre hombres feroces, tal vez un perro era el amigo en el que más se podía confiar.**

Aunque buena parte del tiempo lo empleaban en los constantes entrenamientos, a buen seguro que los gladiadores disponían de tiempo libre, puesto que normalmente combatían sólo de manera esporádica. Un patrono inteligente seguro que buscaba la manera de que su inversión fuera rentable. Alquilar gladiadores como guardaespaldas era una de las opciones. Desgraciadamente, hay muy pocas menciones al respecto, y siempre relacionadas con la elite. Como muchos otros aspectos de su vida, el empleo de un gladiador fuera del ruedo sigue siendo un misterio.

Más allá de la *familia* de gladiadores y de la familia real, los gladiadores se relacionaban socialmente en asociaciones profesionales. Como en muchas otras organizaciones de este tipo, estos *collegia* ofrecían la posibilidad de reunirse para comer, discutir sobre temas profesionales, chismorrear y tal vez ahorrar para los gastos de un entierro decente. Existe un magnífico mosaico del norte de África en el que se muestra a un club de bestiarios reunidos en torno a una mesa. Las inscripciones dan testimonio de asociaciones de otros bestiarios, así como de un *collegium* de gladiadores retirados en Roma.

Muy poco se conoce de la actitud religiosa de los gladiadores. Este hecho resulta sorprendente, pues en una profesión con tanta mortalidad uno esperaría que existiera un gran interés por las divinidades que podían proporcionarles protección. Un gladiador hace una dedicatoria a Venus, pero esto a duras penas puede relacionarse con su actividad en el ruedo. Otro hace una dedicatoria a Marte, algo que parece lógico, ya que Marte era el dios de la guerra. Unos cuantos más hacen

dedicatorias a Némesis. Esta diosa, según la mentalidad grecorromana, estaba muy relacionada con la diosa Fortuna y, como tal, era una divinidad a la que recurrir en las profesiones arriesgadas como era el caso del ejército y el ruedo. No obstante, es sorprendente que de las casi 250 inscripciones latinas que mencionan a Némesis, sólo tres, dos de bestiarios y una de un gladiador, hayan sido hechas por profesionales del ruedo; la inmensa mayoría proceden de soldados de diferente rango. Los testimonios de Grecia coinciden: Némesis aparece únicamente en cuatro o cinco documentos.

Mientras que los gladiadores realizaban sacrificios sangrientos para obtener la protección del mundo sobrenatural, sus coetáneos mortales consideraban a su vez que la sangre de los gladiadores podía utilizarse como un filtro mágico. El historiador romano Festo (55.3L) afirma que «el pelo de la novia se separaba con la lanza "célibe" que había sido clavada en el cuerpo de un gladiador muerto y luego echada a un lado». Evidentemente, se creía que la sangre de la lanza era una poción de fertilidad. ¿De qué otras maneras se obtenía la sangre? Lógicamente acudiendo a toda prisa a recogerla al lugar de la muerte. Tertuliano cuenta que la gente recogía la sangre en copas y se la llevaba:

> Del mismo modo, aquéllos que, tras un combate en el ruedo, ávidos de sed de la sangre de los caídos, se llevan la sangre que brota a borbotones del cuello para usarla como cura para la epilepsia. (*Apologeticum* 9.10)

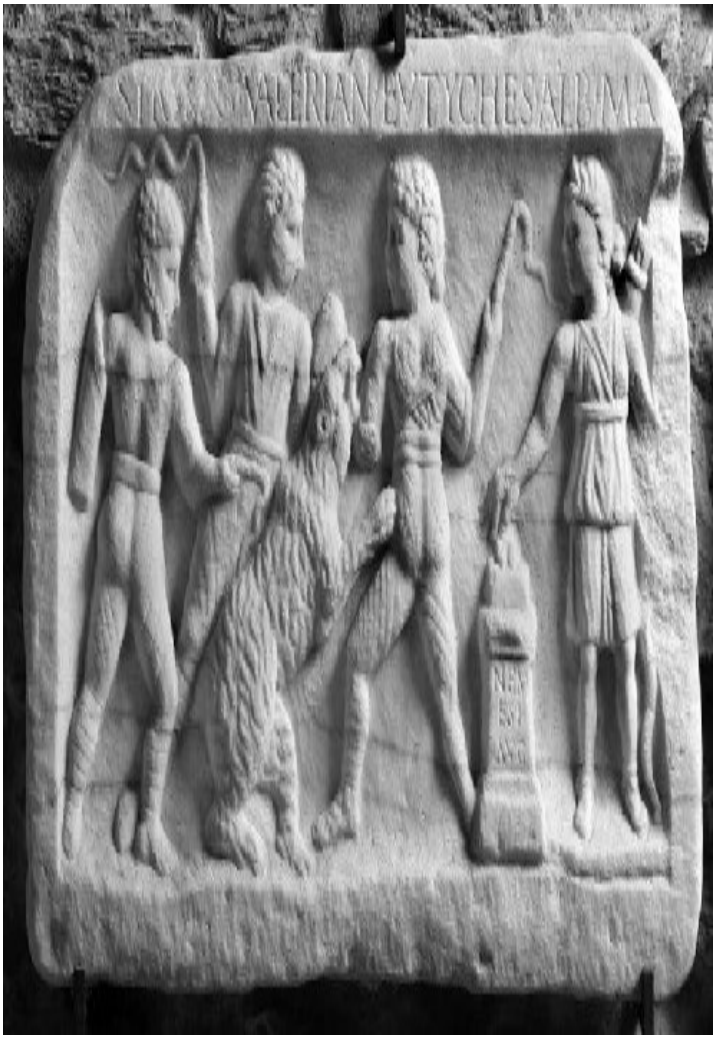


**FIG. 32. Némesis. Los gladiadores y los bestiarios (ambos en la imagen), despiadados y fieros, estaban bajo la protección de la diosa de la venganza.**

Dada la animadversión de Tertuliano por los juegos, sospecho que se trata de una exageración. Sin embargo, años antes, el escritor médico Celso escribió: «Algunos se han curado de la epilepsia con grandes dosis de la sangre caliente derramada de la garganta de un gladiador» (*Sobre la medicina* 3.23.7). Plinio el Viejo también recomienda la sangre para curar la epilepsia:

> Los epilépticos beben la sangre de los gladiadores como si fuera el elixir de la vida […]. Creen que lo más eficaz es, de largo, tragarse la sangre caliente del hombre mientras da el último suspiro, poniendo sus labios directamente sobre la herida, extrayendo la esencia misma de la vida. (*Historia natural* 28.4-5)

Areteo de Capadocia describe exactamente lo mismo que Tertulianio: «¡He visto a gente sosteniendo una copa bajo la herida de un hombre al que acaban de matar salvajemente, y beber un trago de su sangre!» (*Tratamiento de enfermedades crónicas* 7.4.7-8). Además de asegurar la fertilidad y curar la epilepsia, la sangre de un gladiador era útil como poción para atraer a un amante:

> Hechizo de amor realizado con la ayuda de héroes o gladiadores o aquéllos que han sufrido una muerte violenta. Toma un poco del pan que comes; pártelo en siete pedazos. Ve a donde héroes y gladiadores y quienes murieron de muerte violenta fueron asesinados. Recita el hechizo ante los pedazos de pan y tíralos. Recoge un poco de suciedad del lugar donde estás realizando el ritual y échala en la casa de la mujer a la cual deseas, vete a casa y ponte a dormir. (*PGM* 41390-98/Betz)

La cultivada aura de valor y violencia del gladiador no sólo hacía que su esencia fuera codiciada después de su muerte. Como curiosidad añadida hay que señalar que a algunas personas no les bastaba con la sangre, sino que también le sacaban el hígado: el médico y farmacólogo romano Escribonio Largo escribió que «algunas personas toman nueve pequeñas dosis del hígado de un gladiador muerto en combate» (*De compositione medicamentorum* 17).

Dado que Largo había recomendado anteriormente el hígado de un ciervo muerto por un arma con la que previamente se hubiera matado a un gladiador, podemos suponer que la dosis de hígado de gladiador era también para la epilepsia.

Los gladiadores representan únicamente uno de los espectáculos preferidos por los romanos corrientes. Las representaciones teatrales, las carreras de cuadrigas o las competiciones atléticas formaban también parte de sus vidas. Sin embargo, la combinación de tremenda popularidad, peligro sangriento y los relativamente numerosos vestigios de la existencia de los gladiadores hace que estos ídolos del ruedo resulten especialmente interesantes. Las vidas de los luchadores libres y voluntarios eran extremadamente peligrosas, pero ese peligro era parte de su atractivo, junto con la fama y, posiblemente, la fortuna. Si se trataba de un esclavo, obviamente el gladiador no tenía elección, pero, incluso en ese caso, la posibilidad de obtener la libertad podía servir de motivación. En medio de todas las incertidumbres y riesgos, los hombres (y algunas mujeres) se forjaban una vida con amigos y familia incluso mientras se preparaban para los duelos en la arena. Trataban, de algún modo, como cualquier otro ciudadano grecorromano corriente, de hacer lo posible por triunfar en un mundo en el que llevaban las de perder.

# 9

# Más allá de la ley: bandidos y piratas

Un fuera de la ley es alguien que vive en contacto con la sociedad, pero que no acata las leyes de la misma. La posibilidad de que aparezcan delincuentes está en la naturaleza misma de las sociedades estratificadas. Este tipo de sociedades institucionalizan e imponen la cultura de que la valía, el poder y la riqueza marcan la diferencia; esto crea un contexto propicio para que aparezcan delincuentes. En pocas palabras, para que haya personas fuera de la ley tiene que haber leyes, y las sociedades estratificadas utilizan regularmente las leyes para salvaguardar su estructura. Se basan en explotar a unos en beneficio de otros, lo cual provoca que algunos eludan las leyes establecidas. Una forma de hacerlo es dedicarse a la delincuencia.

La aceptación de la simple definición de fuera de la ley como alguien que vive en contacto con la sociedad pero sin cumplir sus leyes, ignora automáticamente a dos tipos de delincuentes muy importantes en el mundo grecorromano; por un lado los delincuentes tribales, habitualmente denominados «bandidos» o «piratas» por sus coetáneos, y por otro los pequeños delincuentes comunes. Los delincuentes tribales no actúan en el ámbito de la sociedad romana, sino que sería más apropiado denominarlos «súbditos de otra ley», pues forman parte de una comunidad propia, tienen sus propias leyes y están organizados de

manera estratificada y jerárquica, pero simplemente no acatan las leyes romanas. A esta categoría pertenecen delincuentes como los bandidos del valle del Calycadnus, en Cilicia, los Maratocupreni de Siria y, mucho más tarde, los sajones merodeadores de la Antigüedad Tardía. Se trata de sociedades saqueadoras basadas en una estructura tribal, las cuales, igual que otras sociedades saqueadoras de la Antigüedad, como los piratas de Cilicia y los caciques de Homero y, más adelante, los vikingos, atacaban a cualquiera a quien pudieran arrebatar sus posesiones. El geógrafo Estrabón nos ofrece una excelente descripción de una de esas sociedades de saqueadores:

> Más allá del territorio sindi y de Gorgipia, se llega por mar a la costa de los achaei, los zygi y los heniochi, que, en su mayor parte, carece de puertos y es montañosa y forma parte del Cáucaso. Esos pueblos viven de cometer robos en el mar. Sus embarcaciones son estrechas y ligeras, y en ellas caben sólo unas 25 personas, si bien en casos excepcionales pueden transportar a 30 como máximo; los griegos las llaman *camarae* […] las flotas de *camarae* a veces se enfrentan a barcos mercantes y a veces a un país o a una ciudad, y ostentan el dominio del mar. En ocasiones les ayudan los que dominan el Bósforo, los cuales les proporcionan lugares donde atracar sus barcos, con mercados y lugares donde emplear su botín… conocen bien las zonas boscosas en las que ocultan sus *camarae* y luego merodean a pie día y noche para secuestrar a gente… el territorio se encuentra bajo la protección de Roma, pero eso no es de gran ayuda a causa de la negligencia de los gobernadores allí destinados. (Estrabón, *Geografía* 11.2.12/Jones)

Los romanos, que eran a su vez el pueblo saqueador por excelencia que había logrado conquistar y saquear todo el mundo mediterráneo, consideraban y trataban a estas tribus de bandidos como una comunidad enemiga.

La forma habitual de hacer frente a estos «súbditos de otra ley» era recurrir a la intervención militar; en el ejemplo citado anteriormente, Estrabón menciona la necesidad de que Roma emprendiera acciones contra los saqueadores.

Dado que ambos bandos juegan en general según las mismas reglas, el peligro es evidente: el bando vencedor tratará de atacar y desvalijar, cuando no destruir, al derrotado. A pesar de que los propios romanos no distinguen retóricamente entre «fuera de la ley» y «súbditos de otra ley», yo me propongo hacer una distinción muy clara. En el caso de los «súbditos de otra ley», la dinámica externa crea una interacción altamente visible en la que participa la elite y que está ampliamente documentada por los líderes militares y diplomáticos. En el caso de los «fuera de la ley», la elite no está involucrada tan directamente —son los miembros de la sociedad más capacitados para protegerse de ellos— y se siente ideológicamente más incómoda, ya que los «fuera de la ley» representan una crítica a la sociedad jerárquica. Indiferente y aislada, en el mejor de los casos la elite presta atención a los «fuera de la ley» cuando se aproximan al nivel de amenaza de los «súbditos de otras leyes»; habitualmente, los delincuentes son asumidos como parte del paisaje, se toman medidas para evitar sus estragos y se les deja que vivan su vida ante el silencio habitual de las fuentes sobre los grupos que no considera dignos de mención por su parte.

Otro grupo que no tengo en cuenta es el de los delincuentes comunes. Estas personas —asesinos, ladrones, mafiosos de poca monta— constituyen una amenaza para la sociedad legítima, pero surgen de ella y regresan a ella sin formar nunca una alternativa a la misma. Luciano deja entrever cómo funcionan:

> Cuando partí en dirección a Atenas a causa de mi afición por la cultura griega, me instalé en Amastris, en el mar Negro; en la ciudad hacen escala los que vienen navegando de Escitia, situada a no mucha distancia del promontorio de Carambis. Me acompañaba Sisinnes, mi amigo de la infancia. Tras buscar alojamiento cerca del puerto y trasladar nuestro equipaje desde el barco, fuimos a comprar sin sospechar que pudiese

> ocurrir nada malo. Mientras tanto, los ladrones forzaron la puerta y se llevaron todo, hasta el punto de no dejarnos ni siquiera lo necesario para aquel día. (*Toxaris* 57/Harmon)

En los evangelios hay bastantes referencias a ladrones y a robos, lo mismo que en las novelas y otras fuentes. Estos pequeños delincuentes no rechazan las normas de la sociedad, sino que la golpean en sus intersticios, a menudo con delitos de oportunidad. Los ladrones tenían la capacidad de hacer que la vida de todo el mundo fuese difícil y peligrosa, cosa que hacían siempre que podían. Sin embargo, por muy detestables y preocupantes que fueran, no representaban una amenaza real ni tenían una identidad grupal cohesionada. Por último, puedo pasar tranquilamente por alto al bandido en sentido metafórico (el término «bandido» y otros parecidos eran utilizados por los miembros de la elite romana para insultarse en las contiendas políticas). En líneas generales, con este epíteto se referían a cualquiera que no actuaba según las reglas, y lo utilizaban con el fin de vencer en una discusión o enfrentamiento; se trata de un uso metafórico para difamar a un contrincante, criminalizarlo y, por consiguiente, justificar cualquier acción en su contra. Estos «bandidos» no son en absoluto «delincuentes»; actúan dentro del marco político y social de la elite y no tienen nada que ver con la realidad de los fuera de la ley que viven apartados de las leyes de la sociedad.

**Descubrir a los delincuentes**

Aunque anteriormente ya he tratado en profundidad la utilización de varias fuentes, vale la pena señalar aquí concretamente el valor de los textos de ficción a la hora de conocer la vida de los delincuentes del mundo grecorromano. Como se verá, recurro profusamente a dichas

fuentes, si bien los historiadores, las inscripciones y los papiros también aportan datos. Dos obras de ficción, en concreto *El asno de oro* de Apuleyo y los romances griegos, describen un mundo que los eruditos han llegado a identificar como real. Es decir, en las novelas lo «real» se organiza de manera ficticia, pero tras la ficción se encuentran hechos reales de la historia social, hechos que pueden ser identificados y utilizados por los historiadores. Cito las novelas como si se tratase de documentos históricos, pero únicamente como un recurso narrativo; soy plenamente consciente de que no se trata de hechos históricos. Su utilización por mi parte deriva de la confianza en que lo que hacen y dicen los personajes en los pasajes citados refleja la realidad, a pesar de que las palabras y las propias situaciones sean invención del autor.

**Hacia la ilegalidad**

Los fuera de la ley a que me refiero —aquéllos que viven en contacto con una sociedad legal pero fuera de ella— representan la ideología de la sociedad estratificada jerárquicamente. Forman una comunidad organizada para la adquisición de poder y posesiones por parte de algunos a expensas de otros, pero fuera del marco legal de dicha sociedad, a diferencia de otras que, como la comunidad gobernada por la elite, lo hacen desde dentro. Los romanos eran plenamente conscientes de la ideología común de los gobernantes «legales» y los bandidos «ilegales». En uno de los tratamientos más extensos de la figura de un bandido de la literatura clásica, un historiador pone en boca del jefe de bandidos Bulla Félix este evidente punto de comparación. Cuando es capturado por los hombres del emperador Septimio Severo y llevado ante el prefecto del pretor

Papiniano, se dice que éste le preguntó: «¿Por qué te convertiste en ladrón?», a lo que Bulla respondió: «¿Por qué eres prefecto?» (Dión Casio, *Historia de Roma* 77.10.7). A pesar de que el hecho en sí pueda ser ficticio, lo importante es que ambos son ladrones: el prefecto dentro de la ley y Bulla fuera de ella. Galeno emplea otra metáfora para comparar a los ladrones y a los ciudadanos legales (en esta ocasión médicos):

> Los ladrones de nuestro país forman bandas para perjudicar a otros y salvarse ellos; de forma parecida éstos [médicos] de aquí se unen en nuestra contra; la única diferencia con los bandidos es que estos hombres actúan en la ciudad en lugar de en las montañas. («Prognosis», en *Corpus Medicorum Graecorum* V 8.1/Nutton)

La coincidencia de valores, actitudes y acciones dentro y fuera de la ley era bastante evidente. La condición de soldados-bandidos ilustra también la delgada línea que separaba a los bandidos «legales» de los «ilegales». Los estragos causados por los soldados están bien documentados, así como la (bastante lógica) transición del ejército al bandolerismo. En la primera situación, la permanente asociación de los soldados con soluciones violentas a los problemas, la posesión de armas dentro de una sociedad desarmada o prácticamente desarmada, y la autoridad inherente a su condición de soldados romanos, conducía fácilmente a abusos que eran en realidad simples robos. La historia narrada por Apuleyo del centurión que requisa a Lucio transmutado en asno, la ira que esto provoca, el violento ataque del dueño de Lucio, y la venganza final por parte del centurión es un excelente compendio tanto de los posibles abusos como del enfado que causaban dichos abusos en la población (*El asno de oro* 9.39-42). La historia de «la milla de más» del evangelio se ajusta al mismo patrón

(Mateo 5:41), igual que la admonición de Juan el Bautista a los soldados para que no extorsionasen ni denunciasen falsamente a la gente y se conformasen con su paga (Lucas 3:13-15). En el caso de los soldados, probablemente era lógico que se decantasen por una vida de bandidaje fuera de la ley, dadas las posibilidades de que disponían antes dentro de ella. La habilidad con las armas, la predisposición a la violencia y la situación de pobreza de algunos soldados contribuían a que cierto número de ellos se convirtieran en bandidos de forma permanente, pues a pesar de las ventajas generales que otorgaba la vida militar, a algunos su carrera no les iba demasiado bien y desertaban para convertirse en forajidos. El historiador Herodiano aporta un ejemplo concreto:

> Había un hombre llamado Materno, ex soldado conocido por su valor, que había desertado del ejército e influido en otros para que escapasen con él. Al poco tiempo había formado una gran banda de criminales y empezaron a atacar y saquear pueblos y granjas. (*Historia reciente del Imperio romano* 1.10/ Whittaker)

La empresa de Materno tuvo más éxito de lo que jamás habría soñado; saqueó provincias enteras, planeó el asesinato de Cómodo y convertirse en emperador. Su fin llegó a manos de algunos de sus hombres que le traicionaron.

De manera parecida, los piratas podían pasar de la marina de guerra a la ilegalidad:

> Tras coger gusto a saquear [como corsarios al servicio del rey Mitrídates VI], no abandonaron su actividad cuando éste fue derrotado, firmó la paz y se retiró. Pues, habiéndoseles arrebatado sus vidas y su tierra por causa de la guerra, y habiendo caído en la penuria y la pobreza, cosecharon el mar en lugar de la tierra, primero en barcos pequeños y luego en grandes, navegando en escuadrones bajo el mando de capitanes piratas, como generales en una guerra. (Apiano, *La guerra contra Mitrídates* 92/White)

Así, Mitrídates había utilizado lo que posteriormente se

llamarían corsarios para aumentar su poderío naval; esos capitanes se pasaron a la piratería tras la derrota de Mitrídates, igual que muchos piratas procedían de los corsarios de las primeras guerras europeas de la época moderna.

En lo que constituye otra coincidencia entre el mundo «legal» y el «ilegal», los bandidos y piratas son, por así decirlo, emprendedores que tratan de triunfar en la adquisición de recursos aprobada por la sociedad. Eric Hobsbawm sostiene:

> Como individuos, no son realmente rebeldes políticos o sociales, y mucho menos revolucionarios, como es el caso de los campesinos que se niegan a ser sometidos y al hacerlo provocan el levantamiento de sus compañeros, o, más sencillamente, hombres que se ven excluidos de la carrera de los de su clase y se ven por tanto forzados a la ilegalidad y al «crimen» […] por ello, el bandidaje en sí […] es una forma de autoayuda para escapar de unas circunstancias determinadas […] [Un bandido] es un inadaptado, un rebelde, un pobre que se niega a aceptar la situación normal de pobreza, y cimenta su libertad con los únicos medios al alcance de los pobres: fuerza, valor, astucia y determinación […] Se opone a la jerarquía del poder, a la riqueza y a la influencia: no es uno de ellos… Al mismo tiempo, el bandido cae inevitablemente en la telaraña de la riqueza y el poder, porque, a diferencia de otros campesinos, adquiere riqueza y ejerce poder. (*El bandido*, pp. 19-20, 76)

Una y otra vez encontramos muchos ejemplos de «delincuentes» que mantienen buenas relaciones con algún grupo dentro de la legalidad. Aunque se dice que Bulla Félix escapaba de las autoridades mediante sobornos e ingenio —«cuando le veían, nunca le veían; cuando le encontraban, nunca le encontraban; cuando lo atrapaban, nunca lo atrapaban» (Dión Casio 10.2)—, seguramente gozaba de cierta protección por parte del conjunto de la población. Está claro que tenía espías dentro de la legalidad, aunque no se sabe con seguridad si se trataba de delincuentes o

simplemente cómplices; estos espías le proporcionaban una información privilegiada que le ayudaba a realizar sus ataques: «Estaba informado de todo el mundo que partía de Roma y de todos los que atracaban en el puerto de Brundisium, y sabía quiénes y cuántos eran, así como qué y cuánto llevaban consigo». Del mismo modo, los fuera de la ley de Apuleyo se mezclaban en la sociedad legal y extraían información para la banda; esto se menciona cuando un bandido se queda después de un asalto a la casa de Milón para ver qué medidas toman las autoridades, también cuando un bandido es enviado a hacer un reconocimiento para realizar posibles ataques, y también cuando se infiltran para descubrir dónde guarda Chryseros su dinero (*El asno de oro* 7.1 y 4.9). En el romance *Quéreas y Calírroe*, el pirata Terón tenía «sicarios apostados convenientemente en barcos bajo la apariencia de barqueros». A menudo se diría que los fuera de la ley parecen tener dos uniformes, uno para un trabajo legal y otro para el bandidaje o la piratería; en *Leucipa y Clitofonte* (5.7), de Aquiles Tacio, Clitofonte se topa con unos pescadores de moluscos que son en realidad piratas. Cuando Bulla Félix capturaba a gente, «cogía parte de lo que tenían y los dejaba marchar enseguida, pero a los artesanos los mantenía apresados durante un tiempo y hacía uso de su habilidad, para luego dejarlos marchar con un regalo» (Dión Casio 77.10.3). Este comportamiento suaviza cualquier hostilidad hacia los fuera de la ley por parte de los ciudadanos. Cuando Materno empezó con sus saqueos, liberó a prisioneros y los incorporó a su banda (Herodiano 1.10.2); si bien esto no es necesariamente un paso socialmente positivo, sí que apunta a ello. En Apuleyo aparece una estrecha y simbiótica relación entre los fuera de

la ley y algunos elementos de la población civil. Esto se aprecia concretamente al menos en dos pasajes. En éste, la banda se dirige a su guarida tras saquear la casa de Milón:

> Hacia mediodía, cuando el sol apretaba calentándolo todo, nos desviamos hacia un pueblo en el que los fuera de la ley contaban con buenos amigos entre los mayores. Por los numerosos besos y abrazos amistosos que se dieron al encontrarse, uno podía darse cuenta de lo íntimos que eran; hasta un asno lo vería. Además, sacaron cosas de mi lomo y se las regalaron a los habitantes del pueblo, mientras, susurrando, parecía que les contaban que eran fruto de sus saqueos. (*El asno de oro* 4.1)

Esta interacción era fácil de mantener —era mutuamente ventajosa— y, lógicamente, los fuera de la ley tenían el mismo aspecto que el resto de la gente y podían mezclarse tranquilamente con la población. En este contexto, es probable que los fuera de la ley se considerasen en cierto modo integrados en el conjunto de la sociedad. Sin embargo, esa «integración» no consistía en respetar las reglas de la elite, sino más bien en vivir en contra de los principios establecidos.

**¿Quién se pasa al otro lado de la ley?**

Pasarse al otro lado de la ley era una forma —quizás la única y sin duda la más rápida— de zafarse de la mano dura de la ley y de quienes la imponían, que hacía que los pobres siguieran siendo pobres y los oprimidos siguiesen estando oprimidos, y que mantenía los recursos en manos de los poderosos. Ante esta perspectiva, es fácil ver que las bandas de forajidos llevaban una vida realmente alternativa dentro del mundo romano antiguo marcadamente estratificado. Su estilo de vida no buscaba el cambio ni se trataba de una forma de resistencia, sino que se centra en unos pocos objetivos muy concretos, y su organización deriva de la necesidad de cumplirlos. Es posible identificar qué clase de

personas se pasaban al otro lado de la ley, así como sus objetivos y su organización social, averiguando en el proceso la visión que tenían de sí mismas y de su mundo.

Las fuentes clásicas son muy claras acerca de un grupo que genera forajidos: los desesperados. En Apuleyo, por ejemplo, Haemus, el nuevo cabecilla de los bandidos, señala que puede reclutar a muchos hombres para su banda porque hay muchos pobres desesperados por ahí (*El asno de oro* 7.4). En *Un cuento de Éfeso* de Jenofonte, Hippothous espera reclutar «jóvenes físicamente aptos» en Mazacus, una ciudad de Capadocia (2.11-14). En *Quéreas y Calírroe*, Terón va por los burdeles y tabernas del puerto reclutando hombres para que se unan a su tripulación. Estrabón afirma que la pobreza y dureza de la tierra son una razón para que la gente se dedique a la piratería. Cuando Bulla captura a un centurión, «se hace con la vestimenta de un magistrado, sube al estrado y, tras citar al centurión, hace que le afeiten parte de la cabeza y luego dice: "Dile a tus amos que deberían cuidar de sus esclavos y así no se convertirían en bandidos"» (Dión Casio 77.10.5). Dión prosigue afirmando que «De hecho, Bulla llevaba consigo a un enorme número de libertos imperiales, algunos de los cuales estaban mal pagados y otros no recibían paga alguna». Anteriormente he señalado que la condición de los ex soldados a menudo provocaba que se apartaran de la legalidad. Al otro extremo del espectro de posibilidades, Jenofonte narra en *Un cuento de Éfeso* el caso de un noble que, tras sufrir varios reveses en la vida, se convierte en bandido: Hippothous empezó siendo un joven adinerado de Perintus (Tracia); tras varias aventuras en torno a un lío amoroso homosexual con un tal Hyperanthes (el cual muere en un naufragio), Hippothous se dirige a

Panfilia.

> Allí, al carecer de medios para sobrevivir y angustiado por la adversidad, me convertí en bandolero. Al principio era el único de la tropa, pero al final formé mi propia banda en Cilicia; gozó de gran fama por todas partes hasta que fue capturada, no mucho antes de encontrarte. (*Un cuento de Éfeso* 3.2/Anderson)

Heliodoro también escribe sobre un bandido de este tipo. El capitán de los fuera de la ley «procedía de una familia distinguida, y había adoptado esta forma de vida tan sólo a causa de la necesidad»; era el hijo de un adalid de Menfis, en Egipto, pero había sido apartado ilegalmente por un hermano menor y se había visto obligado a huir con los bandidos «con la esperanza de vengarse y recuperar [su] posición» (*Las Etiópicas* 1.19). Podemos presumir, sin temor a equivocarnos, que, a pesar de que no se los menciona directamente, había unos cuantos inadaptados sociales y tarambanas que no encajaban en la sociedad estratificada y se pasaban a la ilegalidad.

Sin embargo, algunos lo harían tan sólo por avaricia y no por encontrarse en circunstancias desesperadas. Apolonio afirmaba haber frustrado un intento de reclutamiento, pero la historia, no obstante, es ilustrativa de la tentación que podía representar la ilegalidad para los buenos ciudadanos:

> Pero Apolonio respondió: «Ya que me tentáis a hablar de pilotaje, os contaré lo que creo que fue una gran hazaña en aquella época. Hubo un tiempo en que los piratas infestaban el mar Fenicio, e iban por las ciudades recabando información sobre los diversos cargamentos. Los espías de los piratas se enteraron de que en mi barco había un cargamento muy valioso y, llevándome a un lado, me preguntaron cuál era mi parte en el flete; les dije que mil dracmas, pues había cuatro personas a cargo del barco. "¿Tienes una casa?", me preguntaron. "Una cabaña miserable —respondí — en la isla de Faro, donde una vez vivió Proteo." "Entonces, ¿no te gustaría comprar una finca en tierra firme, en lugar de en el mar, y una casa decente en lugar de tu cabaña, y recibir por el flete diez veces más de lo que cobras, y librarte de los miles de desgracias que acosan a los pilotos

en el mar embravecido?", prosiguieron. Respondí que me encantaría, pero que no aspiraba a convertirme en un pirata justo en un momento en que era más experto que nunca y había logrado el reconocimiento por la habilidad demostrada en mi profesión. Sin embargo, siguieron insistiendo y prometieron darme una bolsa de diez mil dracmas si me unía a ellos y hacía lo que me pedían. Así que les incité a hablar prometiendo no fallarles y ayudarles en todo lo posible. Entonces reconocieron que eran enviados de los piratas y me suplicaron que no les privase de la posibilidad de abordar el barco, y en lugar de zarpar hacia la ciudad cuando levase anclas, dispusieron que fondease bajo el promontorio, a sotavento de donde se encontraban los barcos piratas; estaban dispuestos a jurar que no sólo no me matarían, sino que les perdonarían la vida a todos aquéllos por quienes intercediese. Yo, por mi parte, no consideré que fuera seguro reprenderles, pues temía que si caían en la desesperación, atacarían mi barco en alta mar y todos estaríamos perdidos; así pues, prometí ayudarles en su empresa, pero insistí en que jurasen cumplir su promesa. Hicieron el juramento, pues nuestra conversación tenía lugar en un templo, y dije: "Id inmediatamente a los barcos piratas, porque zarparemos por la noche". Todo les pareció verosímil, gracias a la forma en que negocié acerca del dinero, ya que estipulé que me tenían que pagar en moneda de curso legal, aunque no antes de haber abordado el barco. Así que se fueron, pero yo me hice inmediatamente a la mar tras doblar el promontorio». (*Vida de Apolonio de Tiana* 3.24)

## ¿Cómo reaccionaba el Estado frente a los fuera de la ley?

Uno de los aspectos más interesantes de los fuera de la ley y las autoridades es que no hay siquiera un intento de acabar simple y llanamente con los forajidos. Obviamente se tomaban medidas contra ellos. El emperador Augusto, según afirma su biógrafo Suetonio, destinó guarniciones por todo el Imperio para tratar de controlar a los bandoleros; dos siglos más tarde, Tertuliano menciona que siguen existiendo. En Egipto, Bebio Juncino ordenó atacar a los defensores de los bandidos con el fin de privar a éstos de sus bases en los pueblos. Asimismo, un funcionario llamado M. Sempronio Liberalis decretó una amnistía de tres meses para los bandidos, afirmando que a partir de entonces no tendría piedad con ellos. Marco Valerio Máximo, un oficial militar

de exitosa carrera, alardeaba en su epitafio de, entre otros logros, haber comandado un destacamento que aniquiló a una banda de bandoleros en la cuenca inferior del Danubio. Tales medidas eran una reacción inmediata a un problema inmediato que nunca desaparecía, sino que se enconaba e irritaba a las autoridades, estuvieran donde estuvieran. Únicamente en caso de que hubiese algún motivo personal o se produjese un trastorno de enorme gravedad, las autoridades desplegaban grandes recursos para eliminar realmente una amenaza. Las inscripciones nos proporcionan dos ejemplos de dichas actuaciones. La primera procede de Siria:

> Por orden de nuestros señores Constantino Augusto Triunfante y el Majestuoso Julio César, Basidio Lauricio, extraordinario hombre, compañero y comandante, tomó por la fuerza un fuerte controlado hacía mucho por una banda de bandoleros que amenazaban a las provincias; lo conquistó con una guarnición de soldados para que Antioquía pudiera disfrutar de una paz estable y duradera. (*CIL* 36733 = *ILS* 740)

Y la segunda, de Roma:

> Dedicado a la fuerza del ejército que, con gran lealtad, respondió a las grandes esperanzas y plegarias de los romanos, exterminando a los más salvajes bandoleros. (*CIL* 6234 = *ILS* 2011)

Apuleyo cuenta algo parecido, aunque, evidentemente, de manera mucho más elaborada. Los bandidos cometieron el error de atacar al séquito de un funcionario imperial desacreditado; la esposa escribió al emperador, y éste ordenó a las tropas que acabasen con los bandidos, cosa que hicieron con gran eficacia (*El asno de oro* 7.7). En otras novelas, las fuerzas del gobierno central resultan decisivas para derrotar a numerosas y peligrosas bandas de bandoleros. Según el historiador Dión Casio, Bulla Félix llegó a representar tal amenaza (tenía una banda de cerca de 600 hombres) que al principio se envió a un centurión con una unidad a darle

caza y, luego, al fracasar, a un tribuno pretoriano: «Severo […] envió a un tribuno de su guardia personal con muchos hombres a caballo, tras amenazarle con un terrible castigo si no conseguía capturar vivo al ladrón» (Dión Cassio 77.10.6). Más adelante (354 d. C.), Amiano Marcelino describe profusamente un importante levantamiento de bandoleros en el sur de Asia Menor que al final fue sofocado tras un gran despliegue de recursos por parte del Imperio (*Historias* 14.2.1-20). Estos ejemplos no deben, sin embargo, hacernos pensar que en realidad las autoridades centrales invertían muchos recursos en la eliminación de los fuera de la ley. En la mayoría de los casos descritos por Apuleyo, por ejemplo, el poder del Imperio no aparece por ningún lado. Esto es válido también para el resto de las novelas, y nada de lo que aparece en las fuentes clásicas lo contradice.

Por el contrario, si se hace mención a las autoridades en relación con la lucha contra bandidos y piratas, normalmente se hace referencia a autoridades locales. Por ejemplo, Apuleyo menciona que son las autoridades locales las que organizan la búsqueda de Lucio después de que los bandidos irrumpan en casa de Milón (*El asno de oro* 7.1-2). Estrabón menciona con frecuencia las actuaciones llevadas a cabo por los gobiernos locales para intentar reaccionar frente a la piratería de la costa cilicia. La eficacia de estas autoridades locales se veía limitada por la ausencia de una fuerza policial local, si bien Jenofonte alude a un juez de paz de Cilicia, Perilaus, que capitaneaba una unidad suficientemente importante como para atacar y aniquilar a una banda de bandidos (*Un cuento de Éfeso* 2.11-14).

Las patrullas populares proliferaban, tanto si estaban al servicio de las autoridades como si no. Los individuos se

tomaban la justicia por su mano. En Dacia por ejemplo, Basso es vengado:

> Dedicado a los espíritus de la muerte de Lucio Julio Basso, hijo de Lucio, del distrito electoral sergiano, concejal y tesorero de Dobreta. Fue asesinado por bandidos a los 40 años. Julio Juliano y Julio Basso erigieron este monumento en honor de su padre, con la colaboración de su hermano Julio Valeriano, que vengó su muerte. (*CIL* 31579)

Y también en Dacia:

> […] [el nombre se ha perdido] fue asesinado por bandidos. Ulcudio Baedari y Sutta Epicadi, sus amantes padres, erigieron esta lápida para su hijo. Fue vengado. (*CIL* 31585)

De hecho, normalmente los magistrados sólo tomaban medidas cuando las patrullas ciudadanas ya habían actuado. Habitualmente esas medidas eran de dos tipos. En primer lugar, una multitud atacaba a alguien que consideraban que había infringido alguna ley, ya fuese mediante robo, violencia, sacrilegio o la comisión de algún otro delito; la multitud llevaba al réprobo o a los réprobos a un lugar de reunión —habitualmente el foro o, en ocasiones, el teatro— donde los magistrados celebraban una especie de juicio que habitualmente acababa con el castigo de los detenidos. Esto fue lo que le sucedió a Lucio tras matar a tres hombres que intentaban entrar en casa de Milón; los ciudadanos lo prendieron por ese hecho (*El asno de oro* 3.5-6). En el segundo tipo de acciones de las patrullas, un grupo es «encargado de actuar» y se dirige al campo para hacer frente a los bandidos. Apuleyo nos proporciona nuevamente un buen ejemplo cuando Lepolemo regresa de la guarida de los bandidos tras haber liberado a su amada Carites y busca la ayuda de los habitantes del pueblo. Lucio cuenta:

> Fui de buen grado con una gran multitud de ciudadanos y otras bestias de carga, pues, además de mi habitual e inveterada curiosidad, sentía grandes deseos de ver capturar a los bandidos. Y, de hecho, fue fácil apresarlos, más atenazados por su borrachera que por las ataduras. Los

hombres desenterraron todos los tesoros, los sacaron de la cueva y los cargaron sobre nuestras espaldas. Entonces, sin ningún miramiento, arrojaron a algunos bandidos, todavía atados, por un acantilado cercano. Al resto los decapitaron con sus propias espadas y los dejaron allí tirados. Rebosantes de alegría por aquella venganza, regresamos felices a la ciudad. (*El asno de oro* 7.13)

Aquí actúan únicamente las patrullas, ejecutando sumariamente a los criminales sin ni siquiera fingir la celebración de un juicio. En la vida del emperador Maximino aparece un enfoque parecido del bandolerismo: «De joven era pastor y un líder para sus compañeros; tendía emboscadas a los bandidos y así libraba a sus compañeros de sus ataques» (*Historia Augusta*, «Los dos Maximinos» 2.1-2).

Existe otro ejemplo procedente del mundo rural, pues en esas zonas se daba por hecho que había que arreglárselas solo contra los bandidos; no había una autoridad central. En este ejemplo, Lucio es sacado cuando unos esclavos huyen de la casa de sus amos; mientras viajan de noche, son atacados por perros salvajes y por los habitantes de una quintería que los toman por ladrones; sólo detienen sus ataques cuando el grupo les convence de que sus intenciones son pacíficas.

Mas los vecinos de aquellas quinterías, por donde pasábamos, como vieron tanta gente armada, pensaron que eran ladrones, y proveyendo a sus bienes y haciendas, con gran temor que tenían de ser robados, llamaron a los perros y mastines, que eran más rabiosos y feroces que lobos y más crueles que osos, los cuales tenían criados así bravos y furiosos para guarda de sus casas y ganados, y con sus silbos acostumbrados y otras tales voces enhotaron los perros contra nosotros, y ellos, además de su propia braveza, esforzados con las voces de sus amos, nos cercaron de una parte y de otra y comienzan a saltar y morder en la gente, sin hacer apartamiento de hombres ni de bestias; mordían tan fieramente que a muchos echaron por ese suelo… Parecía que las cosas no podían ir peor, pero así fue. Los villanos empezaron de repente a arrojarnos piedras desde los tejados y desde una colina que había allí cerca. [Los viajeros logran por fin convencer a sus atacantes de que no son bandidos. Uno de los agresores se

dirige a ellos diciendo:] «No creáis que nosotros, teniendo codicia de vuestros despojos, os queríamos robar, mas pensando que lo mismo queríais hacernos a nosotros, nos pusimos en defensa, por quitar nuestro daño de vuestras manos». (*El asno de oro* 8.17)

Está claro que los habitantes estaban bastante preparados para proteger sus propiedades de los bandidos empleando la violencia. Este episodio muestra otra de las formas fundamentales de hacer frente a los bandidos, concretamente no salir de noche. Cuando Lucio se dispone a abandonar una ciudad durante la noche, le advierten de que es una locura, pues nadie viaja de noche por miedo a los bandidos (*El asno de oro* 1.15). En este caso las ciudades, especialmente las amuralladas, ofrecían cierta protección, junto con las resistentes verjas y puertas de las casas. Naturalmente, como muestra el ataque de los tres rufianes a la casa de Milón, ni siquiera estar en una ciudad y detrás de puertas con barrotes aseguraba estar a salvo de los bandidos (*El asno de oro* 2.32).

El medio más eficaz para hacer frente a los delincuentes ha sido siempre, con mucha diferencia, la traición. De hecho, éste es el único medio mencionado sistemáticamente en las fuentes. Probablemente no se debería tener en cuenta a Lepolemo, puesto que se trataba de un «topo» infiltrado en una banda de bandidos, pero fueron sus actos los que sentaron las bases para acabar con ella (*El asno de oro* 7. 10-13). A Bulla Félix lo bajaron de las nubes mediante traición: las autoridades descubrieron que tenía relaciones sexuales con la mujer de otro hombre, así que hicieron que el marido y la mujer le tendiesen una trampa a Bulla prometiéndoles inmunidad. Bulla fue apresado mientras dormía en una cueva (Dión Casio 77.10.7). Materno, mencionado anteriormente, fue capturado también

mediante traición, igual que lo fue Jesús de Nazaret. Si la traición no surtía efecto, podemos decir sin temor a equivocarnos, que los éxitos de las autoridades a la hora de derrotar a los bandidos eran mínimos.

Una vez que un forajido era capturado, se le aplicaba el merecido castigo. A menudo, éste iba precedido de su exhibición ante el público: Servilio Isaurico, en el siglo I a. C., acostumbraba a hacer desfilar por las ciudades a los piratas capturados antes de su ejecución.

> Publio Servilio (Isaurico) capturó vivos a más capitanes piratas él solo que todos sus predecesores. ¿Se le privaba a alguien del placer de ver a un pirata encadenado? Todo lo contrario. Allá por donde iba ofrecía aquel grato espectáculo a todo el mundo. En consecuencia, una muchedumbre procedente no sólo de las ciudades por donde pasaba la procesión, sino también de lugares alejados, acudía a contemplar el espectáculo. (Cicerón, *2 Verrinas* 5.26.66)

Obviamente, los piratas despertaban gran interés entre la población; nótese la multitud de ciudadanos congregados para ver al pirata Heracleo «celebrar un triunfo» mientras daba un tirón de orejas a los romanos navegando impunemente alrededor del puerto interior de Siracusa (Cicerón, *2 Verrinas* 5.38 100).

Era normal que a los bandidos se les aplicase la pena de muerte. Ello implicaba una de las dos ejecuciones más humillantes del mundo romano: la muerte por crucifixión o en el ruedo en las fauces de fieras salvajes. Estrabón menciona a Seluro, capturado y ejecutado en Roma en el ruedo de los gladiadores. Bulla Félix rescató a dos de sus hombres de la cárcel, donde les esperaba la muerte, devorados por las fieras; cuando el propio Félix fue apresado, también fue arrojado a las fieras. Probablemente Apuleyo se burla de este castigo cuando hace que el bandido Trasileón

muera *como* una fiera (un oso, en este caso), no devorado *por* una fiera. La ironía se acentúa por el hecho de que la piel que convierte a Trasileón en oso proviene de un oso empleado para matar a criminales en el ruedo (*El asno de oro* 4.13-24). Frecuentemente, después de la crucifixión los cadáveres permanecían expuestos, igual que sucedía en épocas más recientes con los cuerpos de piratas y otros criminales que habían sido ahorcados. El jurista Calístrato afirma que los cuerpos de los bandidos ejecutados deberían permanecer colgados en el lugar donde realizaban sus fechorías para solaz de aquéllos a los que perjudicaron y para atemorizar a quienes se planteasen seguir sus pasos.

**La vida social de los bandidos**

A pesar de que no existe literatura ni ninguna otra clase de documentación escrita directamente por bandidos, es posible reconstruir su organización social y su actitud general. Las fuentes clásicas que nos permiten dicha reconstrucción son las narraciones de los actos delictivos y las actitudes que encontramos en documentos escritos por autores que no formaban parte de la ilegalidad. Como he señalado anteriormente, las descripciones de los bandidos en las obras de ficción parecen basarse en datos fehacientes sobre las experiencias y realidades de las vidas de bandidos auténticos. Lo mismo puede decirse de las menciones a los bandidos de historiadores como Dión Casio y Herodiano, así como de las referencias del Nuevo Testamento. Ya en la época de Homero, el autor fue capaz de captar con verosimilitud al menos la actitud de un pirata. Sin embargo, ¿hasta qué punto puede recurrirse a esas fuentes para conocer la vida y la actitud reales de los bandidos? Hay dos enfoques complementarios. En primer lugar, es necesario

extraer una imagen coherente de la vida y de la actitud de los bandidos a partir de las diferentes fuentes clásicas. En segundo lugar, esta imagen puede compararse con la vida bien documentada de otros bandidos de otras épocas y lugares.

Es Apuleyo quien, en los libros 4 a 7 de *El asno de oro*, nos proporciona la información más detallada sobre los bandidos de todas las fuentes clásicas; así que la siguiente descripción se basa en dicha información, recurriendo a otras fuentes siempre que resulten esclarecedoras.

En la obra de Apuleyo, la comunidad de los fuera de la ley está compuesta enteramente por varones. La desnudez de los hombres durante el banquete pone de relieve la masculinidad del grupo, especialmente porque nos viene inmediatamente a la mente la desnudez del gimnasio; los jugueteos, los cánticos estrepitosos y las bromas obscenas también ponen de manifiesto la camaradería entre hombres. De hecho, las mujeres quedan excluidas de la comunidad; la vieja bruja de la cueva no puede considerarse una mujer, y Carites es una prisionera y una fuente de ingresos, no un objeto sexual. Los orígenes sociales de los bandidos de Apuleyo no se mencionan, pero con toda probabilidad se trata de la clase de personas a las que alude el jefe de bandidos Haemus: personas pobres y desesperadas. Viven en un lugar apartado de la sociedad; en este caso se trata de una cueva, no de un barco pirata o una isla. Se encuentra en las montañas, uno de los sitios preferidos por los bandoleros de todas las épocas por su difícil acceso y su escasa población. La banda de Hippothous vive en una cueva en Cilicia (Jenofonte, *Un cuento de Éfeso* 3.3), y cualquier sitio aislado parecido sirve; los del Delta en Egipto utilizaban las islas de

los pantanos: «[…] es casi imposible darles alcance en tierra, pues se retiran a sus guaridas y escondrijos en el pantano» (*Las Etiópicas* 2.24). Los piratas, naturalmente, utilizaban el mar, calas e islas como base, lo que hacía que fuera más difícil localizarlos:

> Mientras que los saqueos de los bandidos en tierra firme realizados ante los ojos de los vecinos, los cuales podían descubrir el perjuicio y atraparlos sin demasiada dificultad, se frenaban fácilmente, los saqueos en el mar aumentaron de manera drástica. (Dión Casio 36.20.3-4)

En su base, los bandidos vivían en una comunidad igualitaria. En la obra de Heliodoro, un suceso casual pone de relieve ese igualitarismo: la primera banda de piratas saca el botín de un barco y lo divide en montones que pesan igual para que todos reciban lo mismo (*Las Etiópicas* 1.3). Se obligan mediante un juramento, concretamente a salvar a un camarada en peligro; por lo que respecta a compañeros ajenos al grupo, no se enfrentan a otras bandas. Existe un saludo ritual secreto que identifica a una persona como perteneciente a los bandidos. Si bien no hay una mención específica a las normas que rigen la banda, Cicerón (citado anteriormente) menciona la existencia de un contrato en su obra *Sobre los deberes:* «Se dice que existen incluso leyes de los bandidos (*leges latronum*) a las que hay que prestar atención y obedecer» (2.11.40). En *Leucipa y Clitofonte*, de Aquiles Tacio, aparece un contrato parecido entre bandidos. Habla Leucipa:

> «Fue [Clareo] el que les instó a matar a la mujer y lanzarla por la borda en mi [Leucipa] lugar. El resto de la banda de bandidos se negó a entregarme sólo a él; había desperdiciado otro cuerpo que podía haberse vendido y que les podría haber aportado un beneficio. En lugar de la muerta me tenían que vender a mí para incrementar el fondo común y no beneficiarle sólo a él. Cuando éste protestó citando cláusulas legales y aludiendo a sus obligaciones contractuales, diciendo que les había encargado secuestrarme para satisfacer su pasión por mí, y no para que

ellos obtuvieran beneficios, atreviéndose incluso a emplear un lenguaje subido de tono […]» [uno de los bandidos le cortó la cabeza]. (*Leucipa y Clitofonte* 8.16)

Hasta cierto punto, las «leyes» de los bandidos eran puramente tradicionales. Un relato de Heliodoro ilustra muy bien estas «reglas» tradicionales (*Las Etiópicas* 4.3.1-32): el pirata Peloros, enamorado de Charikleia, exige que ella sea su recompensa por ser el primero en subir al barco fenicio; cuando lo pide, Trichinos, el jefe, se niega. Peloros dice: «Entonces estás infringiendo la ley pirata que permite al primero en abordar un barco enemigo y en afrontar el peligro del combate en nombre de sus camaradas, elegir lo que quiera del botín». Trichinios responde: «No estoy infringiendo esa ley, sino que me baso en otra norma que dice que los subordinados deben cederle el paso a sus superiores». Peloros se vuelve hacia la banda y dice: «¿Veis cómo se recompensa el trabajo duro? Un día cada uno de vosotros verá cómo le arrebatan su premio; un día todos seréis víctimas de esta ley arbitraria y autocrática». A continuación tiene lugar una pelea. Este pasaje ilustra perfectamente tanto el papel de las normas según las cuales vivían los bandidos como el papel de la asamblea de bandidos a la hora de mantener el equilibrio dentro de la banda.

Los bandidos de Apuleyo echan las tareas a suertes, por ejemplo hacer guardia o servir la mesa. Eligen a su cabecilla: Haemus es elegido cuando el anterior capitán muere en combate. En *Las Etiópicas* de Heliodoro, Thyamis, el jefe de los bandidos, pronuncia un discurso en el que expone todas las características de un líder: justicia en el reparto del botín, no quedarse más que la tropa, custodiar cuidadosamente el fondo común, reclutar bien y tratar adecuadamente a las

mujeres:

> Camaradas, ya sabéis lo que he sentido siempre por vosotros. Como sabéis, soy hijo del sumo sacerdote de Menfis, pero no me dediqué al sacerdocio tras la muerte de mi padre, pues mi hermano menor me usurpó el cargo ilegalmente. Me refugié con vosotros con la esperanza de vengarme y recuperar el cargo. Me elegisteis como líder y, hasta hoy, he tenido como norma no llevarme una parte del botín mayor que el resto de vosotros. Si se trataba de dinero, me he conformado con un porcentaje igual, y si se trataba de vender prisioneros, he aportado lo recaudado al fondo común en la creencia de que un líder tan bueno como creo ser debe asumir la mayor parte del trabajo pero recibir la misma parte de los beneficios. En cuanto a los prisioneros, he incorporado a la banda a aquellos hombres cuya fuerza física podía sernos de utilidad y he vendido a los más débiles; nunca he maltratado a una mujer, sino que he liberado a las de alta cuna a cambio de un rescate o simplemente porque sentía lástima de su desgracia, mientras que a las de extracción humilde, para las cuales la esclavitud más que una imposición era la forma de vida normal, las he distribuido entre vosotros para que fueran vuestras sirvientas. (*Las Etiópicas* 1.19)

En *El asno de* oro, los bandidos celebran un consejo en el que toman decisiones por mutuo acuerdo: deciden por votación matar a Lucio y aprueban el plan de Haemus de vender a Carites tras algunas deliberaciones y expresar diferentes puntos de vista. En *Quéreas y Calírroe* de Caritón, los piratas discuten qué hacer con Calírroe; no se trata exactamente de un consejo, pero se expresan diferentes ideas antes de que el jefe decida. Sin embargo, en *Las Etiópicas* de Heliodoro, Thyamis, el jefe de los bandidos, convoca una asamblea. «Llegados a este punto, habían llegado al lugar de reunión, y el resto de la compañía [de bandidos] ya estaba reunida. Thyamis tomó asiento en el montículo y declaró que la isla era un parlamento» (1.19). Cuando obtienen un botín, uno de los hombres actúa de «protector del tesoro»; aunque Apuleyo emplea este término alegremente, la función era real. La distribución equitativa es esencial para el mantenimiento de la banda, como señala Cicerón en

referencia al liderazgo de la misma: «A menos que el capitán pirata divida el botín de forma equitativa, sus compañeros lo asesinarán o desertarán» (*Sobre los deberes* 2.11.40).

Esta forma de vida igualitaria resultaba atrayente para algunos; se hace referencia a ella e incluso se la valora en las fuentes legales como digna de mérito. Una historia de Luciano ilustra esta actitud cuando Samippo dice lo que le gustaría ser y tener si pudiera ser y tener cualquier cosa:

> Los dioses pueden hacerlo todo, hasta lo que parece más formidable, y Timolao estableció la norma de no dudar pedirles cualquier cosa, asumiendo que no se negarían. Bien, pido ser rey, pero no un rey como Alejandro, el hijo de Felipe, o como Ptolomeo o Mitrídates o cualquiera de los que han heredado el trono de su padre. No, quiero empezar siendo un bandolero con unos 30 compañeros que hayan jurado fidelidad, hombres en los que se pueda confiar plenamente y con mucho temple. Que vayan aumentando hasta ser 300, 1000, y al cabo de poco tiempo 10 000, hasta que al final sean alrededor de 50 000 soldados de infantería pesada con unos 5000 caballos. Todos ellos me elegirán como jefe, porque pensarán que soy el líder y administrador más competente. Este hecho me sabe a gloria, ser más grande que el resto de los reyes, ya que habré sido elegido caudillo por el ejército en función de mis méritos, y no habré heredado mi cargo después de que otro haya hecho el trabajo; eso sería como el tesoro de Adimanto y no tan gratificante como cuando ves que has logrado el poder con tu propio esfuerzo. (*El barco* 28-9/Harmon)

Por otra parte, la propia dureza de la vida de los fuera de la ley provocaba tensiones en las relaciones «normales» entre hombres. En *Las Etiópicas*, Heliodoro hace hincapié en cómo la adquisición de riqueza es la característica predominante de los fuera de la ley, por encima de la amistad y el parentesco:

> Aunque habían perdido a muchos de sus amigos, [los vencedores] sentían más alegría al formar una procesión respetuosa en honor del hombre que los había asesinado y seguía vivo, que pena por la muerte de sus camaradas. Es obvio que para los bandidos el dinero es mucho más precioso que la propia vida: la amistad y el parentesco se definen exclusivamente en términos de beneficio económico. Éste era el caso. (*Las*

*Etiópicas* 1.32/ Morgan)

Cicerón alude también al menos a una fuente de conflicto entre los fuera de la ley, y a cómo se resolvía: «Pues si alguno de la banda roba o secuestra algo, pierde su posición en ella» (*Sobre los deberes* 2.11.40). De hecho, en *Leucipa y Clitofonte*, de Aquiles Tacio, el cabecilla de unos bandoleros que no reparte el botín equitativamente acaba siendo asesinado por su banda. En *Las Etiópicas*, la promesa del reparto equitativo del botín es la principal motivación de una banda de bandidos. Dado que en la obra de Apuleyo no aparecen divisiones internas entre los fuera de la ley, no sabemos cómo se solucionaban los conflictos. Sin embargo, en *Leucipa y Clitofonte*, de Aquiles Tacio, citada anteriormente, la disputa entre el cabecilla y sus hombres por el reparto del botín acaba con la decapitación del primero.

Junto a esta antigua imagen de los fuera de la ley, quiero hacer ahora una comparación que resulta especialmente gráfica con la vida de los fuera de la ley del mar durante la «época dorada de la piratería», la primera mitad del siglo XVIII, en el océano Atlántico. Marcus Rediker hace una excelente descripción de esos hombres en el libro *Between the Devil and the Deep Blue Sea*. Hay que destacar que, aunque ya en el siglo XVIII, e incluso antes, había narraciones sobre piratas y sobre piratería, incluida la de uno cuyo seudónimo se hizo merecidamente famoso escrita por Daniel Defoe, el valor excepcional del enfoque de Rediker radica en el empleo de pruebas extraídas de declaraciones auténticas de piratas. Dichas declaraciones a veces eran realizadas después de que un pirata se hubiera «reformado» y se hubiera dedicado a escribir sus memorias (es de suponer

que aderezadas con una buena dosis de ficción), a veces eran extraídas de investigaciones realizadas por autores, pero el material más valioso procede de documentos judiciales relativos a juicios de piratas. Estos juicios eran públicos y despertaban gran interés. Durante el transcurso de los mismos, los piratas prestaban testimonio de sus actos; su declaración se registraba y se archivaba. Por consiguiente, existen declaraciones reales de piratas, las cuales, si bien no han de tomarse necesariamente al pie de la letra en todos los casos, sí que aportan una información de la que carecemos totalmente en la Antigüedad.

Los piratas de Rediker viven en un lugar apartado de la sociedad legal —el barco pirata y/o una isla— y tienen un ordenamiento social claramente articulado. Para sus coetáneos, este ordenamiento parecía más bien desorden, pero al estudiarlo en profundidad se aprecia que era coherente, con sentido y eficaz, teniendo en cuenta los orígenes, las posibilidades y los objetivos de la banda. Es más, «este ordenamiento social, articulado en torno a la organización del barco, había sido concebido y elaborado por los propios piratas. Su sello distintivo era un igualitarismo burdo, improvisado, pero eficaz, que depositaba la autoridad en manos de la tripulación… el igualitarismo estaba institucionalizado a bordo del barco pirata». Prácticamente la totalidad de los piratas procedía de las clases bajas y pobres; como cabría esperar, la mayoría tenía cierta experiencia marinera, pero este aspecto se refiere únicamente a los piratas, no a los fuera de la ley en general, por supuesto. Casi todos eran hombres; de los 521 piratas documentados por Rediker (de entre los alrededor de 5000 que actuaban en el momento álgido de la piratería), sólo dos

son mujeres. Por lo general llegaban a la piratería libres de ataduras sociales: no se permitían mujeres ni familia; la política de la sociedad legal era irrelevante; la religión oficial se rechazaba de manera activa. De hecho, rechazaban toda la estructura de la sociedad legal y, especialmente, la idea de una sociedad civil estratificada y jerárquica, sometida a las leyes y determinada por las mismas. En su lugar, ellos la sustituían por el igualitarismo anteriormente mencionado y por una nueva serie de leyes basadas en dicha ideología. Internamente, el igualitarismo significaba que cada miembro tenía voz y que las decisiones se tomaban de manera conjunta. Externamente significaba que los piratas no se atacaban entre sí —los piratas estaban unidos por un cierto sentimiento de comunidad— si bien existen pocas, por no decir ninguna, «alianzas piratas». El sentimiento de pertenencia a una comunidad especial se veía un tanto acentuado por el uso de un «lenguaje secreto», una versión rudimentaria del inglés plagada de blasfemias y con un vocabulario limitado.

Uno de los aspectos más fascinantes de esta nueva sociedad era la existencia —incluso la exigencia— de un contrato escrito, llamado «estatuto», que exponía la constitución del grupo. En una época anterior a que fuera habitual concebir un gobierno basado en un documento elaborado, en lugar de en el derecho divino y/o en tradiciones inmemoriales (por ejemplo «los derechos de los ingleses»), los piratas siguieron el ejemplo de los contratos de las asociaciones empresariales y establecieron obligaciones mutuas, estructuras gubernamentales, leyes de conducta y normas económicas. Estos documentos tenían muchos elementos en común, por lo que se puede trazar una

imagen «normal».

La autoridad estaba en manos de la banda. Se hacía un juramento por el que los miembros se comprometían a trabajar como grupo. Cada hombre tenía un voto y decidía la mayoría. Todos, incluso el capitán, estaban sometidos a la autoridad de la comunidad y tenían que acatar sus reglas tal como establecía el «estatuto». De hecho, «el capitán era creación de la tripulación». La estructura gubernamental incluía mecanismos legislativos, ejecutivos y judiciales. Las normas, como he señalado, se elaboraban en una asamblea general, llamada consejo. La función ejecutiva era llevada a cabo por este consejo (es decir, las decisiones principales se sometían a votación), así como la función judicial cuando se constituía como tribunal para dirimir problemas sociales o disciplinarios. El jefe ejecutivo —el capitán— era elegido por el consejo; durante la batalla o en otras situaciones de crisis tenía plena autoridad, pero, de lo contrario, tenía que gobernar por consenso, por medio del engatusamiento y la persuasión, ya que podía ser depuesto en cualquier momento por el consejo. El otro oficial electo era el contramaestre. Éste desempeñaba el papel de protector de los intereses de la tripulación. Concretamente, llevaba la cuenta del botín y velaba por su justa distribución. Era una especie de magistrado «civil» situado junto al capitán «militar».

De hecho, estos dos oficiales resumen muy bien las necesidades básicas de liderazgo de la banda: conseguir el botín y repartirlo. El botín se dividía en acciones (la analogía con las sociedades por acciones es evidente), y éstas se repartían entre la tripulación. El capitán y el contramaestre recibían más acciones que el resto en razón de sus responsabilidades; cada uno recibía entre 1,5 y 2 acciones.

Los hombres cualificados, como los artilleros, también recibían más de una acción —entre 1,25 y 1,5 cada uno—. El resto de los hombres recibía una sola acción. Así, el espíritu equitativo se expresaba en el reparto del botín; todos estaban involucrados en una «empresa con división de riesgo»; nadie era obrero y nadie era patrón.

Como es natural, en los grupos había problemas de disciplina y de mantenimiento del orden. Con mucha frecuencia los hombres eran desertores de la profundamente estructurada y disciplinada vida marinera basada fundamentalmente en las tradiciones de la marina británica, pero también en la vida a bordo de un barco mercante. No estaban dispuestos a recrear la vida que odiaban y de la que habían huido. Así pues, la disciplina era muy poco rígida. El objetivo fundamental era coartar la violencia dentro de la comunidad; la metodología básica era identificar los problemas y aplicar una solución rápida consistente en la expulsión de la comunidad o la muerte. La flagelación estaba prohibida; el látigo, como símbolo más doloroso de la brutalidad de la armada y la marina mercante, no estaba permitido en la comunidad pirata. Si surgía una disputa entre dos miembros de la tripulación, el método aceptado para la resolución del conflicto era el duelo. En caso de conflicto entre el grupo y un individuo, el castigo habitual era el abandono a su suerte. La ejecución de un miembro de la tripulación era algo poco común, y se aplicaba únicamente en caso de traición o de introducción de elementos perturbadores en el grupo, tales como mujeres o chicos jóvenes.

Las similitudes entre los primeros piratas modernos de Rediker y las antiguas bandas de delincuentes de las novelas

son asombrosas. Existe el mismo igualitarismo y comparten también muchas instituciones y costumbres, tales como un consejo para la toma de decisiones y para la adopción de normas de conducta. Obviamente, no hay una equivalencia absoluta. Por ejemplo, mientras que los piratas de Rediker no tienen ninguna relación con la religión, los fuera de la ley de Apuleyo se encomiendan a su divinidad protectora, Marte, lo mismo que los que aparecen en *Una historia de Éfeso* de Jenofonte (2.11-14). Sin embargo, Plutarco alude a un comportamiento no religioso o no tradicional. «Atacaban y arrasaban lugares de recogimiento y santuarios sagrados […] Ofrecían extraños sacrificios a Olimpia y celebraban ritos secretos» (*Vida de Pompeyo* 24.5/Perrin). Una inscripción rememora uno de esos ataques a un santuario:

> Esta estatua de Venus está dedicada a Valerio Romano, el más excepcional guardián supervisor de la espléndida Colonia Sicca Veneria, hombre de extraordinaria bondad e integridad que restauró la estatua de la diosa, dañada tiempo atrás por unos malhechores que irrumpieron en el templo. ¡Que la memoria de nuestro inquebrantable patrón perdure a lo largo de los años! (*CIL* 13 3689 = *ILS* 5505)

En otro ejemplo literario, el canibalismo y los rituales sangrientos presentes en la obra de Heliodoro y Aquiles Tacio representan un rechazo absoluto a la religión «decente» y concuerdan con el rechazo a la religión oficial por parte de los piratas de Rediker, pero éstos no cometen actos tan pecaminosos. Por otro lado, en el mundo antiguo, la ausencia de instituciones religiosas monolíticas que apoyasen el *statu quo* eliminaba el impulso de revuelta contra las mismas que sí sentían los piratas de Rediker, aunque, por otro lado, apartarse de otros aspectos de la sociedad legal continuaba siendo una rotunda afirmación de independencia. No es necesario creer los escabrosos detalles de los novelistas para aceptar la premisa básica de que los

fuera de la ley no sólo eran contrarios a las normas legales de la sociedad, sino también a las prácticas religiosas establecidas.

Las características y rasgos comunes de los piratas de Rediker y los fuera de la ley de la Antigüedad tal como se desprende de los textos históricos y de ficción, indican claramente que la imagen plasmada aquí de los fuera de la ley en el mundo grecorromano se ajusta a la realidad, una realidad que las fuentes no nos permiten ver directamente, pero que sí puede inferirse examinando detenidamente las fuentes clásicas y modernas.

**Conclusión.**

El bandidaje era una forma —tal vez la única y seguramente la más rápida— de zafarse de la mano dura de la ley y de quienes la imponían. Desde esta perspectiva, los fuera de la ley llevan una vida verdaderamente alternativa dentro de la sociedad legal marcadamente estratificada del mundo grecorromano clásico. Igual que los piratas auténticos de Rediker, los fuera de la ley de las obras de ficción de Apuleyo y los de los romances griegos viven en un mundo duro y despiadado, pero, al mismo tiempo, presentan una especie de igualitarismo y de democracia que contrastan claramente con la estructura jerárquica del sistema social dominante. Su comunidad ofrece una —tal vez la única— estructura social alternativa en sus respectivos mundos, con lo que representa una crítica convincente y radical a ambos. A pesar de que la elite hace una interpretación negativa de esta crítica para protegerse y justificarse, lo cual podría llevarnos a pensar que se trata de una ilusión cultural, los testimonios de la Antigüedad y los piratas descritos por Rediker indican claramente que a los

ojos de los pobres, los oprimidos y los fuera de la ley, era algo muy real.

# Discurso de despedida

«Olvidado» o «invisible» son adjetivos que he utilizado con frecuencia para describir a las personas de las que he tratado en este libro. Estas personas, por supuesto, no eran invisibles en absoluto; representaban casi la totalidad de la población del mundo grecorromano y eran perfectamente visibles. Es la ceguera de la elite la que las ha situado en la penumbra de la historia, en un mundo sombrío en el que algunos breves destellos de luz no hacen más que resaltar su invisibilidad. Ésta ceguera no lo es tanto frente a la existencia literal de los invisibles, sino que se trata más bien de una casi absoluta falta de interés en sus vidas. Esta tendencia hace que el empleo de las fuentes de la elite para indagar en las vidas de los invisibles sea muy problemático. No obstante, dada la escasez de datos aportados por las fuentes clásicas sobre prácticamente todos los aspectos de la historia o de la vida, desechar el material proveniente de la elite en favor de pruebas menos conocidas podría parecer, cuando menos, contraproducente y tal vez incluso insensato. Sin embargo, he llegado al convencimiento de que empezar por el otro extremo de las pruebas, por así decirlo, aportaría lo cuestionado o incluso ofuscado por la literatura prominente de la elite. Por consiguiente, me he basado fundamentalmente en material menos conocido procedente de inscripciones y papiros y he recurrido a aportaciones, sin duda problemáticas, de la ficción, las fábulas, las fuentes cristianas, la adivinación y la magia.

Estas fuentes me han ido revelando gradualmente un mundo hasta entonces invisible; un mundo de valoraciones,

elecciones, posibilidades, éxitos y desastres reales. Se trataba de un mundo en el que las opciones y las oportunidades de mejorar eran limitadas, pero no de un mundo sin esperanza. Fundamentalmente, la gente se ha distinguido siempre por sacar el máximo partido de su situación; la raza humana difícilmente habría sobrevivido si, ante desafíos de enormes proporciones, manipulación y opresión, la gente se hubiera rendido. En cambio, la gente batalla dentro de sus parámetros vitales, y, en ocasiones, incluso le va muy bien. El resultado es un tapiz de gente que trabaja para que su vida sea lo mejor posible, luchando contra las adversidades emocionales y disfrutando de las satisfacciones que se le presentan. Penetrar en su mentalidad ha sido una revelación.

Al final, las personas ahora visibles no parecen diferir demasiado de las actuales. No en sentido material, ni en cuanto a normas morales, ni en lo referente a la sensibilidad política o en lo tocante a carreras y posibilidades. Sin embargo, por lo que respecta a la cruda realidad de afrontar lo que viene, buscando consuelo y gratificación en las relaciones interpersonales y en lo sobrenatural, y hacerse un sitio, son muy parecidas a otras, antiguas y modernas. Aunque esta realidad banal está muy alejada de la emoción de grandes hazañas realizadas por grandes hombres, e indudablemente no constituye el motor de destacadas transformaciones históricas, ello no significa que sea intrascendente. Tiene cierta importancia en las vidas de quienes no aparecen en los titulares; en ellas podemos atisbar a la multitud entre la que se mueven los ricos y famosos, y entenderlas nos ayuda a entender la cultura y la sociedad en su conjunto. Sin duda, podemos fijarnos en los Alejandro, los César, los emperadores y generales del

mundo clásico; podemos estudiar y admirar su filosofía, sus leyes, su literatura y sus maravillas arquitectónicas; pero detrás de todos estos logros había decenas de millones de personas que sostenían el mundo en el que tenían lugar: hombres y mujeres corrientes, esclavos y libertos, gente relativamente adinerada y gente terriblemente pobre, incluso soldados, prostitutas, gladiadores y bandidos. Todos ellos merecen ser visibles en sus propios términos, y espero haber conseguido dar un primer paso en ese sentido.

# Fuentes

Tradicionalmente, la literatura de la elite ha merecido un puesto de honor en el estudio de las fuentes; su estética y su riqueza reclaman merecidamente que se la tenga en cuenta en primer lugar. He intentado extraer datos de este material. Así, cuando Horacio escribe en su obra sobre libertos, puedo suponer que, enredados entre la impresión que quiere dar de ellos, hay pedacitos de los libertos reales: los libertos existían, tenían patrones, tenían una actitud encaminada a triunfar. No necesito aceptar como real la presentación que Horacio hace de los libertos, o su utilización con fines retóricos, poéticos o estéticos, para extraer de su obra datos verosímiles sobre libertos «auténticos» y su actitud. Ha tomado esos datos y los ha organizado para lograr sus propósitos; los historiadores sociales pueden hacer lo mismo, tomando datos y organizándolos de forma que se ajusten a una visión general de los libertos y su mentalidad. Sin embargo, se trata de una tarea peligrosa. El historiador puede caer fácilmente en el engaño. Algunas obras literarias estarán más directamente basadas en dicho mundo que otras. Algunos historiadores partirán de unas y otros de otras; descubrirán cosas y serán llevados a engaño. El reto consiste en juzgar qué parte del universo literario es invención del autor que oculta a quienes no forman parte de la elite y qué puede utilizarse para sacarlos a la luz. La clave está en trabajar con el máximo esmero posible para extraer el material útil y rechazar la narrativa dominante en la que ha sido sepultado por el autor. Son asombrosos los detalles históricos y sociales que pueden extraerse de lo escrito (sobre todo) por autores clásicos, cuando no era ése su propósito.

Con todo, hay muchos aspectos de la vida diaria que la elite —Cicerón, Tácito, Marcial, Juvenal o los dos Plinio— podría haber visto de haberlo querido. Pero, sencillamente, no les importaban; muy raramente llegaban siquiera a echar una ojeada a la gente de cuyas vidas se desprenden esos detalles. La alta literatura, por tanto, no ofrece ventanas, sino más bien mirillas a través de las cuales los historiadores atisban a los romanos corrientes.

Los inconvenientes de esta literatura —el hecho de que todo se vea desde el punto de vista de la elite y la falta de referencias directas a la gente corriente— la hacen menos útil que otro tipo de literatura más relevante para mis propósitos. La obra de Luciano es un buen ejemplo. Era de Samosata, una ciudad siria del Imperio romano, y pertenecía a una familia de artesanos. Sus padres se encargaron de que realizara estudios primarios, cosa bastante habitual en aquellos tiempos. Después de esto, su padre quiso que se dedicase a algo útil, pero el aprendizaje con su tío escultor resultó un completo fracaso y Luciano continuó estudiando y, finalmente, acabó dedicándose profesionalmente a la retórica. En su obra muestra simpatía por la gente corriente, incluidos los pobres, aunque no fomenta la toma de medidas en contra del sistema.

Otras obras comparten el mismo interés. La simple mención de la utilización de novelas y romances (según la terminología actual, pues para la crítica literaria de la Antigüedad no existían estos géneros) como una fuente histórica probablemente haga levantar más de una ceja, pues, ¿qué podría ser menos útil para la investigación histórica que una recreación conscientemente ficticia de la vida, por mucho que se disfrace artísticamente de drama o

aventura de la «vida real»? Por un lado, es posible pensar que toda historia es ficción: «la Historia no es sólo un catálogo de acontecimientos ordenados como una tabla de horarios de trenes. La Historia es una versión de dichos acontecimientos» (A. J. P. Taylor). Así que también es ficción. Discernir lo «real» de lo «ficticio» supone un desafío en ambos géneros. Petronio puede utilizarse como fuente histórica; hay que utilizarlo con prudencia, pero es necesario aplicar la misma cautela a la hora de recurrir a fuentes puramente «históricas». La ficción clásica será un pozo importante del que extraer información. Me gustaría señalar tres ejemplos de cómo se podría y cómo se debería actuar. En primer lugar, Fergus Millar, inspirado por el intento realizado por un colega académico de extraer una visión del mundo real a partir de la obra clásica japonesa *La historia de Genji*, escribió en 1981 el revolucionario artículo «The World of *The Golden Ass*» (El mundo de *El asno de oro*). En él demuestra sin dejar lugar a la duda, que la novela de Apuleyo sobre la transformación y la salvación se enmarca en el mundo real de la Roma imperial del siglo II. Keith Hopkins diseccionó la *Vida de Esopo* y encontró numerosas certezas y datos sobre el mundo de los esclavos. Por su parte, John D'Arms escribió con gran lucidez acerca de cómo podía utilizarse inteligentemente el *Satiricón* de Petronio para conocer aspectos de la sociedad romana de finales del siglo I que se encontraba por debajo de la elite. Los romances griegos pertenecen a la misma categoría de fuentes. A pesar de transcurrir en un mundo imaginario donde todo es blanco y negro, bueno y malo, fe y traición, también tienen puntos de contacto con el mundo real y se puede indagar en ellos para extraer datos y material útil.

Recurrir a la comedia romana para el estudio de la historia social presenta problemas similares y requiere la misma solución que las obras novelísticas. Las comedias tenían que basarse también en algo que resultara comprensible, ya fuese en forma de estereotipos o de temas identificables de la propia sociedad. Así, el mundo teatral aporta también retazos de las vidas de los invisibles: soldados, esclavos, mujeres y hombres corrientes. En resumen, la literatura sigue siendo un filón prometedor, aunque complicado e incluso peligroso.

Determinadas obras de la elite no son demasiado «literarias», es decir, su finalidad primordial no es artística. Estas obras pueden servir especialmente para descubrir la mentalidad de los invisibles. Dentro de esta categoría se engloban todos los tratados sobre agricultura, como *Sobre la agricultura* de Catón el Viejo o *Los trabajos del campo* de Columela. Dichas obras están dirigidas a agricultores adinerados, no a campesinos o pequeños terratenientes, pero en ellas encontramos observaciones especialmente importantes para conocer mejor a los esclavos. Otros romanos escribieron también tratados útiles sobre una amplia variedad de temas. Galeno escribió profusamente sobre asuntos relacionados con la medicina, y en los que, de vez en cuando, aparecen datos histórico-sociales. Epicteto, él mismo un antiguo esclavo, deja vestigios de sus orígenes serviles en sus discursos editados. Hay también obras relacionadas con la adivinación y el control del futuro mediante la habilidad y la magia. Artemidoro de Daldis escribió *La interpretación de los sueños*, obra en la cual trata ampliamente gran variedad de sueños, todos, según él, basados en experiencias reales. Asimismo, Doroteo de

Sidón, contemporáneo de Artemidoro y un poco anterior a éste, escribió el *Carmen Astrologicum* (*Poema astrológico*), en el que detalla un complejo sistema astrológico y presenta horóscopos (predicciones astrológicas) según las diferentes configuraciones planetarias. Por último, están los papiros mágicos. Éstos también pretendían guiar a los profesionales en la utilización de los hechizos, conjuros y plegarias adecuadas para ayudar a sus clientes. Las tres obras estaban dirigidas a la gente corriente. Esto no significa que los miembros de la elite no estuvieran interesados en los sueños, la astrología y la magia; todo lo contrario. Mi argumento es que el público principal era un amplio sector del mundo grecorromano, formado por todos aquellos dispuestos a pagar a un profesional a cambio de consejos «psíquicos» o ayudas mágicas. Por tanto, los escenarios, problemas, gustos, prejuicios y afanes contenidos en esos textos reflejan preocupaciones reales de personas reales. Al examinar los temas tratados en sus obras tenemos acceso a la mentalidad de los invisibles.

En principio podría parecer que los textos jurídicos romanos son un excelente lugar en el que recabar información sobre los invisibles, ya que éstos aparecen en gran número de decisiones judiciales. Sin embargo, al final del día, la interacción de los invisibles en el derecho romano no es tan fructífera como cabría esperar. Tal como escribió John Crook en su libro *Law and Life of Rome* (p. 10):

> La sociedad romana era muy oligárquica. Perpetuaba diferencias enormes en la riqueza y el prestigio social, y la clase dominante que establecía las normas consagraba en ellas un código de valores relevante para sí misma, el cual no puede asumirse automáticamente que fuese igualmente relevante para las vidas y costumbres del grueso de la población. Además, la capacidad intelectual, la sutileza y la rigurosidad de los grandes juristas romanos, que hicieron que sus escritos se convirtiesen

merecidamente en un paradigma para el derecho de épocas posteriores, se lograron a costa de concentrarse en determinados grupos de leyes (aquéllas más relevantes para la oligarquía a la que pertenecían) y de no preocuparse por lo que podía estar sucediendo realmente por debajo o fuera de esa esfera.

Las colecciones de fábulas y proverbios también constituyen fuentes importantes de información. Los proverbios son afirmaciones concisas para describir una situación o que sirven como incentivo para determinar cómo actuar. Son tradicionales, populares, anónimos e instructivos; se repiten a lo largo del tiempo, manteniendo la misma esencia. Las fábulas son historias breves en las que habitualmente aparecen animales, de naturaleza aparentemente hogareña y sencilla, y que contienen una moraleja o consejo; como sucede con los proverbios, la clave es la instrucción. Como mínimo desde Aristóteles, las fábulas han sido consideradas un género «popular» a causa de su sencillez y de ser del agrado de los niños y las personas sin formación. Sin embargo, las fábulas también han sido muy apreciadas durante mucho tiempo por la elite. ¿Se las puede considerar un género popular? Los recopiladores de fábulas Babrio y Fedro dirigen sus colecciones a la elite, de la que ambos, a su vez, forman parte. Los versos de Publilio Siro, liberto escritor de máximas, también se enmarcan dentro de esta categoría. Sin embargo, el origen fundamental de las obras de estos géneros puede calificarse fundadamente como «popular», por lo que resultan excelentes para este proyecto.

Además de estas fuentes indirectas, existen tres fuentes directas para conocer la mentalidad de los invisibles, todas ellas con gran cantidad de información: la literatura no proveniente de la elite, la papirología y la epigrafía. El

Nuevo Testamento contiene la más valiosa recopilación literaria escrita por aquéllos a los que he denominado invisibles, y que mejor expresa sus puntos de vista. Los Evangelios nos muestran el mundo campesino. En ellos prácticamente no se hace referencia a la vida urbana; describen un mundo en el que no hay término medio, un mundo de muy ricos y muy pobres, un mundo de pequeña economía agraria y valores. A juzgar por la comparación con otros textos, la perspectiva de los hechos y las parábolas es una perspectiva de bienes limitados, justicia distributiva y otros reflejos de la mentalidad campesina. Por otro lado, el mundo de los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas es un mundo urbano: el de las ciudades y las actitudes urbanas del Oriente helenístico; éste es el mundo de Estrabón o Dión Crisóstomo. Cuando san Pablo u otros escritores expresan su actitud ante los ricos, las mujeres, los pobres, las estructuras jerárquicas y la elite social, es razonable considerarlas representativas de las de los hombres corrientes de las ciudades, aunque es esencial ser conscientes de las sombras que proyecta sobre ellas la misión teológica que las inspira. Más allá de la propia literatura del Nuevo Testamento, las contribuciones de los padres de la Iglesia pueden aportar también datos, si bien no es hasta después de Constantino cuando se produce un aluvión de obras que han perdurado, y el cristianismo se ve cada vez más sumido en una mentalidad elitista que, en muchos aspectos, es la misma que la mentalidad pagana de la elite. Pero, en definitiva, la primera literatura cristiana es una fuente muy valiosa. En la misma línea, la literatura judía es potencialmente útil; sin embargo, no he recurrido a ella sistemáticamente en la elaboración del presente libro.

Igual que el Nuevo Testamento, el material epigráfico habla directamente con las voces de la gente corriente. Sin embargo, hay problemas. La gran cantidad de inscripciones comporta que su estudio sea una tarea difícil, puesto que hay muchas, pero están distribuidas de manera desigual a lo largo del tiempo y del espacio. A este desafío hay que añadir el hecho de que el descubrimiento y la publicación de las inscripciones son también irregulares. Incluso en caso de que no existiesen los problemas de descubrimiento y diseminación, la distribución demográfica seguiría siendo irregular. Las inscripciones largas y complejas —leyes, inscripciones públicas oficiales, epitafios detallados, etcétera — reflejan casi exclusivamente la mentalidad de la elite. Las inscripciones que revelan las voces de los romanos invisibles son casi todas muy breves y son votivas (ofrendas a los dioses), o bien funerarias (lápidas). Una lápida grabada entraba totalmente en las posibilidades económicas incluso de las personas con pocos medios, ya fuese de manera autofinanciada o subvencionada por una sociedad funeraria. Hay muchos restos que evidencian relaciones sociales y actitudes de las cuales la gente corriente quería dejar testimonio. Las relaciones familiares basadas en menciones a parientes en las dedicatorias y la expresión de esperanzas y temores en los epitafios son sólo dos ejemplos. Los grafitos de Pompeya, que añaden variedad y sabor a los testimonios epigráficos de la gente corriente, resultan muy valiosos a la hora de estudiar su mentalidad.

La papirología, como la epigrafía, habla por boca de los invisibles. Escribir en papiros era una costumbre muy extendida en el mundo romano, pero únicamente en algunos lugares se daban las condiciones climatológicas adecuadas

para su supervivencia a través de los años. Por consiguiente, los papiros están claramente marcados geográficamente hablando, ya que en su inmensa mayoría proceden de las zonas desérticas de Egipto y de otras partes de Oriente Próximo. Este hecho nos lleva obviamente a preguntarnos si lo aportado por las pruebas papirológicas puede aplicarse fuera de Egipto. En su día se consideró que los historiadores no podían recurrir a la información contenida en los papiros debido a la excepcionalidad de Egipto en el paisaje sociopolítico del mundo grecorromano. Este tema, que parecía cerrado, ha dado un giro de 180 grados. La idea de que Egipto era un mundo aparte y que puede pasarse por alto en el estudio del resto del mundo romano está ahora en desuso. Como Roger Bagnall y otros autores afirman contundentemente, la práctica gubernamental y el uso de documentos eran básicamente los mismos dentro y fuera de Egipto, así que las costumbres y datos de Egipto pueden considerarse representativos de los de otras zonas del Imperio.

El papiro era un material de escritura relativamente barato. Se utilizaba ampliamente para registrar actos gubernamentales (impuestos, anotaciones censales, correspondencia interna), así como recibos, contratos y otros documentos financieros. Aparte de esto, también hay una importante cantidad de cartas particulares, material educativo y textos literarios. Naturalmente, casi todo este material se perdió hace mucho tiempo. Sin embargo, las cartas y documentos privados que han sobrevivido suelen proceder de los invisibles, es decir, la gente corriente que se encuentra por debajo de la elite, y tanto de hombres como de mujeres, cosa que resulta especialmente asombrosa y

refrescante. A pesar de que, a menudo, es imposible saber si los documentos fueron realmente escritos por esas personas —había numerosos escribas profesionales y esclavos cualificados a los que se contrataba con frecuencia—, está más que claro que el origen de dichos documentos se encuentra entre la gente corriente. Además, los documentos elaborados por el gobierno —la inmensa mayoría de los papiros del Alto Imperio— proporcionan una enorme cantidad de información útil que va desde cifras censales hasta extrapolaciones de la probable responsabilidad del gobierno, que habrían influido en las actitudes y opiniones de la gente corriente. De manera muy parecida a los grafitos de Pompeya y, en menor medida, a las inscripciones, los papiros nos muestran a los invisibles viviendo su vida sin pasar por el tamiz de la literatura de la elite.

Más allá de las pruebas escritas de los invisibles, el material cultural añade amplitud y profundidad a la imagen. El arte es un tablón de anuncios tanto para los creadores como para los «lectores»: no se crea en el vacío, sino que tanto el creador como el público pretenden extraer algo de las obras. Por tanto, el arte debería poder «leerse» de la misma manera que los papiros, la epigrafía o la literatura. Hay mucho con lo que trabajar: imágenes sepulcrales, grafitos, dibujos en las paredes de los edificios y las habitaciones cuyo uso estaba destinado a los invisibles, imágenes en vajillas de barro cocido como la *terra sigillata*… todo ello puede ser muy revelador. El material arqueológico no artístico puede también aportar muchos datos sobre la gente corriente, si bien con frecuencia tiene más que ver con las condiciones de vida que con la mentalidad. No obstante, como en el caso de la literatura judía citado anteriormente,

debo confesar que no he recurrido a la arqueología todo lo que habría sido posible. Tal vez alguien más versado en el tema será capaz de corregir o añadir algo a mis observaciones.

Por último, existen pruebas que no proceden concretamente del Imperio romano. A menudo se desconfía del uso de material comparativo. El problema de la equivalencia es muy real: utilizar inadecuadamente material supuestamente comparable puede inducirnos a error. Sin embargo, el material procedente de otras épocas y lugares nos proporciona dos cosas de incalculable valor: en primer lugar, la inspiración para plantear preguntas al material clásico que se han planteado en otros ámbitos; y, en segundo lugar, ideas para encontrar vínculos entre las a menudo muy superficiales e inconexas pruebas de la Antigüedad. Un hecho o una actitud de esa época no pueden darse por sentados a través de datos comparativos, pero sin duda sí que se puede determinar mejor su probabilidad. Al indagar en la mentalidad de los romanos invisibles utilizo libremente tanto la inspiración como los vínculos con la mentalidad de otros invisibles. Esto puede poner nerviosos a aquéllos que consideran que la historia antigua debería basarse únicamente en pruebas antiguas. Pero el mundo grecorromano no existe en una especie de lugar único separado en el tiempo y el espacio del resto de la historia de la humanidad. Así que mi propuesta no pretende poner en entredicho la pureza de la historia antigua, sino hacer una construcción razonable a partir de lo poco de que disponemos, con el fin de responder a preguntas —en este caso acerca de la mentalidad de los invisibles— en las que las fuentes principales no muestran prácticamente ningún

interés.

Utilizadas en conjunto, todas nuestras fuentes nos permiten ver a los romanos invisibles.

# BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

## INTRODUCCIÓN

Existen dos introducciones muy razonables a los retos que acarrea escribir sobre historia antigua: Michael Crawford (a quien pertenece la cita que abre este libro) editó una contundente colección de ensayos en su libro *Sources for Ancient History: Studies in the Uses of Historical Evidence* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1983); y David S. Potter en *Literary Texts and the Roman Historian* (Londres: Routledge, 1999) (de donde procede la cita final) nos ofrece unas claras directrices para interpretar las pruebas históricas. *Roman Social History*, de Susan Treggiari (Londres: Routledge, 2002), contiene un excelente estudio sobre cómo evaluar y utilizar las fuentes, especialmente en lo relativo a la historia social. *Work, Identity, and Legal Status at Rome: A Study of the Occupational Inscriptions* (Norman, OK: Oklahoma University Press, 1992), pp. 3-15, de Sandra Joshel, trata de manera excepcionalmente adecuada los problemas que conlleva estudiar a los romanos invisibles a partir de la literatura, la epigrafía y otras fuentes; vale mucho la pena leer este libro en su totalidad.

## CAPÍTULO 1

Entre las obras que tratan con cierto éxito sobre los hombres corrientes desde un punto de vista alejado de la elite, cabe citar los ensayos *The Romans*, ed. Andrea Giardina, trad. L. G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1993) [*El hombre romano*, Madrid, Alianza, 1991, traducción de Jimena Castaño Vejarano, Juan Antonio Matesanz y Fernando Quesada Sanz], y «The

Roman Empire», de Paul Veyne, incluido en *A History of Private Life, Volume 1: From Pagan Rome to Byzantium*, ed. Paul Veyne, trad. Arthur Goldhammer (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), pp. 5-234. *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, de Peter Garnsey y Richard Saller (Berkeley: University of California Press, 1987 )[*El imperio romano: economía, sociedad y cultura*, Barcelona, Crítica, 1991, traducción de Jordi Beltrán], continúa siendo una excelente breve introducción al periodo que nos ocupa; *Roman Social Relations*, de Ramsay MacMullen (New Haven: Yale University Press, 1974), así como el resto de los trabajos de MacMullen, proporcionan información interesante; *The Culture of the Roman Plebs*, de Nicholas Horsfall (Londres: Duckworth, 2003), es estimulante, si bien un tanto idiosincrática.

Para saber más sobre los inicios del cristianismo y sobre los primeros cristianos, véase Bruce J. Malina, *The New Testament World* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), y Wayne Meeks, *The First Urban Christians*, 2.ª ed. (New Haven: Yale University Press, 2003). *Popular Morality in the Early Roman Empire* de Teresa Morgan (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) y *Spirits of the Dead: Roman Funerary Commemoration in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2006), de Maureen Carroll, obras pioneras sobre el tratamiento de la epigrafía como una valiosa fuente de la que extraer datos sobre la vida de la gente corriente, juntas nos proporcionan el contexto para conocer su manera de pensar.

En cuanto a la magia, véase Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greco-Roman World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), y Matthew W.

Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (Londres: Routledge, 2001); y sobre tablillas de maldiciones, John G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 1992). Sobre astrología, véase Ramsay MacMullen, «Social History in Astrology», *Ancient Society* 2 (1971), pp. 104-16; y sobre sueños, Arthur Pomeroy, «Status Anxiety in the Greco-Roman Dream Books», *Ancient Society* 22 (1991), pp. 51-74; en cuanto a asociaciones, véase Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregation: Claiming a Place in Mediterranean Society* (Minneapolis: Fortress Press, 2003); sobre la vida de la calle véase Barbara Kellum, «The Spectacle of the Street», en *The Art of Ancient Spectacle*, ed. Bettina Bergmann y Christine Kondoleon (New Haven: Yale University Press, 1999), pp. 283-99; en cuanto al derecho, véase J. A. Crook, *Law and Life of Rome* (Ithaca: Cornell University Press, 1967).

## Capítulo 2

Las siguientes sugerencias amplifican la imagen de la mujer en el mundo grecorromano. Como siempre, la mayoría de referencias ponen de relieve a las mujeres pertenecientes a la elite, pero, en algunas ocasiones, las mujeres corrientes son el centro de atención, y en todas ellas hay referencias a diversos aspectos de las vidas y actitudes de dichas mujeres. Sarah Pomeroy situó el estudio de las mujeres griegas y romanas en el centro de interés a principios del siglo XX con su muy amena y fidedigna obra *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Woman in Classical Antiquity* (Nueva York: Schocken, 1984; reeditada con un nuevo prólogo y bibliografía adicional, 1995) [*Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*,

Madrid, Akal, 1990, traducción de Ricardo Lezcano Escudero]. Su tratamiento del material es muy erudito a la vez que accesible, e importante para un amplio número de lectores. Para un tratamiento reciente, más modesto aunque sólido, tenemos *Roman Women* de Eve D'Ambra (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2007). *Women in Roman Law & Society* de Jane F. Gardner (Bloomington: Indiana University Press, 1991) hace una aproximación más formalista, pero que contiene gran cantidad de información útil. Respecto a la Antigüedad Tardía (periodo que sigue sobre todo al tratado en este libro), Gillian Clark ofrece una excelente perspectiva general en su libro *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles* (Oxford: Clarendon Press, 1993). Los libros de consulta son un recurso muy útil para conocer las pruebas disponibles. Quiero mencionar especialmente *The Roman Household: A Sourcebook*, de Jane F. Gardner y Thomas Wiedemann (Londres: Routledge, 1991); *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation*, de Mary R. Lefkowitz y Maureen B. Fant (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992); *Women in the Classical World: Image and Text*, ed. Elaine Fantham *et al.* (Nueva York: Oxford University Press, 1994); y *Reading Roman Women: Sources, Genres, and Real Life*, de Suzanne Dixon (Londres: Duckworth, 2001). Sobre la condición legal de las mujeres véase Judith Evans Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce, and Widowhood* (Londres: Routledge, 2002). Existen numerosas recopilaciones de ensayos, especialmente estudios históricos sobre arte y literatura, que, a pesar de centrarse habitualmente en temas relativos a la elite, a menudo

contienen información importante sobre las mujeres corrientes. *Women's History and Ancient History*, ed. Sarah B. Pomeroy (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), destaca especialmente, así como *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, ed. Sandra R. Joshel y Sheila Murnaghan (Londres y Nueva York: Routledge, 1998), por el interés que suscitan sus capítulos sobre las «invisibles».

Los estudios concretos contribuyen a ampliar el contexto. La bibliografía de las obras citadas nos conduce a otras muchas interesantes. He utilizado buena parte de material procedente de Egipto; varios estudios excelentes han recurrido a los papiros permitiendo que ello sea así. Mencionaré especialmente *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook*, ed. Jane Rowlandson (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1998). La obra de Roger Bagnall también es muy valiosa: Roger S. Bagnall y Bruce W. Frier, *The Demography of Roman Egypt* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1994), y Roger S. Bagnall y Raffaella Cribiore, con aportaciones de Evie Ahtaridis, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC-AD 800* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006). Los estudios sobre aspectos específicos de las vidas de las mujeres corrientes son bastante poco habituales. No obstante, «Lower Class Women in the Roman Economy», de Susan Treggiari, *Florilegium* 1 (1979), pp. 65-86 y «Jobs for Women», *American Journal of Ancient History* 1 (1976), pp. 76-104 son excepcionales, igual que las numerosas contribuciones de Natalie Boymel Kampen sobre ver (y ser incapaces de ver) a las mujeres corrientes en el arte: *Image and Status: Roman Working Women in Ostia* (Berlín: Gebr.

Mann Verlag, 1981); «Material Girl: Feminist Confrontations with Roman Art», *Arethusa* 27 (1994), pp. 111-37; y «Social Status and Gender in Roman Art: The Case of the Saleswoman», en Eve D'Ambra, *Roman Art in Context: An Anthology* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993), pp. 115-32. Beryl Rawson toca el tema de las mujeres corrientes en «Family Life among the Lower Classes at Rome in the First Two Centuries of the Empire», *Classical Philology* 61 (1966), pp. 71-83, así como Walter Scheidel en «The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labor and Women's Life in the Ancient World», *Greece and Rome* 42 (1995), pp. 202-17. También tiene cierto interés John R. Clarke, *Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B. C.-A. D. 315* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2003).

No he recurrido demasiado a material puramente arqueológico, obras como *Pompeian Households: An Analysis of the Material Culture*, de Penelope M. Allison (Los Ángeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, Monograph 42, 2004), y *Women in Roman Britain*, 2.ª ed. (York: Council for British Archaeology, 2005) y *Daily Life in Roman Britain* (Westport, CT: Greenwood, 2008) de Lindsay Allason-Jones, apuntan las posibilidades de este material, que seguramente merecería un estudio en profundidad. Los estudios sobre la familia y el hogar a menudo hacen referencia a las vidas de las mujeres corrientes: K. R. Bradley, *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History* (Nueva York: Oxford University Press, 1991); Suzanne Dixon, *The Roman Family* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992); y Jane

F. Gardner, *Family and Familia in Roman Law and Life* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

Sobre la maternidad y la familia véase Suzanne Dixon, *The Roman Mother* (Londres: Routledge, 1988, 1990); Beryl Rawson, *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome* (Oxford: Clarendon Press, 1991); y Susan Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coninges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* (Oxford: Clarendon Press, 1991). Menciono únicamente unos pocos artículos que tocan temas concretos; hay muchos más que pueden encontrarse en bibliografías. Sobre sexo, véase Suzanne Dixon, «Sex and the Married Woman in Ancient Rome», en *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, ed. David L. Balch y Carolyn Osiek (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2003), pp. 111-29; sobre contracepción y aborto véase J. M. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), y E. Eyben, «Family Planning in GraecoRoman Antiquity», *Ancient Society* 11/12 (1980/1), pp. 5-82; sobre el abandono de niños véase William V. Harris, «Child Exposure in the Roman Empire», *Journal of Roman Studies* 84 (1994), pp. 1-22; sobre las viudas, véase P. Walcot, «On Widows and their Reputation in Antiquity», *Symbolae Osloenses* 66 (1991), pp. 5-26. Sobre las mujeres en los primeros tiempos del cristianismo resultan especialmente interesantes Patricia Cox Miller, *Women in Early Christianity: Translations from Greek Texts* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005); Gillian Clark, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Margaret Y. MacDonald, «Reading Real Women through the Undisputed Letters of Paul», en

*Women & Christian Origins*, ed. Ross Shepard Kraemer y Mary Rose D'Angelo (Nueva York: Oxford University Press, 1999), pp. 199-220; y Patricia Clark, «Women, Slaves and the Hierarchies of Domestic Violence: The Family of St. Augustine», en *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, ed. Sheila Murnaghan y Sandra R. Joshel (Londres y Nueva York: Routledge, 1998), pp. 109-29.

El material comparativo brasileño mencionado puede encontrarse en Mary C. Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

**CAPÍTULO 3**

La obra fundamental ha sido durante mucho tiempo *Wohltätigkeit und Armensflege in vorchristlichen Altertum*, de H. Bolkenstein (Utrecht, 1939), profusamente citada por A. R. Hands en *Charities and Social Aid in Greece and Rome* (Ithaca, 1968). Ahora contamos también con Marcus Prell, *Sozialökonomische Untersuchungen zur Armut im antiken Rome: Von den Gracchen bis Kaiser Diokletian* (Stuttgart: F. Steiner, 1997). Entre los estudios concretos podemos citar J. Kolendo, «The Peasant», en *The Romans*, ed. Andrea Giardina, trad. L. G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 199-213; y en pp. 272-99 de la misma colección, C. R. Whittaker, «The Poor». El innovador trabajo de Teresa Morgan, *Popular Morality in the Early Roman Empire* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2007) ofrece gran parte de la detallada información sobre fábulas y proverbios con la que he trabajado; la literatura popular griega se encuentra en *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, ed. William Hansen (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998);

las fábulas en Babrio y Fedro, ed. y trad. con comentarios de B. E. Perry (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975) [*Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, Madrid, Gredos, 1978, traducción de P. Bádenas de la Peña y J. López Facal].

Las obras comparativas del mundo antiguo incluyen a Thomas W. Gallant, *Risk and Survival in Ancient Greece: Reconstructing the Rural Domestic Economy* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991); G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquest* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981) [*La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988, traducción de Teófilo de Lozoya]; y G. Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E.* (Berkeley: University of California Press, 1990). Más interés desde el punto de vista comparativo tienen Bronislaw Geremek, *Poverty: A History*, trad. Agnieszka Kolakowska (Oxford: Oxford University Press, 1994); Eric R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966); y G. Sjoberg, *The Preindustrial City, Past and Present* (Nueva York: The Free Press, 1960). A lo largo de mi estudio me he beneficiado de las fértiles ideas de James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

## Capítulo 4

Hay muchas obras valiosas sobre la esclavitud grecorromana. Las fundamentales son Thomas E. J. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery: A Sourcebook* (Baltimore: Routledge, 1990), y los numerosos trabajos de Keith Bradley, como *Slaves and Masters in the Roman*

*Empire* (Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1987); *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 BC-70 BC* (Bloomington: Indiana University Press, 1989); y *Slavery and Society at Rome* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1994), todos los cuales aportan mucha más bibliografía. Véase también el excelente estudio realizado por Sandra Joshel, *Slavery in the Roman World* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010). La obra de M. I. Finley *Ancient Slavery and Modern Ideology* con un nuevo prólogo de Brent D. Shawn (Princeton: Markus Wiener, 1998) sigue teniendo gran importancia [*Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982, traducción de Antonio Prometeo-Moya]. Un breve estudio general lo encontramos en «The Slave», de Yvon Thébert en *The Romans*, ed. Andrea Giardina, trad. L. G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 138-174. *Slavery in Early Christianity* de Jennifer A. Glancy (Oxford: Oxford University Press, 2002) contiene muchas observaciones interesantes; la obra de Sandra Joshel, *Identity, and Legal Status at Rome* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1992) situó los estudios en una nueva dirección. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, de James Scott (New Haven, CT: Yale University Press, 1985) resulta estimulante a la hora de tratar la resistencia y sus personificaciones, y sus observaciones acerca de los campesinos son de gran ayuda para comprender las vidas de los esclavos.

Sobre arqueología, véase F. H. Thompson, *The Archaeology of Greek and Roman Slavery* (Londres: Duckworth, 2003). Sobre el material comparativo en Estados Unidos, el trabajo de Blassingame *The Slave*

*Community: Plantation Life in the Antebellum South* (Oxford: Oxford University Press, 1979) recopila adecuadamente mucha información, así como la obra de Mary C. Karasch *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850* (Princeton: Princeton University Press, 1987) sobre Brasil; «Less Beloved: Roman Archaeology, Slavery and the Failure to Compare», de Jane Webster, *Archaeological Dialogues* 15 (2008), pp. 103-23, hace una crítica de las pruebas arqueológicas y comparativas. Peter Garnsey, en *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1996) estudia la concepción de la esclavitud por parte de la elite, mientras que *Slavery and the Roman Literary Imagination*, de William Fitzgerald (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2000) resulta más ilustrativa en cuanto a la utilización por parte de la elite de la esclavitud en la literatura. *The Invention of Ancient Slavery*?, de Niall McKeown (Londres: Duckworth, 2007), es un fascinante análisis de diversos enfoques realizados por expertos modernos sobre la esclavitud grecorromana; muestra hasta qué punto un estudio sobre el tema viene determinado por la predisposición del autor.

En cuanto a artículos, «Novel Evidence for Roman Slavery», *Past and Present* 138 (1993), pp. 3-27, de Keith Hopkins da notoriedad a la *Vida de Esopo* como testimonio de la esclavitud; «Animalizing the Slave: The Truth of Fiction», de Keith Bradley, *Journal of Roman Studies* 90 (2000), pp. 110-125, ayuda a comprender la utilización de la ficción para saber más sobre los esclavos. «The Family of St. Augustine», de Patricia Clark, en *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, ed. Sandra R. Joshel y Sheila Murnaghan (Londres: Routledge, 1998), pp.

109-129, describe la familia desestructurada de san Agustín, incluyendo interacciones con esclavos; material tardío, pero aun así relevante sobre Egipto puede encontrarse en Roger S. Bagnall, «Slavery and Society in Late Roman Egypt», en *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*, ed. B. Halpern y D. Hobson (Sheffield, RU: Sheffield Academic Press, 1993), pp. 220-240.

## Capítulo 5

El tratamiento más exhaustivo sobre los libertos y la expresión del punto de vista mediatizado por la opinión de la elite se encuentra en A. M. Duff, *Freedmen in the Early Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1928); para un análisis sucinto, véase Jean Andreau, «The Freedman», en *The Romans*, ed. Andrea Giardina, trad. L. G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 175-198. *Work, Identity, and Legal Status at Rome: A Study of the Occupational Inscriptions*, de Sandra Joshel (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1992), es una obra fundamental para analizar la perspectiva sesgada; «Freedmen and Decurions: Epitaphs and Social History in Imperial Italy», de H. Mouritsen, *Journal of Roman Studies* 95 (2005), pp. 38-63, advierte también contra esa visión tradicional; véase su trabajo *The Freedman in the Roman World* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2011), que apareció demasiado tarde para poder ser utilizado en la redacción de este libro.

Sobre aspectos de los libertos imperiales excluidos de este ensayo, véase Paul Weaver, *Familia Caesaris: A Study of the Emperor's Freedmen and Slaves* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1972). Sobre cuestiones demográficas resultan muy fiables los trabajos de W.

Scheidel; los ensayos de Peter Garnsey, especialmente «Independent Freedmen and the Economy of Roman Italy under the Principate», *Klio* 63 (1981), pp. 359-371, son siempre edificantes. Sobre «arte liberto» véase el interesante estudio de Lauren Hackworth Petersen en *The Freedman in Roman Art and Art History* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2006). El material comparativo brasileño procede de Mary C. Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

## Capítulo 6

Resulta aquí apropiado rendir homenaje a Ramsay MacMullen, quien con su obra fechada en 1963 *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press) sentó las bases para considerar a los soldados como algo más que una simple pieza en la maquinaria militar, a los que valía la pena estudiar también como un fenómeno social. Estudios generales interesantes en los que se considera a los soldados corrientes personas reales, pueden encontrarse en J. M. Carrié, «The Soldier», en *The Romans*, ed. Andrea Giardina, trad. L. G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 100-137, y en B. A. Campbell, *War and Society in Imperial Rome,31 BC-AD* 284 (Londres: Routledge, 2002), pp. 25-46 y 77-105. *Soldier and Society in Roman Egypt: A Social History*, de R. Alston (Londres: Routledge, 1995), está repleto de interesante material de Egipto que puede aplicarse más ampliamente; *Roman Military Service: Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Principate*, de Sara Elise Phang (Nueva York: Cambridge University Press, 2008), aporta gran cantidad de datos. B. A. Campbell, *The Roman Army, 31 BC-AD 337: A Sourcebook* (Londres: Routledge,

1994), recopila y traduce fuentes fundamentales.

Para datos demográficos véase Walter Scheidel, «Marriage, Families, and Survival», en *The Blackwell Companion to the Roman Army*, ed. Paul Erdkamp (Oxford: Blackwell, 2007), pp. 417-434; y para saber mucho más sobre matrimonio, sexo y vida familiar, véase Sara Elise Phang, *The Marriage of Roman Soldiers* (*13 BC-AD 235): Law and Family in the Imperial Army*, Columbia Studies in the Classical Tradition 24 (Leiden: Brill, 2001).

## Capítulo 7

La forma más directa de acceder al material más detallado y exhaustivo sobre la prostitución en el mundo grecorromano es recurrir a los numerosos trabajos de Thomas A. McGinn: *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome* (Oxford: Oxford University Press, 1998); *The Economy of Prostitution in the Roman Empire* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004); y, próximamente, *Roman Prostitution*. La obra de Rebecca Fleming «Quae corpore quaestum facit» ["La que gana dinero con su cuerpo"]: «The Sexual Economy of Female Prostitution in the Roman Empire», *Journal of Roman Studies 89* (1999), pp. 38-61, es también fundamental. Estudios más breves los encontramos en Jane F. Gardner, *Women in Roman Law and Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), y Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (Nueva York: Schocken, 1975), que presenta un contexto del mundo clásico más general.

Sobre la no existencia de prostitutas sagradas, véase Stephanie Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2008). John R. Clarke maneja hábilmente las pruebas

aportadas por las obras de arte para estudiar las actitudes de los romanos frente al sexo (y muchas otras cosas en la vida de la gente corriente); entre sus muchas obras, véase especialmente *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art 100 B. C.-A. D. 250* (Berkeley: University of California Press, 1998); *Looking at Laughter: Humor, Power, and Transgression in Roman Visual Culture, 100 B. C.-A. D. 250* (Berkeley: University of California Press, 2007); y *Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and the Non-Elite Viewers in Italy, 100 B. C.-A. D. 315* (Berkeley: University of California Press, 2003); más superficial es su *Roman Sex* (Nueva York: Harry N. Abrams, 2003).

Para información médica, véase Mirko D. Grmek, *Diseases in the Ancient Greek World*, trad. Mireille Muellner y Leonard Muellner (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), pp. 132-51; sobre contracepción y aborto, véase Plinio Prioreschi, «Contraception and Abortion in the Greco-Roman World », *Vesalius 1* (1995), pp. 77-87. El material egipcio citado proviene de *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook*, ed. Jane Rowlandson (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1998).

## CAPÍTULO 8

Nunca ha escaseado el material sobre los gladiadores. Todas las obras recientes se remontan fundamentalmente a dos estudios franceses de mediados de siglo, los cuales recopilan la mayor parte de la documentación básica: Louis Robert , *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Ive section, Sciences historiques et philologiques fasc. 278, París: Champion, 1940), y George Ville, *La gladiature en occident des origines à la mort*

*de Domitien* (Roma: École Française de Rome, 1981; escrito en su mayor parte antes de 1967). Entre los mejores trabajos de los últimos veinte años destacan Thomas Wiedemann, *Emperors and Gladiators* (Londres: Routledge, 1992); D. S. Potter y D. J. Mattingly, *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999); Alison Futrell , *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power* (Austin: University of Texas Press, 1997); Donald G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome* (Londres: Routledge, 1998); y nuevamente Alison Futrell, *The Roman Games: A Sourcebook*, Blackwell Sourcebooks in Ancient History (Oxford: Blackwell, 2005).

Para lectores interesados en conocer lo que han revelado los últimos veinte años en cuanto al significado cultural posmoderno del ruedo y sus protagonistas —un aspecto de los juegos que no ha sido tratado aquí—, estos libros constituyen una bibliografía útil en ese sentido. De los muchos artículos sobre gladiadores, dos de Valerie Hope resultan especialmente valiosos: «Negotiating Identity and Status: The Gladiators of Roman Nîmes», en *Cultural Identity in the Roman Empire*, ed. J. Berry y R. Laurence (Londres: Routledge, 1998), pp. 179-195, y «Fighting for Identity: The Funerary Commemoration of Italian Gladiators», en *The Epigraphic Landscape of Roman Italy,Bulletin of the Institute of Classical Studies* Supplement 73 (2000), ed. A. E. Cooley, pp. 93-113. Sobre mujeres gladiadoras, es indispensable «Les femmes gladiateurs: examen du dossier», de Dominique Briquel, *Ktema* 17 (1992), pp. 47-53, mientras que en A. McCullough, «Female Gladiators in Imperial Rome: Literary Context and Historical Fact», *Classical World* 101 (2008), pp. 197-209,

puede encontrarse un resumen en inglés del material.

## CAPÍTULO 9

Las mejores introducciones breves sobre los bandidos son las de Brent Shawn, «The Bandit», en *The Romans*, ed. Andrea Giardina, trad. L. G. Cochrane (Chicago: Chicago University Press, 1993), pp. 300-341, y su «Outlaws, Aliens and Outcasts», en *The Cambridge Ancient History*, 2.ª ed. vol. 11, ed. A. K. Bowman *et al.* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2000), pp. 382405. Werner Riess, *Apuleius und die Räuber: Ein Beitrag zur historischen Kriminalitätsforschung* (Stuttgart: Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 35, 2001) plantea en detalle los argumentos para poder ver a bandidos «reales» en la historia grecorromana; su «Between Fiction and Reality: Robbers in Apuleius' *Golden Ass*», *Ancient Narrative* 1 (2000-2001), pp. 260-282, es un resumen en inglés de sus argumentos fundamentales. El trabajo de Thomas Grünewald *Bandits in the Roman Empire: Myth and Reality* (Londres y Nueva York: Routledge, 1999) niega la capacidad de ver a los bandidos «reales» y sostiene que sólo podemos extraer un «mito» de la Antigüedad.

Sobre la piratería en particular, *Piracy in the Graeco-Roman World*, de P. de Souza (Cambridge RU: Cambridge University Press, 1999) es una buena introducción al tema. Para un tratamiento más imaginativo de la vida pirata, véase Nicholas K. Rauh, *Merchants, Sailors and Pirates in the Roman World* (Charleston, SC: Tempest Publishing, 2003). Una visión pionera de los fuera de la ley como fenómeno social aparece en Ramsay MacMullen, *Enemies of the Roman Order* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967); material comparativo sobre los bandidos en Eric

Hobsbawm, *The Bandit* (Nueva York: Delacourt Press, 1969); y sobre los piratas, Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates and the Anglo-American Maritime World,1700-1750* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 1989), capítulo 6: «The Seaman as Pirate: Plunder and Social Banditry at Sea», pp. 254-287. Los romances pueden consultarse en *Collected Ancient Greek Novels*, ed. B. P. Reardon *et al*. (Berkeley: University of California Press, 1989).

**Fuentes**

Sobre Luciano, véase C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986); sobre el *Moretum*, William Fitzgerald, «Labor and Laborer in Latin Poetry: The Case of the Moretum», *Arethusa* 29 (1996), pp. 389-418; sobre Apuleyo, F. Millar, «The World of *The Golden Ass*», *Journal of Roman Studies 71* (1981), pp. 63-75, y William Fitzgerald, *Slavery and the Roman Literary Imagination* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2000); sobre Esopo, Keith Hopkins, «Novel Evidence for Roman Slavery», *Past and Present 138* (1993), pp. 3-27; sobre el prudente recurso a Petronio como fuente, John H. D'Arms, *Commerce and Social Standing in Ancient Rome* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981); sobre material jurídico, J. A. Crook, *Law and Life of Rome* (Londres: Thames & Hudson, 1967), y O. F. Robinson, *The Sources of Roman Law* (Londres: Routledge, 1997).

Las fuentes de la moralidad popular se encuentran ahora disponibles en la excelente obra de Teresa Morgan *Popular Morality in the Early Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2007). Artemidoro es más asequible en *The Interpretation of Dreams: Oneirocritica by Artemidorus*,

trad. y comentarios de Robert J. White (Park Ridge, NJ: Noyes Press, 1975); a Doroteo de Sidón lo encontramos en el *Carmen Astrologicum*, trad. David Pingree (Múnich: K. G. Saur, 1976); los papiros mágicos en H. D. Betz *et al.*, *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Texts* (Chicago: University of Chicago Press, 1986). Información sobre contexto del Nuevo Testamento la encontramos en A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1963), y para obtener una perspectiva antropológica y sociológica, véase P. F. Esler, *The First Christians and Their Social Worlds* (Londres: Routledge, 1994).

Para una excelente introducción de lo que nos puede aportar la epigrafía, véase *Epigraphic Evidence: Ancient History from Inscriptions*, ed. J. Bodel (Londres: Routledge, 2001) y el extraordinario estudio de Maureen Carroll, *Spirits of the Dead: Roman Funerary Commemoration in Western Europe* (Oxford: Clarendon Press, 2006). Roger Bagnall ha escrito una nítida introducción al uso de papiros como fuente de datos: *Reading Papyri, Writing Ancient History* (Londres: Routledge, 1995). Sobre sueños, véase Arthur Pomeroy, «Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream Books », *Ancient Society* 22 (1991), pp. 51-74. Para la utilización del arte como prueba, hay que acudir en primer lugar a T. Hölscher, *The Language of Images in Roman Art* (Cambridge, RU: Cambridge University Press, 2004; original alemán, 1987) y John R. Clarke, *Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and NonElite Viewers in Italy, 100 B. C.-A. D. 315* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2003).

# Índice onomástico.

**Agustín de Hipona**: Padre de la Iglesia cristiana, teólogo y filósofo que vivió entre el 354 y el 430 d. C. y escribió profusamente. Su obra más conocida es su biografía espiritual titulada *Confesiones*.

**Amiano Marcelino**: Historiador (*c.* 325-390 d. C.). Sobreviven fragmentos de su historia de Roma escrita en el siglo IV d. C.

*Antología griega*: Poemas griegos, en gran parte epigramas, escritos durante un periodo de mil años a partir del siglo VII a. C.

**Apiano**: Historiador (*c.* 95-165 d. C.) que escribió una historia de Roma en 24 volúmenes, la mayor parte de la cual se conserva.

**Apuleyo**: L. Apuleyo de Madaura, norte de África (*c.* 125-180 d. C.). Autor de *El asno de oro*, así como de otras obras retóricas y filosóficas.

**Aquiles Tacio**: Autor (alrededor del siglo II d. C.) del romance griego *Leucipa y Clitofonte*.

**Aristóteles**: Filósofo griego (384-322 a. C.).

**Arrio Menander**: Escritor de temas militares del siglo III d. C. Sobreviven seis fragmentos de material legal.

**Artemidoro de Daldis**: Intérprete de sueños profesional de Asia Menor que vivió entre el siglo I y el II d. C. y escribió *La interpretación de los sueños*, una guía profesional.

**Astrampsico**: Seudónimo del autor de las *Predicciones de Astrampsico* (u *Oráculos*), una guía popular para

interpretar los oráculos con el fin de predecir el futuro; escrita en Egipto en el siglo III d. C.

**Ateneo**: Autor (siglos II a III d. C.) de *El banquete de los eruditos*, una asombrosa recopilación de información cultural bajo la forma de conversaciones de sobremesa.

**Babrio**: Elaboró una recopilación de las fábulas de Esopo en griego. No se sabe a ciencia cierta cuándo vivió.

**Caritón**: Autor (siglos I—II d. C.?), del romance griego *Quéreas y Calírroe*.

**Catón el Viejo**: político y líder militar romano (234-149 a. C.) que escribió *Sobre la agricultura*, una guía para la correcta gestión de grandes fincas.

**Celso**: Enciclopedista (*c.* 25 a. C.-50 d. C.). Sólo se conserva su obra *Sobre la medicina*.

**Cicerón**: Retórico, político y filósofo romano (106-43 a. C.).

**Cipriano**: Padre de la Iglesia cristiana (*c.* 208-258 d. C.) y escritor de cartas y tratados teológicos.

***Collectio Augustana***: Libro anónimo de fábulas griegas de los siglos II o III d. C.

**Columela**: Escritor agrícola romano (4 —*c.* 70 d. C.).

**Cultura material**: Restos físicos de la sociedad, habitualmente descubiertos e identificados mediante la arqueología.

***Digesto***: Colección exhaustiva de material relativo al derecho romano, recopilada por orden del emperador Justiniano I en el siglo VI d. C. que contiene material jurídico fundamental de siglos anteriores.

**Dión Crisóstomo**: Orador griego (*c.* 40-120 d. C.),

apodado «Boca de oro», autor de *Discursos*.

**Doroteo de Sidón**: Astrólogo griego del siglo I d. C., probablemente basado en Alejandría, Egipto, cuyo manual sobre horóscopos en verso, el *Carmen Astrologicum*, sobrevive básicamente en una traducción árabe del siglo IX.

***El asno de oro***: Obra principal de Apuleyo, también conocida como *Las metamorfosis*, una novela de transformación y salvación que contiene muchos detalles minuciosos sobre la vida cotidiana de la gente corriente.

**Eliano**: Claudio Eliano (*c.* 175-235), autor de *Varia Historia*, una colección de observaciones e información sobre la cultura grecorromana.

**Epicteto**: Filósofo estoico griego (?) (55-135 d. C.). Nacido esclavo, fue liberado e instruido; no dejó obra escrita, pero uno de sus discípulos recopiló gran parte de sus observaciones y pensamientos.

**Epigrafía**: Estudio de los escritos en piedra, bronce u otros materiales duraderos.

**Epístolas**: Cartas; entre las epístolas del Nuevo Testamento citadas aquí se incluyen las de Pablo (a los corintios, los romanos y los tesalonicenses, y a su amigo Filemón), y las ficticias de autores desconocidos a otros (Pedro, Timoteo, Tito).

**Esopo**: El más antiguo y famoso recopilador de fábulas. Según la tradición nació esclavo hacia el siglo VI a. C. Su vida se narra en la obra de ficción *Vida de Esopo*, escrita en el siglo I d. C. Las colecciones de fábulas de su autoría, igual que las de Fedro y Babrio, fueron muy populares.

**Estrabón**: Geógrafo griego (*c.* 63 a. C.-24 d. C.).

**Fábula**: Cuento breve en el que aparecen como personajes animales u otros seres no humanos y que enseñan una lección.

**Fedro**: Fabulista romano (*c.* 15-50 d. C.) cuya obra consiste en la latinización de las fábulas griegas de Esopo.

**Filo**: Judío helenizado de Alejandría, Egipto, perteneciente a la elite (20-50 d. C.).

**Filóstrato**: Sofista griego (*c.* 170-250 d. C.) autor de *La vida de Apolonio de Tiana*.

**Galeno**: Médico, escritor y filósofo romano (129-principios siglo III d. C.). Fue el médico más conocido de su época; muchas de sus obras han sobrevivido y fueron fundamentales para el conocimiento médico en épocas modernas.

**Gayo**: Jurista romano (*c.* 110-179 d. C.) cuyas *Instituciones* constituyen un texto fundamental del derecho romano.

**Grafitos**: Escritura o imágenes grabadas, pintadas, dibujadas, etc., en la superficie de inmuebles.

**Hechos de los Apóstoles**: Narración de las primeras décadas después de la crucifixión de Jesús de Nazaret. Tradicionalmente escrita por Lucas a finales del siglo I d. C.

**Heliodoro**: Autor (*c.* siglo III d. C.) sirio del romance griego *Las Etiópicas*.

**Herodiano**: Historiador (*c.* 170-240 d. C.) que escribió sobre Roma durante el periodo comprendido entre 180 y 238 d. C.

**Horacio**: Q. Horatius Flaccus (65-8 a. C.), famoso poeta lírico romano cuyo padre fue un liberto y que formó parte

del círculo del emperador Augusto.

**Jenofonte de Éfeso**: Autor del romance griego *Un cuento de Éfeso* (siglos II a III d. C.).

**Juvenal**: Escritor satírico romano que escribió entre finales del siglo I y principios del siglo II d. C.

**Lactancio**: Escritor cristiano (*c.* 240-320 d. C.) especializado en explicar y defender el cristianismo a los politeístas.

**Luciano**: Retórico y satírico (*c.* 125-180 d. C.) de Samosata (Siria). Nacido en una familia de la subelite, su educación y genialidad eran del agrado de la elite, pero sus escritos conservan a menudo cierto regusto de la vida de los romanos corrientes.

**Lucrecio**: Filósofo y poeta romano (*c.* 99-55 a. C.) cuya obra *Sobre la naturaleza de las cosas* es un poema épico con referencias a la filosofía epicúrea.

**Marcial**: Romano de Hispania que triunfó en Roma como poeta. Sus *Epigramas* son fundamentalmente sátiras mordaces de las vidas de los miembros de su círculo y de sus patrones de la elite.

**Mishná**: Antigua tradición oral judía sobre opiniones y debates jurídicos puesta por escrito alrededor del 220 d. C. y que es el fundamento del judaísmo rabínico y un elemento fundamental del Talmud.

**Musonio Rufo**: Filósofo romano del estoicismo (*c.* 20/30-101 d. C.), el cual, como su discípulo Epicteto, aparentemente no escribió nada, pero sus alumnos recopilaron y publicaron material basado en sus discursos.

**Nuevo Testamento**: Nombre dado a los 27 textos cristianos (en contraposición a judíos) sagrados aceptados como

cimientos del cristianismo de los primeros tiempos: los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, 21 cartas y la Revelación. Se considera que el corpus se completó a finales del siglo II d. C.

**Pablo**: Judío de Tarso (*c.* 5-67 d. C.) que, a pesar de no haber estado junto a Jesús de Nazaret en vida de éste, se convirtió en el principal predicador cristiano de los primeros tiempos, así como un activo escritor de cartas y misionero en muchas poblaciones del este del Imperio.

**Papirología**: Lectura y estudio de escritos sobre papiro, papel resistente a la putrefacción elaborado a partir de la planta del papiro que crece, entre otros lugares, en el delta del Nilo.

***Papiros mágicos griegos***: Conjunto de textos escritos en papiro que tratan sobre magia y religión que datan de entre los siglos II y V d. C. Comprados en Tebas, Egipto, alrededor del año 1827 y desperdigados entre varios coleccionistas privados y públicos.

**Petronio**: Llamado «Árbitro» (*c.* 27-66 d. C.) por ser el «árbitro de la elegancia» en la corte del emperador Nerón y considerado el autor del *Satiricón* (véase más adelante).

**Plauto**: Comediógrafo romano (*c.* 254-184 a. C.).

**Plinio el Joven**: Sobrino de Plinio el Viejo (61 —*c.* 112 d. C.). Figura política y cultural autor de cartas y de un panegírico del emperador Trajano.

**Plinio el Viejo**: Personaje político y militar y erudito (23-79 d. C.), autor de la enciclopédica *Historia natural*.

**Plutarco**: Miembro de la elite provincial de Beocia (*c.* 46-120 d. C.) cuya voluminosa obra *Vidas y costumbres paralelas* sobrevivió a la Antigüedad conservando la

popularidad.

*Priapeos*: Colección anónima de 95 poemas latinos en torno a Príapo, el dios fálico.

**Publilio Siro**: Nacido en la esclavitud (siglo I a. C.), fue liberado y se convirtió en un exitoso actor de pantomimas, así como en autor de una colección de proverbios romanos.

*Satiricón*: Historia fragmentaria de aventuras humorísticas, heroicas y antiheroicas escrita en una mezcla de prosa y poesía. Habitualmente se considera que su autor es Petronio. Muchos detalles reflejan la realidad de la vida cotidiana de los romanos corrientes.

**Séneca el Joven**: Hijo de Séneca el Viejo (*c.* 3 a. C.-65 d. C.). Personalidad importante desde el punto de vista político y literario y filósofo estoico autor de tragedias, ensayos y tratados filosóficos.

**Séneca el Viejo**: Jurista y retórico romano (*c.* 54 a. C.-39 d. C.) originario de España, cuyas *Controversiae* constituyen un tratamiento ejemplar de los temas utilizados en la formación de oradores.

**Suetonio**: Erudito romano (*c.* 70-130 d. C.) y biógrafo de los primeros emperadores. La mayoría de sus obras se han perdido.

**Tácito**: Historiador romano (*c.* 56-117 d. C.) de los primeros tiempos del Imperio.

**Talmud**: Texto fundamental del judaísmo que contiene discusiones acerca de la ley y las costumbres judías. Fue recopilado hacia el 500 d. C. a partir de material anterior.

**Terencio**: Comediógrafo romano (*c.* 195/185-159 a. C.). Nació esclavo, pero sus obras no parecen contener

demasiadas referencias a dicha condición.

**Tertuliano**: Intelectual cristiano (*c.* 160-220 d. C.) y polemista que escribió en contra de las herejías (si bien él mismo acabó cometiendo una) y del mundo politeísta que le rodeaba.

**Ulpiano**: Importante jurista romano (*c.* 170-223 d. C.) cuyo trabajo representa una tercera parte del material del *Digesto*.

**Valerio Máximo**: Retórico romano (siglo I d. C.) y escritor cuya obra *Hechos y dichos memorables* parece ser una guía para alardes de oratoria.

**Varrón**: Político e intelectual romano (116-27 a. C.) que escribió sobre muchos temas, incluyendo la lengua latina y la gestión de fincas agrícolas. La mayor parte de su obra, no obstante, se ha perdido.

**Vegecio**: Escritor militar romano (siglo V d. C.) cuya obra *Compendio de técnica militar* es el único manual antiguo que se conserva sobre la materia.

# Abreviaturas.

*AE: L'Année épigraphique* (París: Presses Universitaires de France, 1888)

**Anderson**: G. Anderson (trad.), *An Ephesian Tale* de Jenofonte de Éfeso, en *Collected Ancient Greek Novels*, ed. B. P. Reardon (Berkeley: University of California Press, 1989)

**Betz**: H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 2.ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1992)

*BGU: Aegyptische Urkunden aus den Königlichen* (posteriormente) *Staatlichen Museen zu Berlin,Griechische Urkunden* (Berlín, 1895)

**Campbell**: Brian Campbell, *The Roman Army 31 BC-AD 337: A Sourcebook* (Londres: Routledge, 1994)

**Cary**: E. Cary, *Dio's Roman History*, con traducción inglesa (Nueva York: Macmillan; Londres: William Heinemann, 1914), Loeb Classical Library

*CIL: Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlín, 1863)

**Cohoon**: J. W. Cohoon, *Dio Chrysostom*, con traducción inglesa (Nueva York: G. P. Putnam's Sons; Londres: William Heinemann, 1932), Loeb Classical Library.

**Conybeare**: F. C. Conybeare, *The Life of Apollonius of Tyana,the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, con traducción inglesa (Nueva York: Macmillan; Londres: William Heinemann, 1912), Loeb Classical Library.

**Daly**: Lloyd W. Daly (trad.), *Aesop without Morals: The Famous Fables, and a Life of Aesop* (Nueva York: Yoseloff,

1961), citada en Hansen , *Ancient Greek Popular Literature*.

**Delacy and Einarson**: Phillip H. Delacy y Benedict Einarson, *Plutarch's Moralia*, con traducción inglesa (Cambridge, MA: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1959), Loeb Classical Library.

**Gager**: John G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 1992)

**Gallant**: Thomas W. Gallant, *Risk and Survival in Ancient Greece: Reconstructing the Rural Domestic Economy* (Stanford: Stanford University Press, 1991)

**Hansen**: William Hansen (ed.), *Anthology of Ancient Greek Popular Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1998)

**Harmon**: A. M. Harmon , *Lucian*, con traducción inglesa (Nueva York: G. P. Putnam's Sons; Londres: William Heinemann, 1921), Loeb Classical Library.

**Horsley**: G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published 1986-87* (North Ryde, N. S.W.: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie).

***ILLRP***: Attilio Degrassi, *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae* (Florencia: La Nuova Italia, 1957-63)

***ILS***: Hermann Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* (Berlín, 1892-1916)

***ILTun***: A. Merlin, *Inscriptions Latines de la Tunisie* (París: Presses Universitaires de France, 1944)

***IPOstie***: H. Thylander, *Inscriptions du port d'Ostie* (Lund:

C. W. K. Gleerup, 1952)

**Isaac**: Benjamin Isaac, *The Limits of Empire: The Roman Army in the East* (Oxford: Oxford University Press, 2.ª ed., 1992)

***ISIS***: A. Helttula, *Le iscrizioni sepulcrali latrine nell'Isola sacra* (Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 2007)

**Jones**: H. L. Jones, *The Geography of Strabo*, con traducción inglesa (Cambridge, MA: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1944), Loeb Classical Library.

**Karasch**: Mary C. Karasch , *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850* (Princeton: Princeton University Press, 1987)

**Kilburn**: K. Kilburn, *Lucian*, con traducción inglesa (Nueva York: Macmillan; Londres: William Heinemann, 1913), Loeb Classical Library.

**Long**: George Long, *The Discourses of Epictetus* (Londres: George Bell & Sons, 1877)

**Luck**: Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts* 2.ª ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006)

**MacLeod**: M. D. MacLeod , *Lucian*, con traducción inglesa (Cambridge, MA: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1967), Loeb Classical Library.

**Malahide**: Talbot de Malahide, «On the Longevity of the Romans in North Africa», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 12 (1883), 441-8

M. Chr. L. Mitteis y U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Juristischer Teil* (Leipzig y Berlín, 1912)

**Morgan**: J. R. Morgan (trad.), *An Ethiopian Story* de Heliodoro, en *Collected Ancient Greek Novels*, ed. B. P. Reardon (Berkeley: University of California Press, 1989)

**Nelson**: C. A. Nelson, «Receipt for Tax on Prostitutes», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 32 (1995), 23-33

**Nutton**: Vivian Nutton, *Galen, On Prognosis: Text, Translation, Commentary*, CMG V. 8.1 (Berlín: Akademie Verlag, 1979)

***O. Berl.*** *Ostraka aus Brussel und Berlin*, ed. P. Viereck (Berlín y Leipzig, 1922)

***P. Brem.*** *Die Bremer Papyri*, ed. U. Wilcken (Berlín, 1936)

***P. Mich.*** *Michigan Papyri* (Ann Arbor, 1931)

***P. Münch.*** *Die Papyri der Bayerischen Staatsbibliothek München* (Stuttgart, 1986)

***P. Oxy.*** *Papyrus Oxyrhynchus*, publicados por la Egypt Exploration Society en *Graeco-Roman Memoirs* (Londres, 1898)

**Paton**: W. R. Paton, *The Greek Anthology*, con traducción inglesa (Nueva York: G. P. Putnam's Sons; Londres: William Heinemann, 1918), Loeb Classical Library.

**Perrin**: B. Perrin, *Plutarch: Parallel Lives*, con traducción inglesa (Nueva York: G. P. Putnam's Sons; Londres: William Heinemann, 1916), Loeb Classical Library

***PG***: J. P. Migne, *Patrologia Graeca* (París, 1857-66)

***PGM****: Papyri Graecae Magicae*, 2 vols., ed. K. Preisendanz, revisada por A. Heinrichs (Stuttgart, 1973-4)

***PSI****: Papiri greci e latini*, Pubblicazioni della Società Italiana per la Ricerca dei Papiri Greci e Latini in Egitto

(Florencia, 1912-79)

**Robert**: L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (París: Champion, 1940)

**Rowlandson**: Jane Rowlandson (ed.), *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

*SB: Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, 1915

**Waddell**: Helen Waddell, en Ross S. Kraemer, *Maenads, Martyrs,Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World* (Filadelfia: Fortress Press, 1988)

**White**: H. White, *Appian's Roman History*, con traducción inglesa (Nueva York: Macmillan; Londres: William Heinemann, 1912-13), Loeb Classical Library.

**Whittaker**: C. H. Whittaker, *Herodian: History of the Empire*, con traducción inglesa (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969; Londres: William Heinemann, 1969), Loeb Classical Library.

**Wiedemann**: T. E. J. Wiedemann (ed.), *Greek and Roman Slavery: A Sourcebook* (Londres y Nueva York: Routledge, 1990)

**Winkler**: J. J. Winkler (trad.), *Leucippe and Clitophon* de Aquiles Tacio, en *Collected Ancient Greek Novels*, ed. B. P. Reardon (Berkeley: University of California Press, 1989)

*WO*: U. Wilcken (ed.), *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien* (Leipzig y Berlín, 1899)

**Yonge**: Charles Duke Yonge (trad.), *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus, by Philo, of Alexandria* (Londres: H. G. Bohn, 1854-5)

# Agradecimientos.

Inmediatamente después de la satisfacción que supone tener en las manos un libro acabado, el mayor placer reside en agradecer la ayuda recibida a lo largo del camino. Y el camino ha sido largo, partiendo de los ánimos iniciales de Donald Lateiner ante mi incertidumbre, cuando no escepticismo, sobre su acogida, hasta su conclusión. Mi editor, John Davey, me ha brindado constantemente su apoyo, viendo las posibilidades del libro y cuidándolo con la combinación justa de empujoncitos, elogios y disciplina. Mis colegas me han ayudado de diferentes maneras, algunos simplemente creyendo en el proyecto y otros empleando su valioso tiempo en corregir algunos detalles o en leer capítulos y hacer perspicaces sugerencias de mejora. Me gustaría expresar especialmente mi agradecimiento a Natalie B. Kampen, la cual no sólo mostró un entusiasmo rotundo e inspirador por el proyecto, sino que, además, pasó muchas horas leyendo las versiones preliminares de los capítulos. Igualmente, Erich Gruen demostró gran apoyo y paciencia ante mis peticiones de ayuda. Arthur Pomeroy compartió generosamente conmigo su trabajo y sus ideas; el trabajo de Abigail Turner sobre los soldados me puso en el camino correcto; Douglas Oakman me ayudó a mostrar la perspectiva de los primeros cristianos, y William Fitzgerald me enseñó lo estimulante que puede resultar apartarse un poco del pensamiento oficial; él, Carlos Galvao-Sobrhino, Lauren Petersen y mi colega de Berkeley Susanna Elm me han ayudado sobremanera en los capítulos relativos a los esclavos, los libertos y los hombres corrientes. Por último, quiero mostrar mi agradecimiento a Jeffrey Smith, que

quería ser mencionado, y sobre todo, a mi mujer, que ha vivido una cuarta parte de su vida envuelta en este proyecto, apoyándome no sólo con el habitual aliento conyugal, sino con muchos elementos y sugerencias comparativas derivadas de su trabajo sobre otro pueblo y su Imperio, el británico; dudo que en muchas cenas familiares hayan tenido lugar conversaciones tan estimulantes como las nuestras sobre la amplia gama de temas tratados en *Los olvidados de Roma*. Finalmente, el libro está dedicado a mi madre, que siempre quiso que escribiera un libro que ella pudiera leer. Aunque ya no está, he cumplido por fin con mi deber filial. *Dis manibus matris amantissimae filius pius f. c.*

# LISTA DE ILUSTRACIONES.

1. Calle de Pompeya. Pompeya, Italia. Foto: Werner Forman/Art Resource, NY.
2. Fresco mural de la actividad en el foro, Pompeya. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Italia. Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.
3. Relieve de vendedores de cuchillos, Pompeya. Museo Vaticano, Estado Vaticano, Italia. Foto: Scala/Art Resource, NY.
4. Procesión de carpinteros. Fresco (1 CE) de la Bottega del Profumiere, Pompeya. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Italia. Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.
5. Hechicera. Mosaico de Pompeya, Casa de los Dioscuri. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Italia. Foto: Scala/Art Resource, NY.
6. Procesión religiosa. Fresco de la procesión a Cibeles en la pared de la tienda, Pompeya. Soprintendenza Archeologica di Pompei. Archivio Fotografico degli Scavi.
7. El gran juego de la caza. Mosaico en el ambulatorio de la Villa del Casale, Piazza Armerina, Sicilia, Italia (3-4 CE). Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.
8. Prostitutas. Fresco en la pared de las Termas Suburbanas, Pompeya, Italia. Foto: Fotografica Foglia, cortesía de Scala/Art Resource, NY.
9. Jugadores de dados (AD 3). Mosaico en una villa romana cerca del Odeón, Cartago, Túnez. Foto: G. Dagli Orti. © DeA Picture Library/Art Resource, NY.

10. Una mujer corriente. Fresco en la Casa de los Amorcillos Dorados, Pompeya. Imagen cortesía de Alimdi.
11. Una mujer corriente. Fresco de Herculaneum, Italia. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Italia. Foto: Erich Lessing/ Art Resource, NY.
12. Danae y Perseo niño. Fresco de la Casa Calepi, Pompeya. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Italia. Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.
13. Mujer en el parto. Relieve funerario de una sepultura, Isola Sacra, Ostia Antica. Foto cortesía del Deutsches Archäologisches Institut, Roma.
14. Carta de una mujer. University of Michigan Papyrology Collection SB V 7572 = P. Mich. inv. 188. Foto cortesía de la Papyrology Collection. «Thermouthas a Valeria, su madre, muchos saludos y deseos de buena salud. Recibí de Valerio la cesta con veinte pares de pasteles de trigo y diez pares de pasteles de otras clases. Envíame las mantas al precio (que acordamos) y te envío lana de calidad, cuatro piezas. Entrégaselas a Valerio. Actualmente estoy embarazada de siete meses. Saludo a Artemis y al pequeño Nikarous y a Valerio, mi señor (lo tengo en mis pensamientos), así como a Dionysia y Demetrios, y al pequeño Taesis, y a todos los de la casa. ¿Cómo le va a mi padre? Por favor, envíame noticias porque estaba enfermo cuando me dejó. Saludos a la abuela. Rodine te envía saludos. He hecho que se dedique a la artesanía, de nuevo lo necesito, pero estoy contenta». Traducción del n.º 220 en Jane Rowlandson, ed., *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

15. Jornaleros. Fresco de la catacumba de Trebio Justo, Via Mantellini 13 (en la intersección con la Via Latina). J. Wilpert, *Die Malereien der Grabkammer des Trebius Iustus aus dem Ende der Konstantinischen Zeit*, fig. 16, en F. Dölger, ed., *Konstantin der Grosse und seine Zeit* (Freiburg: Herder, 1913).
16. Relieve funerario de un carnicero, 2 CE, Roma. Mármol, Inv. ZV44. Foto: Elke Estel. Skulpturensammlung, Staatliche Kunstsammlungen, Dresden, Alemania. Foto cortesía del Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlín/Staatliche Kunstsammlungen, Dresden/Elke Estel/Art Resource, NY.
17. Danae y los pescadores. Fresco de Exedra, casa V, I,18, Pompeya. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles. Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.
18. Mendigo. Fresco de una escena de mercado del atrio de la casa de Julia Felix, Pompeya. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Inv. Num. 9059. Foto: A Maiuri, Roman Painting (Milán: Skira Publishing, 1953), ilustración 78, p. 140.
19. Un esclavo es golpeado. Relieve del teatro romano, en la base del escenario, Sabrata (Sabratha), Tripolitania, Libia. Foto cortesía de Luca Bonacina.
20. Un esclavo es azotado. Fragmento del gran juego de la caza, mosaico del ambulatorio de la Villa del Casale, Piazza Armerina, Sicilia, Italia (3-4 CE). Villa del Casale, Piazza Armerina, Sicilia, Italia. Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.
21. Esclavo trabajando. Mosaico romano de Cartago. Inv.

MA1796. Foto: Hervé Lewandowski. Louvre, París, Francia. Réunion des Musées Nationaux/Art Resource, NY.

22. Collar de esclavo. Collar de hierro con placa de bronce. Roma Imperial (4-6 CE). Museo Nazionale Romano nelle Terme di Diocleziano, Roma. Foto: Vanni/Art Resource, NY.
23. Una alcahueta. Fresco de Pompeya, 1 CE. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Italia. Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.
24. Interior de un burdel pompeyano. Foto: Fotografica Foglia. Casa del Lupanare, Pompeya, Italia. Scala/Art Resource, NY.
25. Prsotitutas de lujo durante la cena. Fresco de la Casa de los Amantes Castos, Pompeya. Foto cortesía de Michael Larvey su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali – Soprintendenze Speciale per i Beni Archeologici di Napoli e Pompei.
26. Vista aérea del Coliseo, Roma. Vista de la estructura. 72-80 CE. Coliseo, Roma, Italia. Foto: Alinari/Art Resource, NY.
27. Anfiteatro y disturbios en Pompeya. Fresco de Pompeya. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Italia. Foto: Erich Lessing/ Art Resource, NY.
28. Combate en el ruedo. Mosaico de una escena de lucha de gladiadores, detalle de un gladiador vestido con armadura. Galleria Borghese, Roma, Italia. Foto: Scala/Art Resource, NY.
29. Combates en el ruedo y premio en metálico. El costoso «munus» (espectáculo público y premio) ofrecido por

Magerio. Mosaico romano de El Djem, Smirat (cerca de Moknine). Museum, Sousse, Túnez. Foto:© Gilles Mermet/Art Resource, NY.

30. Combates en el ruedo. Hallado en la Via Appia, a las afueras de Roma. Actualmente mosaico n.º 3600, Museo Arqueológico Nacional, Madrid.

# LISTA DE IMÁGENES EN EL LIBRO.

1. Pareja en la cama. Musée Nationale des Antiquités, St. Germaine-en-Laye Inv. 72474. Foto: RMN/Gérard Blot/Art Resource, NY.
2. Figura de execración atravesada por agujas. Terracota. Egipto, época romana. Louvre, París, Francia. Foto: Herve Lewandowski, Réunion des Musées Nationaux/Art Resource, NY.
3. Matrimonio. Relieve funerario descubierto en 1593 en una tumba cerca de la Via Nomentana, Roma, actualmente en Londres. Foto cortesía del British Museum.
4. Escena comercial. Pintura en la pared exterior de la tienda de Verecundo, entrepaño derecho 7, Pompeya. Foto: M. Della Corte, *Pompeya* (Pompeya, 1930) fig. 3 = Tanzer, *Common People of Pompeii* (Baltimore, 1939) fig. 7.
5. Escena en el mercado. Relieve esculpido, Ostia. Museo Ostiense, Ostia Antica, Italia Inv. 134. Foto: Schwanke (Neg. 1980 3236). Cortesía del Deutsches Archäologisches Institut, Roma.
6. Relieve funerario que representa a un carnicero, 2 CE, Roma. Mármol, Inv. ZV44. Foto: Elke Estel. Skulpturensammlung, Staatliche Kunstsammlungen, Dresden, Alemania. Foto cortesía del Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlín/Staatliche Kunstsammlungen, Dresden/Elke Estel/Art Resource, NY.
7. Bailarinas. Foto: A. De Moore, *Koptisch Textile uit*

*Vlaamse privéverzamelingen* (Zottegem, 1993) cat. 60.

8. Ofrendas funerarias. Reconstrucción del camposanto de Isola Sacra, Ostia Antica. Susan Walker, *Memorials to the Roman Dead* (Londres: British Museum, 1985), p. 10. Foto cortesía del British Museum.
9. Procesión de esclavos. Lápida con inscripciones de Timotheus, Amphipolis (Amfipoli), Grecia. H. Duchêne, «Sur la stele d'Aulus Caprilius Timotheus, somatemporos», *BCH* 10 (1986): 513-530, fig. 1. Foto Jacques Ruger, cortesía de H. Duchêne.
10. Subasta de esclavos. Lápida funeraria de Capua. Museo Campano, Capua, Italia, Inv. 70. Foto: G. Fittschen (Neg. 1983VW1305). Cortesía del Deutsches Archäologisches Institut, Roma.
11. Subastando un esclavo. Relieve esculpido de Arlon, Francia, actualmente desaparecido. Foto, E. Esperandieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* (París: Impr. nationale, 1907) V p. 226 (n.º 4034).
12. Pisadas de dos esclavas. Pietrabbondante, Italia. Foto cortesía de Davide Monaco.
13. Concesión de la libertad a un esclavo. Musée Royale MariemontBelgium Inv. R 14 (26). Foto cortesía del Musée Royale Mariemont.
14. Esclavos manumisos mediante el testamento de su amo. Tumba de los Haterii, Museo Vaticano, Estado Vaticano, Italiay, Inv. 9999. Foto: Schwanke (Neg. 1981 2858). Cortesía del Deutsches Archäologishes Museum, Roma.
15. Familia de libertos. Museo Nazionale Romano alle

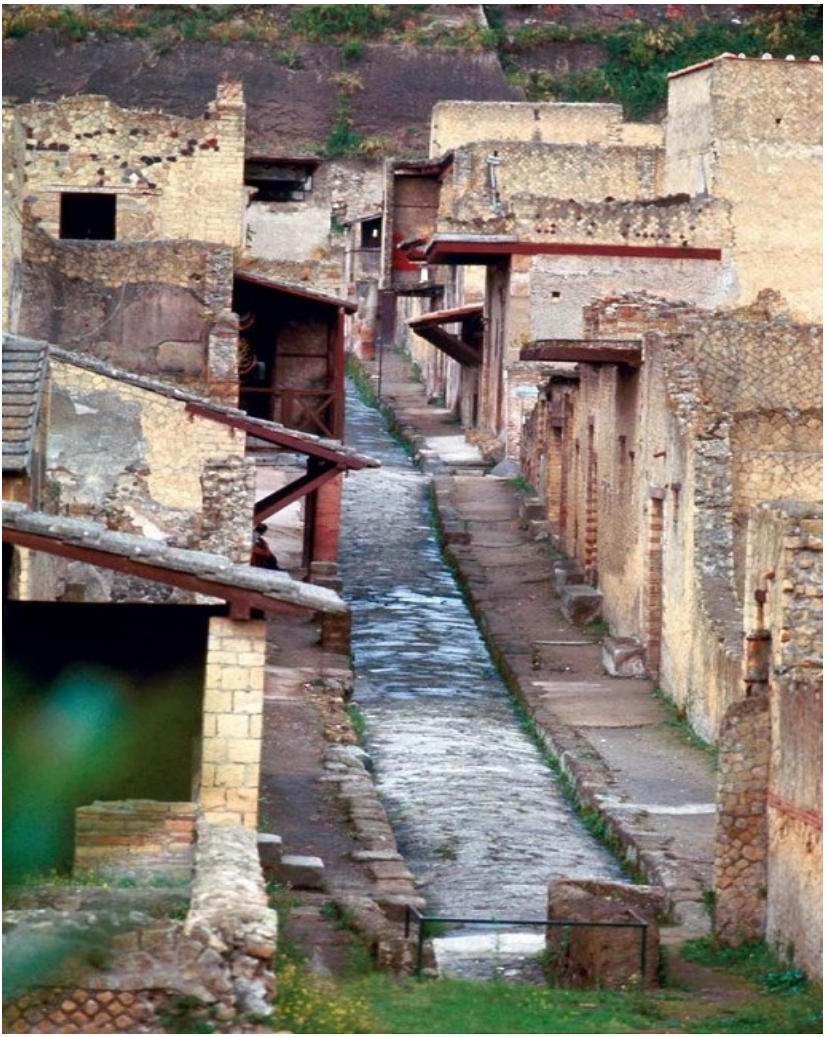
Terme di Diocleziano, Roma. Foto: Singer (Neg. 1973 0752). Cortesía del Deutsches Archäologisches Institut, Roma.

16. Soldados en batalla. Bajorrelieve de una columna del Mittelrheinisches Landesmuseum, Mainz, Alemania. Foto: DeA Picture Library/Art Resource, NY.
17. Fuerte de Housesteads. R. Embleton y F. Graham, *Hadrian's Wall in the Days of the Romans* (Newcastle upon Tyne: Frank Graham, 1984), p. 133.
18. Barracones. R. Embleton y F. Graham, *Hadrian's Wall in the Days of the Romans* (Newcastle upon Tyne: Frank Graham, 1984), p. 106.
19. Hospital de un campamento. R. Embleton y F. Graham, *Hadrian's Wall in the Days of the Romans* (Newcastle upon Tyne: Frank Graham, 1984), p. 146.
20. Un soldado corriente. Relieve de una lápida funeraria de Ljubljana Emona, Austria. ©Archäologisches Museum Carnuntinum, Bad Deutsch Altenburg, Austria. Foto: O. Harl.
21. Un soldado corriente. Relieve de una lápida funeraria de Petronell-Carnuntum, Austria. ©Archäologisches Museum Carnuntinum, Bad Deutsch Altenburg, Austria. Foto: O. Harl.
22. Un soldado corriente. Relieve de una lápida funeraria de Petronell-Carnuntum, Austria. ©Archäologisches Museum Carnuntinum, Bad Deutsch Altenburg, Austria. Foto: O. Harl.
23. Un soldado corriente. Relieve de una lápida funeraria de Petronell-Carnuntum, Austria. ©Archäologisches Museum Carnuntinum, Bad Deutsch Altenburg,

Austria. Foto: O. Harl.

24. Familia de un soldado. Relieve de una lápida funeraria de Csákvár, Hungría. ©Hungarian National Museum, Budapest, Hungría. Foto: O. Harl.
25. Soldado y familia. Lápida funeraria de Budapest III Aquincum, Hungría. © Museo Nacional de Hungría, Budapest, Hungría. Foto: O. Harl.
26. Soldados avanzando. Relieve de una lápida funeraria. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest. Ortlof Harl, Ubi Era Lupa (http:// www.ubi-erat-lupa.org/, Bild-ID: 6049-5). Foto: O. Harl.
27. Interior de un burdel pompeyano. Casa del Lupanare, Pompeya, Italia. Foto de Fotografica Foglia, cortesía de Scala/Art Resource, NY (ART174345).
28. Hombre atendido por una prostituta. Pintura mural de Pompeya. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles, Italia. Foto: Erich Lessing/Art Resource, NY.
29. Gladiadoras. British Museum, Londres. Foto cortesía del British Museum.
30. «Souvenirs» de gladiadores. British Museum, Londres. Foto cortesía del British Museum.
31. Un gladiador y su mejor amigo, su perro. De L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (París: E. Champion, 1940), fig. 4.
32. Ofrenda de un gladiador a Némesis. Relieve de Sankt Peter in Holz, Austria. © Landesmuseum Kärnten, Austria. Foto: O. Harl.

# Ilustraciones.



**1. Una calle de Pompeya. Allí vivía y trabajaba la gente corriente. Podemos imaginar las aceras y la calzada llenas del ajetreo y el trajín que eran el alma de la ciudad.**

**2. El concurrido mercado de la ciudad. Un vendedor de cubiertos expone su mercancía en una mesa provisional en el foro de Pompeya. La intensa actividad que se percibe alrededor es la típica de un día de mercado.**

**3. Mercaderes vendiendo cubiertos. Los útiles para la vida cotidiana se compraban en puestos situados en la calle o en el centro comercial (foro) de la ciudad.**

**4. Fervor religioso. Hombres corrientes transportan unas andas en una procesión religiosa en Pompeya. En primer término está la deidad protectora y detrás de ella se encuentran las imágenes que representan a la profesión de carpintero.**

**5. Consultando a una hechicera en una esquina. Muchos magos y adivinos profesionales cubrían la demanda de quienes recurrían a los poderes sobrenaturales para comprender y controlar el mundo.**

**6. Procesión religiosa. Toda la población acude a honrar a la Gran Diosa Madre Cibeles en Pompeya: miembros de la elite, sacerdotes y gente corriente.**

**7. Esclavos y personas libres embarcan animales capturados para ser enviados a los populares juegos en el ruedo.**

**8. Prostitutas anunciando sus precios. La escena en el vestuario de unas termas-prostíbulo de Pompeya muestra actos subidos de tono, tal vez a modo de recordatorio a quienes allí se visten o desvisten de que existen servicios sexuales a su disposición. Las cajas son cestas donde los bañistas depositan la ropa.**

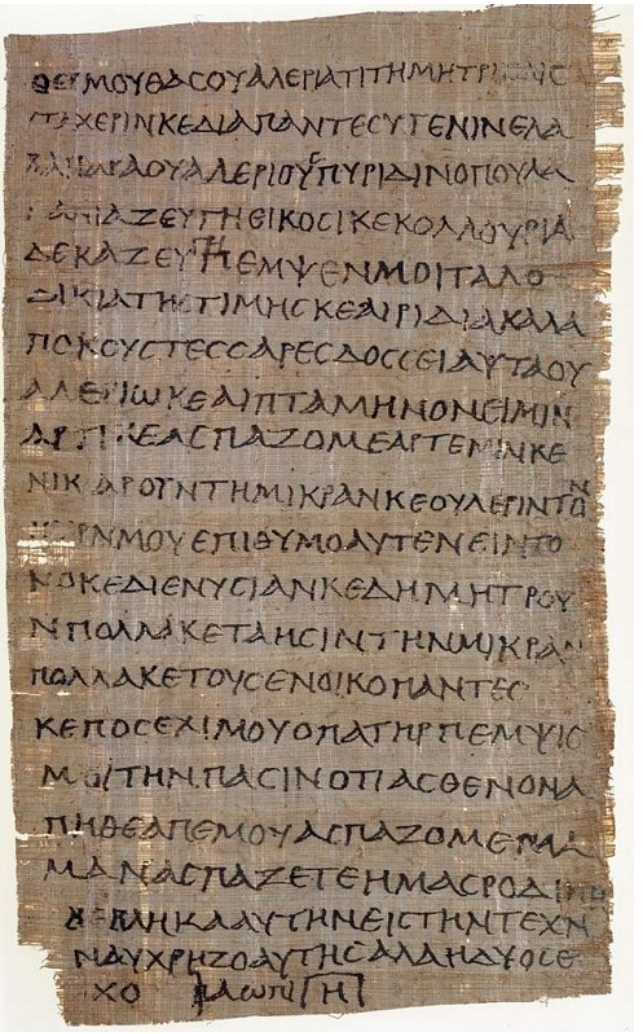
**9. Entretenimiento. El juego era popular entre la gente corriente, ya fuese con dados u otros juegos de habilidad y azar. Aquí, dos hombres juegan en una mesa, probablemente en una taberna.**

**10. Una mujer corriente. La ausencia de joyas y el atuendo sencillo indican que se trata de una mujer corriente que nos contempla pensativa.**

**11. Otra mujer corriente.**

**12. Madre amamantando. Aunque existían las nodrizas, muchas mujeres corrientes amamantaban a sus hijos.**

**13. Una comadrona ayuda a nacer a un bebé. La silla de parto era habitual, así como recurrir a una comadrona en el momento de dar a luz.**



**14. Carta manuscrita de una mujer. Thermouthas escribe a su madre hablándole de su embarazo, dándole noticias e interesándose por la salud de su padre.**

**15. El pan de cada día. Obreros construyen un muro.**

**16. Un campesino trabajando. El granjero lleva sus productos al mercado.**

**17. Pescadores humildes con sus cañas.**

**18. Un mendigo con su perro pide limosna a una mujer adinerada.**

**19. Castigo de un esclavo. Un hombre golpea con su puño a un esclavo, probablemente representando una escena de un drama, pero que sin duda refleja la vida real.**

**20. Un esclavo es azotado. Flagelar a un esclavo con una vara era una forma habitual de castigo y control.**

**21. Esclavos sirviendo en una casa. Un esclavo lleva pan en una cesta plana en preparación para el banquete de una festividad dionisíaca.**

**22. Collares como éste garantizaban supuestamente la rápida recuperación de un esclavo fugitivo. En él está inscrito: FVGI. TENE ME. CVM REVOCAVERIS M(EO) D(OMINO) ZONINO ACCIPIS SOLIDVM (*ILS* 8731). He huido. Detenedme; cuando**

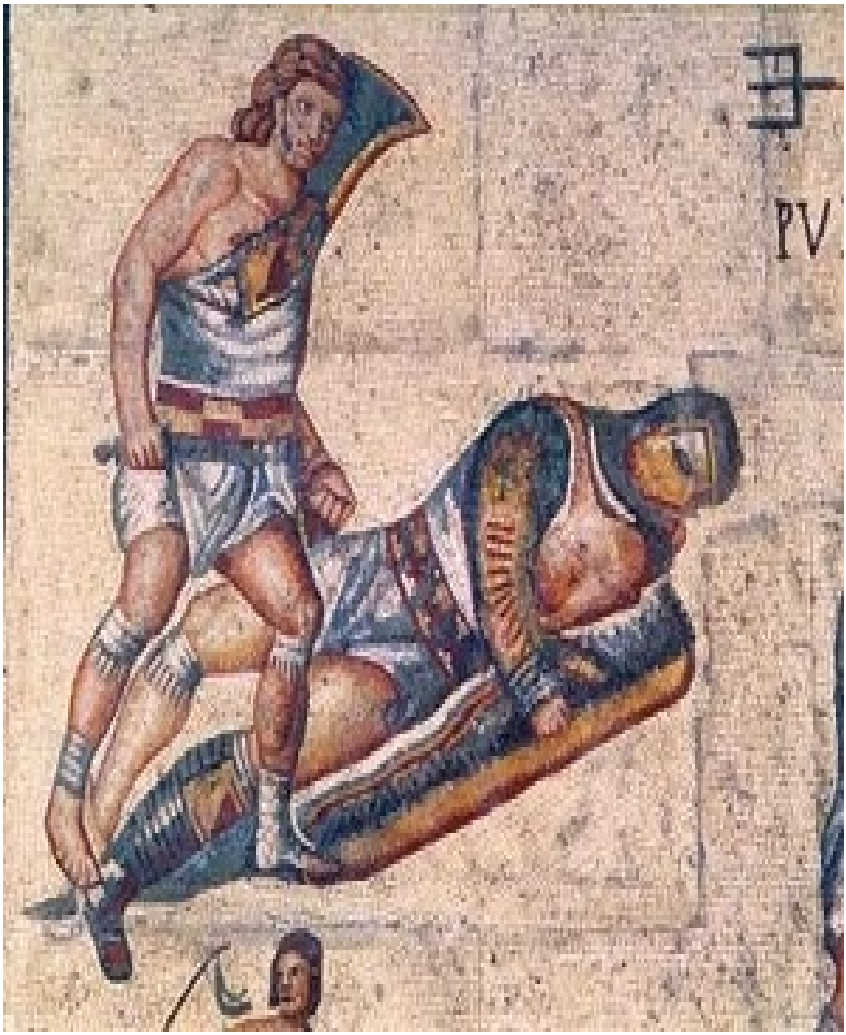
**23. Una alcahueta. Intermediarios tanto masculinos como femeninos facilitaban el trato con las prostitutas proporcionando (principalmente) mujeres a los clientes y dirigiendo a dichas mujeres si éstas formaban parte de un burdel.**

**24. Cubículo de un burdel. El pequeño espacio indica que estaba pensado únicamente para ir al grano. El lecho de hormigón presumiblemente disponía de un colchón y de cobertores de algún tipo. Probablemente había también un taburete o algún otro mueble de madera.**

**25. Cortesanas. Las prostitutas de lujo de la elite participaban en cuidados espectáculos en casa de los ricos. Aquí llevan un vestido típico, una túnica que se desliza fácilmente por los hombros, y un *pallium* o capa de tela fina que también se desliza con facilidad.**

**26. El Coliseo (Anfiteatro Flavio) de Roma era el recinto más famoso para la celebración de espectáculos y ejecuciones. Su construcción finalizó en el año 80 d. C. y albergaba a alrededor de 50 000 personas.**

**27. Anfiteatros provinciales. Existían más de 200 anfiteatros repartidos por el Imperio. Algunos eran pequeños, otros eran estructuras de madera provisionales, pero muchos eran grandes y complejos, como éste de Pompeya que aparece en un fresco en el que se representan también los enfrentamientos entre los ciudadanos de Pompeya y los de Nuceria en el año 59 d. C.**



**28. Combate de gladiadores. El *retiarius*, un luchador con red y una espada corta, ha lanzado la red para asestar el golpe final a su adversario, un *secutor*, o «perseguidor». *Retiarius* contra *secutor* era uno de los enfrentamientos clásicos en el ruedo.**

**29. Caza de una fiera. Un magnate local llamado Magerio celebraba sus juegos con un gran mosaico. En el centro aparece un esclavo sosteniendo una bandeja con el dinero del premio, la recompensa para los *bestiarii* (luchadores contra fieras salvajes).**

**30. Estos dos mosaicos, actualmente en Madrid, representan a gladiadores enfrentándose. Un *secutor* domina a un *retiarius* mientras**

ROBERT C. KNAPP es catedrático emérito en Historia antigua de la Universidad de Berkeley, California. Ha escrito varios libros y artículos académicos sobre la historia de Roma y especialmente de la Hispania romana.

# Notas

[1] Magistrado superior de colonias y municipios. (*N. del T.*) <<

[2] Competición de lucha extremadamente violenta. (*N. del T.*) <<

[3] Túnica utilizada tanto por hombres como por mujeres, originaria de la Antigua Grecia. (*N. del T.*) <<

# Índice


Los olvidados de Roma 3
Introducción. Recordar a los olvidados 5
1. En el medio: hombres corrientes 10
2. Sus propias vidas: mujeres corrientes 76
3. Sometimiento y supervivencia: los pobres 135
4. Sobrellevar las cadenas: los esclavos 171
5. Tras la esclavitud: los libertos 235
6. Una vida en armas: los soldados 271
7. Sexo en venta: las prostitutas 334
8. Fama y muerte: los gladiadores 373
9. Más allá de la ley: bandidos y piratas 408
Discurso de despedida 441
Fuentes 444
Bibliografía complementaria 456
Índice onomástico 475
Abreviaturas 483
Agradecimientos 488
Lista de ilustraciones 490
Lista de imágenes en el libro 495
Ilustraciones 499
Autor 529