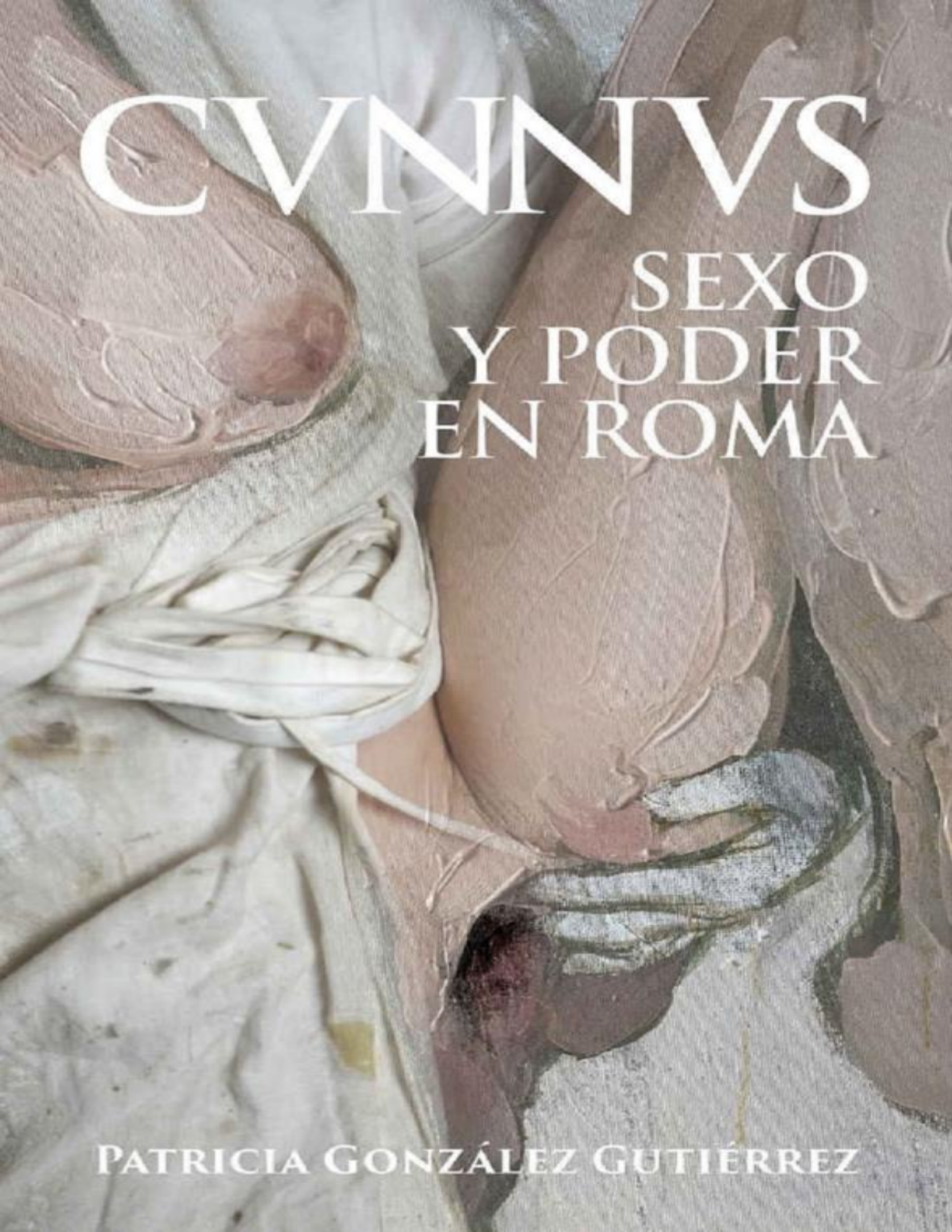




CVNNVS

SEXO
Y PODER
EN ROMA

PATRICIA GONZÁLEZ GUTIÉRREZ

CUNNUS

La sexualidad puede parecer algo natural, como el comer, y, sin embargo, más allá de la biología, comporta una enorme carga social -como también lo hacen la gastronomía y los modales en la mesa-. Así, el elemento natural se va cubriendo de capas y más capas de normas, tabúes, prejuicios, deseos y miedos, en una convivencia difícil de ternura y violencia, de amor y de odio, de lo tópico y de lo transgresor. Por supuesto, la antigua Roma no fue una excepción en su tratamiento del sexo, y conocer mejor cómo los romanos concebían el cuerpo y el deseo, cómo entendían la reproducción y el matrimonio, cómo usaban el sexo en la política o cómo se impregnaba de sacralidad, nos ayuda a entender mejor su sociedad -y la nuestra-. ¿Podemos fiarnos de las maledicencias sobre la lasciva Mesalina o sobre el ambiguo Heliogábalo? Mejor, cuestionemos las fuentes, intentemos adivinar cuánto hay de real en sus exageraciones o acudamos a la iconografía, aunque sea problemática y no siempre bien conservada. Si con Soror. Mujeres en Roma Patricia González nos hizo ver el mundo clásico a través de los ojos de esa mitad de la población tan a menudo ocultada, en *Cunnus*. Sexo y poder en Roma recorre los diferentes aspectos del sexo y las distintas sexualidades que existieron en Roma: desde cómo se nombraba el sexo y el cuerpo hasta la pornografía y los juguetes sexuales, desde el matrimonio a la violencia sexual y desde las castas vestales hasta las insaciables brujas capaces de corromper a los hombres. Comprender cómo se naturalizaban ciertas prácticas, se rechazaban otras o cómo se crearon algunos prejuicios, nos ayuda a deconstruir nuestras propias ideas preconcebidas y nuestras, aparentes, esencias. Nos ayuda, en suma, a cuestionarnos, que es algo a lo que toda buena mirada al pasado debe empujarnos.

©2023, González Gutiérrez, Patricia

©2023, Desperta Ferro Ediciones

ISBN: 9788412658897

Generado con: QualityEbook v0.87

CVNNVS

SEXO Y PODER EN ROMA

Patricia González Gutiérrez
Prólogo de Mikel Herrán



AGRADECIMIENTOS

LOS LIBROS no pertenecen nunca a quienes los escriben. Son solo su reflejo, incluso los ensayos. Tienen mucho de sus autores, mucho amor, trabajo, lágrimas y desesperación, pero no son suyos. Son, en primer lugar, de quienes los leen y se los apropian y reapropian, de quienes los anotan, de quienes les doblan las esquinas y les tiran café encima. Parece un tópico, pero no hay nada más cierto. Un libro sin lectores es solo un arbolito muerto. Por otro lado, son un trabajo colectivo, son el cariño y la preocupación de amigos, parejas y compañeros de quienes escriben, quienes les mantienen con los pies en suelo, la cabeza en su sitio y el corazón calentito. Quienes te hacen cerrar el ordenador y salir a tocar el césped, quienes te sacan de los bucles.

Los libros son procesos, son esa familia que perdiste por el camino, la que ganaste, el desconcierto ante la vida que pasa y que se empeña en demostrarte que las previsiones son siempre mentira. Son también el gato en el regazo y el que se empeña en escribir parte del texto. Son la confianza de una editorial, con todas las personas que la componen, que insisten en fastidiarte las inseguridades, hacer cosas bonitas y darte ideas. Que saben cómo apoyar y hacer, luego, que todo merezca la pena. Son esa parte visible e invisible a la vez. Cuando encuentras una buena, hay pocas cosas mejores.

Pertenecen también a todas las personas que se interesan por una presentación, que quieren que les cuentes tus historias, una tras otra, desgranándolas despacito, las que invitan a sus eventos y que te animan a pensar que, puede, y tan solo puede, haya algo que contar. Esas personas que te enseñan más de lo que puedes enseñar tú, que mantienen viva la historia.

Y, en este recorrido, que enlaza con el anterior, he tenido la suerte de contar con mucha gente así. Compañeros de piso que aportan perspectiva, una pareja capaz de ir al fin del mundo y deconstruir los esquemas del mundo, esas personas que se enfundan en una toga y empuñan un bisturí o unas agujas, personas cuyo trabajo en los museos nunca agradeceremos lo suficiente, nuevos y viejos amigos que están por mucho que desaparezcas, que siempre tienen un chiste o una palabra de ánimo, compañeros de trabajo siempre presentes y dispuestos a un cotilleo y toda una nueva familia en el año que desapareció la anterior. Gracias, de corazón. Ojalá pueda devolveros un mínimo de lo que habéis dado.

PRÓLOGO

«¿POR qué no hablar del sexo? ¿Por qué no hablar de la fuerza de la carne?» decía Manuela Trasobares en un programa de la televisión valenciana en 1997. El sexo es un acto que ha podido ser violento, placentero, un deber o un vicio. El sexo ha marcado qué cuerpos son dignos de respeto y cuáles son aquellos que están disponibles para la violencia sin ningún tipo de repercusión legal o moral. Cuáles son los sujetos de deseo y cuáles son los objetos del mismo. Fuente de explotación y de liberación, hablar del sexo nos permite ser conscientes de su construcción histórica y de su uso en la regulación de la moral y de los cuerpos.

A menudo parece que hablar de sexo es una cuestión dedicada a curiosidades históricas cuando es truculento y violento, o un tema que no merece la pena discutir cuando se habla de aspectos del mismo que pueden incomodar. Un claro ejemplo es cuando pensamos en deseos entre personas del mismo género. A lo largo de la historia, el sujeto de deseo ha sido a menudo masculino y cuál era su objeto de deseo ha sido regulado de distintas formas. El sexo entre personas del mismo género, como iguales, ha recibido distintas condenas morales, en función de la posición social de los implicados, o las morales de la época. Sin embargo, da la casualidad de que gran parte del elenco de grandes personajes históricos a los que con frecuencia homenajeamos, entendieron y practicaron su deseo de formas que hoy escaparían de la norma. Alejandro Magno acometió grandes campañas en Persia, Afganistán y el Indo, y, sin embargo, pocas veces se habla de su deseo y explotación del esclavo Bagoas, o el afecto intenso hacia Hefestión. Otros ejemplos podrían incluir a Julio César, Adriano y su *erastés* Antínoo, o incluso a Ricardo Corazón de León. Por supuesto, muchos de estos son hombres tanto por la costumbre de la historia a escribirse en masculino como por la larga invisibilización de los afectos entre mujeres. Pero, sin querer menospreciar los logros militares o políticos de estas figuras, cuando las preguntas han virado hacia el deseo y la alcoba, muchos han cuestionado qué se nos había perdido a los historiadores intentando comprender los aspectos más íntimos y privados de las vidas de estos personajes. Pero es solo el deseo sexual que hoy consideramos disidente o incómodo el que se cuestiona cuando sale a la luz, mientras que el normativo se da por hecho.

El largo proceso histórico que nos ha llevado hasta hoy ha reducido el sexo al ámbito de lo privado y lo íntimo. Algo a disfrutar en la intimidad de la pareja pero no a discutir abiertamente. Y ahí colocado, han surgido discursos que han invisibilizado lo que no queremos ver del sexo. En la moral victoriana y reprimida del siglo XIX, el sexo podía convertirse en un tabú, mas no hablar del mismo no hacía que desapareciese la explotación de aquellos cuerpos a quienes se reducía a meros objetos de deseo. Desde la ama de casa burguesa cuyo placer era inexistente

hasta la prostituta que podía caer víctima del famoso Jack el Destripador. El sexo es un tema tabú que, cuanto más tabú y menos comprendido, más riesgos conlleva. La educación sexual nos permite hablar de consentimiento, de buenas y malas prácticas, de diversidad. Es por ello que hablar de sexo se hace necesario. No por la extraña fascinación que todo lo relacionado con lo erótico y los fluidos corporales sigue suscitándonos, sino por la forma en la que el sexo se ha construido socialmente.

No obstante, podría decirse que el sexo en Roma no es un tema que haya sido ignorado en particular. Los *fascinii* que decoraban la ropa, las paredes y las casas romanas aún nos causan curiosidad, aunque su asociación original no fuera tanto con el sexo como con la protección. Desde la mitología, con sus Príapos, hasta los prostíbulos de Pompeya, todos tenemos una imagen del sexo en Roma. Esta imagen bebe de la propaganda clásica, en la que el sexo se empleaba como un marcador del carácter del individuo o para pintar al enemigo político como un impúdico en todos los ámbitos de su vida. Esta propaganda política, que era también propaganda moral, fue repetida en la historiografía decimonónica y apuntalada en la cultura popular a través de películas y series como *Yo, Claudio* (1976). Nerón quiso convertir a un esclavo suyo en mujer y Mesalina se dio a la prostitución, compitiendo en un burdel por ver quién podía acostarse con más hombres. Heliogábalo quiso cambiar su sexo y en las famosas orgías romanas todo era comer hasta vomitar y un desfile sexual.

El sexo en Roma, o la imagen que tenemos del mismo, es la reproducción de una serie de ideas sobre la depravación moral a la que lleva ostentar el poder en el mayor imperio sobre la Tierra. Es una señal de los excesos y la decadencia, un desfile de prostitutas, emperadores depravados, emperatrices que lo emplearon como arma y esclavos que eran utilizados como satisfacción. Tal vez la escena más emblemática de esta imagen de lo romano, y cómo la seguimos arrastrando, es la escena del baño en *Espartaco* (1960), en la que el patricio Craso, el principal antagonista de la película, tienta a su esclavo Antonino con una velada metáfora sobre el consumo de caracoles o de ostras. Esta proposición es después acompañada con una descripción sobre cómo se debe servir a Roma, la gran urbe y el gran imperio, y cómo uno ha de doblegarse y amarla. Esta escena, que hablaba de la sexualidad como una preferencia de gusto, pero la presentaba como un acto de poder del amo hacia el esclavo, fue eliminada tras la petición de la Legión Nacional de Decencia, considerada un peligro para los Estados Unidos de los años sesenta.

Con tal bagaje pesando sobre nuestras mentes acerca del sexo en Roma, es más necesario que nunca ir más allá de esos estereotipos. El sexo no como fuente de lo anecdótico, o como espectáculo truculento para colorear personajes como depravados o buenos. Para ello, es necesario aplicar una lectura actual a las fuentes históricas y arqueológicas, que renueve estos más que trillados tópicos, y que nos permita explorar nuevas preguntas sobre aspectos como el consentimiento, la diversidad, la violencia o la agencia. Preguntas que incidan en estos tópicos desde una nueva perspectiva, pero que también incluyan actores no tan representados, como pueda ser la prostitución masculina, las tribades, o los cuerpos que no encajaban en ese mismo binarismo que las *mores* romanas querían entender.

Esto es lo que ofrece este libro, una exploración detallada, crítica y argumentada de las fuentes, que vuelve a mirar a personajes bien conocidos y a otros muy desconocidos. A cómo hemos visto el sexo en Roma y lo que queda más allá. Detrás de la Mesalina que quiso competir con prostitutas hay una adolescente forzada a casarse con quien le doblaba la edad y víctima de

una campaña de propaganda. Detrás de los esclavos y esclavas utilizados como satisfacción sexual por sus amos existe una violencia y una anulación de la agencia y la humanidad de estas personas. Detrás de las historias de la depravación de Heliogábalo, hay una construcción del sexo y el género que observaban aquello que se apartaba del binarismo como una afrenta al orden.

Son las preguntas que presenta y plantea este libro las que tal vez nos ayuden a desmitificar el sexo en Roma, a mirar su construcción como algo histórico que incluso hoy arrastramos a golpe de topicazo. Las fuentes romanas están llenas del sexo como propaganda política, pero también como sátira y como humor, como veneración y como incompreensión. Entre estos usos del sexo, el estudio crítico de las fuentes permite ver no solo cómo era el sexo en Roma, sino cómo se veía, de una forma no unívoca. El sexo es complejo, y su estudio nos descubre a quienes quisieron regularlo, o a quienes buscaron entenderlo, a quienes se lo tomaron a risa, y a quienes lo vieron como un derecho para sí mismos.

Este libro es la prueba sobre cómo el estudio del sexo puede ilustrar mejor las múltiples facetas de una sociedad como la romana y cómo incluso el color y el juicio con el que los romanos veían el sexo tiene sus ecos hoy en día. El sexo ha sustentado pánicos morales, ha servido para crear la norma, y para desafiar, o al menos contradecir, esa normatividad. Y no es hasta que dirijamos miradas exhaustivas y críticas al sexo como la que presenta este libro, que podremos ir más allá de los tópicos del *peplum* y los titulares sórdidos que tanto han cautivado nuestro imaginario.

Mikel Herrán
Julio de 2023

INTRODUCCIÓN

LEUCIPA espetó, con desprecio, a su atacante: «La mayor alabanza será esta “Virgen incluso después de Tersandro, más lascivo que los propios piratas. Como no puede violarla, la asesina”. ¡Ármate, pues, con estos instrumentos, toma ya contra mí los látigos, la rueda, el fuego y el hierro! [...] Yo estaré inerme y sola, una simple mujer, con mi libertad por toda arma, a la que ni hieren los golpes ni el hierro corta ni el fuego abrasa. Jamás la dejaré en tus manos. Y, aunque me quemes, no hallarás el fuego tan ardiente como ella».^[1] Sus palabras y su desprecio hicieron efecto, y Tersandro se fue, humillado y destrozado, mientras la muchacha conservaba su virginidad. Leucipa triunfó porque esta escena proviene de una novela. Miles de mujeres reales, de esclavas, esposas o prisioneras, no tuvieron tanta suerte.

¿Por qué empezar así un libro sobre sexualidad, algo que sonaba tan divertido y tan ligero? Precisamente por eso. Porque si decimos «sexo en Roma» nuestra mente vuela a las orgías, los emperadores lujuriosos, las matronas de ligeros vestidos o a Mesalina compitiendo en un burdel, a falos pintados en paredes rojas y blancas y a la risilla nerviosa que le produce a la gente entrar en el gabinete secreto del Museo de Nápoles. Pero la sexualidad no es solo eso.

Escribir sobre sexualidad no es solo hablar de sexo. Es hablar de cuerpos, de poder, de lenguaje, de humor, de normas y de represiones y resistencias. También es hablar de disidencias, de violencia, de ternura y de clandestinidad. Es hablar de cultura, de política, de cómo se configura la misma Roma.

El sexo es natural, pero la sexualidad no. De hecho, lo poco que podemos afirmar de la naturalidad o no de la sexualidad humana es que es algo enormemente social y, por tanto, varía en sus formas, normas y tabúes de una sociedad a otra. No tenemos sexo solo para reproducirnos, sino para crear vínculos, como forma de dominación, para liberar estrés o por puro placer. Tenemos sexo a solas, en pareja o en grupo. Tenemos sexo muy en serio o jugando. Tenemos sexo libremente o con miedo. Y, de eso, al final, va este libro, de las alegrías, miedos y normas que rodeaban y significaban la sexualidad en la sociedad romana.

Por otro lado, como es habitual, las fuentes son poco amigas de la normalidad (aunque sí de la normatividad). Lo cotidiano, las galletas del desayuno, cambiarle los pañales al bebé, lavar la ropa o el sexo diario con la esposa parecían cosas poco interesantes y que, además, todo el mundo daba por supuestas. ¿Cómo no vas a saber cómo se plancha la toga o se preparan las gachas? ¿Para qué hacer un tutorial de lo que se aprende en casa? ¿A quién podría interesarle eso, si puedes escribir sobre batallas, tratados médicos o el comercio de especias? Y, aunque hubiera recetarios, tanto comerciales como caseros, consejos sobre sexualidad, cartas a familiares

y cotilleos en voz baja, también era considerado como algo menor y poco digno de ser conservado. Ojalá hubieran pensado en nosotros, pero poca gente se para a reflexionar sobre qué pensarán de uno en el futuro (a menos que uno sea un fatuo como Cicerón), o qué necesitarán los arqueólogos del mañana.

Así pues, en los textos encontraremos, sobre todo, lo escandaloso, lo exagerado, lo cómico, la sexualidad convertida en un recurso para conseguir otro fin. Y eso, lo queramos o no, marca nuestros límites y posibilidades. Pero habrá que intentar entender, analizar, leer entre líneas y escribir de todas formas. Antes de empezar con este libro, además, hay que entender algo sobre la sexualidad y Roma, y es que, para la mentalidad romana, el sexo nunca consistía en una relación entre iguales, no iba de complicidad ni de ternura, no iba de dos (o varias) personas compenetradas para obtener y procurar placer, preocupados unos por otros. El sexo en Roma no era un diálogo, sino un monólogo. Se basaba en el poder, siempre era una relación entre un superior y un inferior, entre una persona activa y una pasiva. Luego podremos discutir sobre si la realidad cotidiana, como suele suceder, superaba esa mentalidad, y, en efecto, la ternura o la complicidad existían, pero siempre tendremos que considerar que eso era un extra, una circunstancia excepcional, una transgresión.

LOS LÍMITES DE UN LIBRO

Las monografías, al final, tienen sus fronteras y límites, y no se puede abarcar todo. Mucha de la información aquí recogida se enmarca en la sociedad romana de finales de la República y el Imperio, con algunas incursiones en el cristianismo y la época tardía. De igual manera, los entornos urbanos se verán sobrerrepresentados y es probable que también las clases altas y las ideologías dominantes. Por mucho que intentemos evitarlo, las fuentes son lo que son, con sus sesgos e intereses y ciertos asuntos, grupos sociales o regiones nunca les interesaron a los antiguos cronistas. Tampoco se puede recoger hasta el último testimonio y puede que haya más preguntas que respuestas. Pero eso es lo bonito de los libros, que son puertas y no muros.



Figura 1: Anillo romano que representa a una pareja teniendo relaciones sexuales (ss. I-II d. C.). N.º de inventario I1186. Fotografía de Jakob Faurvig. © Thorvaldsenmuseum [https://kataloget.thorvaldsenmuseum.dk/en/I1186].

También los romanos, como nosotros, reconstruyeron mucho sobre su pasado. Al cabo, más que ser por completo veraces, querían construir un relato que les permitiera encontrarse a sí mismos y justificarse en su presente, por lo que el mito de la edad dorada del pasado es bastante cuestionable. Los mitos y la historia son lugares confortables en los que expresar ideas, valores y deseos sin acabar de mojarse directamente con respecto a las polémicas del propio presente. Es una circunstancia con la que los historiadores siempre debemos tener cuidado, no buscar gigantes a los que subirnos —recordando a Isaac Newton—, ni idealizar nuestro pasado; no obstante, es algo con lo que muchas veces tenemos que lidiar y que las fuentes romanas buscaban de forma intencionada. «La historia como maestra de la vida» no es la grandilocuente frase con el profundo significado que muchas veces queremos darle. En realidad, era algo más prosaico y que escondía mucha manipulación.

Y en ese mito del pasado dorado se incluye a rústicos pastores y austeras mujeres que jamás han probado el vino ni tienen joyas, que no son adúlteras y para las que el sexo no era una cuestión de placer y deseo. No podemos pensar tampoco en una etapa republicana inicial ajena

del todo a los «placeres griegos» ni a su influencia, con unas normas sexuales ajenas por completo a las griegas. De nuevo, los conflictos políticos que cristalizaron en torno al filohelenismo o antihelenismo de finales de la República influyeron en el concepto que se tenía del pasado, sus normas sociales y su forma de vivir consigo mismos y en el mundo conocido.

Más allá de eso, el estudio de la sexualidad resulta muy complicado y se nos escapan muchos aspectos. Al igual que no entendemos bien los chistes de culturas ajenas a la nuestra, o incluso de grupos de edad distintos a los nuestros, pues muchas veces se nos escapan los detalles y matices. Las etiquetas no encajan bien, las burlas tienen sentidos que hay que analizar mil veces. Y las fuentes no se encargan, como hemos dicho antes, de lo normal y cotidiano. Así que sed clementes, pero imaginativos, intentad comprender más allá de la caja de nuestro propio pensamiento. Y manejad las fuentes con cuidado.

FOUCAULT, FEMINISMOS Y EL ELEFANTE EN LA HABITACIÓN

Quizá una de las grandes revoluciones en el estudio de la sexualidad tuvo su origen en una persona que resultó ser bastante problemática. Sigmund Freud, a caballo entre el siglo XIX y el XX, postuló que la sexualidad se desarrolla a lo largo de la vida y que no es algo inmutable, así como la existencia de más de un modelo de sexualidad y orgasmo y de la sexualidad infantil. Ahora bien, en realidad, no dejaba de considerar la heterosexualidad como la forma de sexualidad «madura» y sus disidencias se consideraban trastornos sociales y físicos. También resultaron polémicos sus estudios debido a la tergiversación y manipulación, cuando no invención, de sus casos de estudio y conclusiones.[2] El estudio de la sexualidad aún se movía entre lo patológico y lo médico, más que en lo social o en lo histórico.

En la historiografía, y en la investigación en general, se puede detectar un auge de los estudios acerca de la sexualidad que coincidió con la segunda ola del feminismo. El cuestionamiento sobre el género y sus mecanismos llevó también a cuestionar cómo las normas sexuales, la cultura de la violación o la heterosexualidad obligatoria eran potentes mecanismos de control social.[3] Adrienne Rich, por ejemplo, en los años ochenta, escribió sobre cómo la heterosexualidad, en las mujeres, ha sido una imposición que se unía consustancialmente al género, algo expresado de manera más radical por Monique Wittig en su polémica afirmación de que una lesbiana no es una mujer, al salirse de los límites impuestos, en ese momento, para el género. En el mismo sentido, investigadores como Kenneth Dover o David M. Halperin, abrieron camino con sus trabajos sobre prácticas homoeróticas en el mundo clásico. Cuesta pensar que unos elementos tan explícitos hayan pasado soterrados durante tanto tiempo, pero solo se ve lo que se busca. Lo desviado, de repente, no es algo tan universal, ni lo natural o antinatural algo tan claro. Más tarde tocaría debatir sobre si el «amor griego» era, en realidad, una manifestación de la homosexualidad, simples actos homoeróticos o un ideal platónico, así como el alcance de ese homoerotismo en otras sociedades, como la romana.

Recientemente quizá la polémica más sonada haya sido la de James N. Davidson con su libro *Greeks and the greek love*, donde intenta convencer a su audiencia de que las relaciones entre el erastés y el erómeno en la Grecia clásica eran solo una práctica afectiva, sin que en realidad hubiera entre ellos relaciones sexuales o penetración. Más allá de que el libro manipule algunas fuentes y obvie otras, la reacción en torno al libro ha sido curiosa. El autor acabó insinuando que

una reseña negativa que había aparecido publicada sobre su libro se debía a que el reseñador estaba a favor de la pederastia, mientras ciertos grupos conservadores aplaudían y la veían como un apoyo a su negativa a la existencia del homoerotismo en el mundo clásico, más allá de ser algo rechazado o condenado.[4]

Quizá este ejemplo prueba que el estudio del género y de las sexualidades no ha sido un camino fácil. El mismo interés que ha facilitado el florecimiento de nuevos estudios, perspectivas e investigaciones, también ha conllevado un tsunami de reacciones y defensas del orden establecido, así como críticas. De igual modo que a Simone de Beauvoir le sorprendió la reacción de la Iglesia a su obra *El segundo sexo*, a Eva Cantarella le pilló por sorpresa, con la publicación de su obra *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*,[5] tener que defenderse de las acusaciones de hacer propaganda y no historia. Es posible que ambas pecaran de ingenuas, aunque en la actualidad nos sigamos sorprendiendo (o no) de la virulencia ante ciertos trabajos.

Tal vez el autor más conocido en este ámbito, o más bien como protagonista del cambio que conllevaron, sea Michel Foucault, que no solo realizó un trabajo donde analizaba la sexualidad como mecanismo de poder y otro donde analizaba el concepto de locura en el mismo sentido. Acuñó el término «biopoder» para referirse a toda esa serie de prácticas, técnicas y concepciones que permiten a las sociedades controlar el cuerpo de sus ciudadanos. Pierre Bourdieu, por su parte, usó *habitus* para esa forma de adaptar el cuerpo, la estética o los movimientos a una serie de convenciones. Tiempo más tarde, Judith Butler incidió en cómo los cuerpos no son elementos neutros, sino que su desarrollo depende mucho de las condiciones culturales. La alimentación, el ejercicio y los cánones estéticos, entre otros, marcan las diferencias y similitudes entre los cuerpos mucho más de lo que podría parecer.

Es decir, no solo las normas sexuales o el deseo se construyen culturalmente, sino también el propio concepto de cuerpo, de cómo debe ser este, a cuántas categorías ajustarse, o cómo debe desarrollarse. Y en esa construcción siempre entran en juego la hegemonía y el poder. Aquí siempre nos paramos y decimos algo como «no, no, no, pero el cuerpo es el cuerpo». Entonces pensamos quizá en el cuerpo de los y las atletas, en por qué las redes sociales censuran un pezón femenino y no uno masculino, o una escultura clásica por considerarla obscena. Acaso pensamos en la depilación, en por qué en ciertas zonas los hijos sacan un palmo de altura a sus padres, o en los pies vendados o los tatuajes. Paremos un segundo más. Observemos alguna parte de nuestro cuerpo ¿está sexualizada? ¿Lo ha estado siempre? ¿Cuánto músculo tiene o cuánta grasa? ¿Tiene vello? ¿Cómo nos dice la sociedad que debería ser? ¿Ha influido en cómo es esa parte cuánto sol tomamos y cuánto ejercicio y cuál desarrollamos? ¿Conocemos a alguien que, en realidad, se ajuste por completo a ese modelo? Las respuestas pueden que nos sorprendan más de lo que queremos reconocer. La idea de que detrás de elementos naturalizados, considerados como no culturales, en realidad hay una enorme cantidad de justificaciones y discursos médicos, sociales, legales e ideológicos, empieza a abrirse paso en la sociedad. Sin embargo, aún nos queda mucho camino por andar.

Comprender estos mecanismos culturales no solo lleva a desmitificar lo «natural» —y, por tanto, también lo considerado antinatural— en nuestras sociedades, sino a comprender mejor toda una serie de vínculos y comportamientos entre sus miembros. Es decir, nos ayuda a comprender mejor cómo articulamos nuestro propio deseo, pero también nuestras emociones, porque el sexo no va solo de sexo, va de todo lo que se origina alrededor del mismo.



Figura 2: Lucerna erótica romana que muestra a una pareja usando un dildo. N.º de inventario H1195. Fotografía de Ole Haupt. © Thorvaldsenmuseum

EL ORIGEN DEL MUNDO Y LA FAMILIA

Dentro de esta esencialización, lo «desviado» se intenta explicar mucho más que lo «normal» en lo que se refiere al cuerpo y la sexualidad. También se intentan explicar la organización social, el origen de cuestiones como la familia o la situación social de hombres y mujeres, el corazón mismo de cada comunidad. En realidad, es complicado llegar al origen y causa última de las diferencias y normas en torno al género y al sexo, porque nuestros textos nos remiten a sociedades ya formadas y, cuando se formaron los principios básicos de la desigualdad, la gente no dejaba sus ideas por escrito. Ha sido siempre más fácil trasladar nuestros prejuicios a la prehistoria que estudiarla por sí misma. No tenemos más que ver la evolución de cómo hemos representado a los neandertales o a las mujeres a lo largo de la historia para hacernos una idea sobre el tema.[6]

Podemos encontrar, eso sí, ciertas cuestiones básicas, a través de las normas, ejemplos e historias moralizantes en las sociedades ya formadas. Podemos estudiar, también, en qué hemos cambiado y qué hemos heredado. De nuevo, salirse del marco conllevó encontrar variaciones y modelos alternativos. Algunos de ellos dieron lugar a teorías como la del matriarcado, ampliamente desmentido ya en su momento, pero que ha alcanzado una enorme popularidad en el imaginario colectivo. La teoría de Johann Jakob Bachofen, que luego alcanzó a Lewis Henry Morgan y Friedrich Engels, propugnaba un estadio inicial de promiscuidad, seguido de un matriarcado y luego del patriarcado, considerado por Bachofen, en realidad, la manifestación de la auténtica civilización, racionalidad y progreso. La resignificación del mito por autoras como Marija Gimbutas significó un renacimiento del concepto, que hubo que volver a desmentir. Por ejemplo, las figurillas femeninas que se asociaron a las diosas madres y el matriarcado son abundantes, pero no sabemos si son diosas, y menos aún si son diosas madre, además de compartir espacio con figuras de hombres, parejas y animales. Tampoco tenemos constancia de que haya existido una sociedad en la que las mujeres hayan ocupado un poder institucionalizado, marginando a los hombres del mismo y colocándolos en una situación subordinada. El hecho de que las sociedades en las que la mujer tiene una cuota de poder ya se consideren matriarcales, pese a que sigan mandando los hombres, indica cuán bajo está el listón en este tema.[7]

Algunas autoras se centraron en encontrar el origen del patriarcado, como punto de inflexión en la creación de las normas que luego regirían el género, la sexualidad y los modelos familiares. Gayle Rubin teorizaba, en los años setenta, sobre cómo el intercambio de mujeres, su domesticación, así como economía, influían en estas normativizaciones. También Gerda Lerner, en *La creación del patriarcado*, propone explicaciones económicas sobre la apropiación del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres. Almudena Hernando, por otro lado, ha trabajado en el ámbito de la identidad, en la diferenciación entre una identidad individual en los hombres y una relacional en las mujeres. En esa línea, una cuestión muy básica, por ejemplo, en torno a las diferencias por género es la que destacaba Robin Osborne, en su libro sobre la construcción sexual de las relaciones sociales: la contradicción, y a la vez cimentación complementaria de las sociedades, que dentro del binarismo de muchas sociedades patriarcales, potencia en los hombres lo sexual, mientras reprime todo lo emocional, al tiempo que, en las mujeres, se potencia lo emocional salvo en la sexualidad, que debe ser reprimida, ocultada e

incluso eliminada.[8]

Al contrario de lo que algunos han propuesto, pues, la promiscuidad masculina no sería una mera ventaja biológica, frente a una mujer que querría seleccionar un padre para sus crías, sino que es el resultado de todo un largo proceso histórico de construcción de instituciones como el matrimonio, el castigo a la sexualidad femenina, y la creación de mecanismos de control del género y el cuerpo. Si bien no podemos saber cómo eran las cosas en su origen, ni cómo llegamos, como especie, a formar y conformar ciertas desigualdades e instituciones, sí podemos deconstruirlas, desmenuzarlas y entenderlas en su contexto, para entender mejor el nuestro.

Y de eso, en el fondo, va este libro que tienes entre manos. De mirar más allá de lo que consideramos natural. De mirarnos, de nuevo, en un espejo extraño, para comprender mejor cómo funcionaba la sociedad romana en sus niveles más básicos y, a la vez, repensar un poco qué nos dejaron incrustado en el idioma, el imaginario colectivo, el derecho y la ciencia. Porque, como hemos dicho al principio, el sexo va de juego, placer y amor, pero también de poder, jerarquización social y exclusiones. Bueno, no nos desanimemos, también va de perversiones y juguetes sexuales, pero eso es algo que veremos más adelante.

1

LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO Y EL DESEO

EL MUNDO, nuestra identidad, la relación con los otros y la comunidad no son aspectos que nos lleguen «en bruto», sino que son elementos que construimos a través de una serie de filtros. Todo en el ser humano procede de la cultura, que también afecta a la misma realidad observada. Incluso nuestro cuerpo, que podría parecer una página en blanco, una unidad natural, se conforma y percibe dentro de unos parámetros culturales complejos. Foucault hablaría de biopoder y Bourdieu de *habitus*, refiriéndose a esas repeticiones de costumbres, esas normas estéticas, ese control social del cuerpo que lo moldea para ser socialmente aceptable.

La estética corporal no es una norma universal, ni tampoco lo deseable o deseante. Las esculturas idealizadas masculinas en el mundo clásico muestran penes pequeños, mientras que los cuerpos femeninos son redondeados y las Venus que aparecen arrodilladas exhiben lo que hoy consideraríamos michelines. Estas imágenes contrastan con los cuerpos pintados por Rubens, pero también con la estética de líneas rectas y que se encuentra al borde (o sobrepasa) la malnutrición de las modelos de hace unos años. La malnutrición y la falta de ejercicio en las mujeres moldeaba cuerpos también más débiles, que permitían justificar la sumisión, igual que hoy hay sectores que consideran poco atractivo que las mujeres entrenen en fuerza o sean musculosas.

Por ello, antes de meternos en cuestiones de emperadores lujuriosos, castas matronas, prostitutas conspiradoras o vírgenes vestales, deberíamos empezar por un pequeño recorrido sobre cómo se construía la sexualidad y el cuerpo en un sentido más general. Desde qué lenguaje se usaba, que no era inocente, hasta cómo se concebían el género y sus roles. Al fin y al cabo, el lenguaje y el cuerpo son las dos fronteras fundamentales en nuestra relación con el mundo y con los otros; sin ellos, poco podemos comprender, sentir o definir.

LENGUAJE Y SEXUALIDAD

Si hay un filtro primario y fundamental es el del lenguaje. Lo que no somos capaces de nombrar, no existe, mientras que lo que definimos, aunque no sea real, alcanza una cierta entidad y consistencia. Wittgenstein afirmó una vez que los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo.[9]

Los romanos, por ejemplo, no tenían un nombre para el color naranja, pese a que era el color esencial en las bodas, el del velo de las novias y el de sus zapatillas. Podían hablar del color del fuego o del azafrán, o de un rojo amarillento o un amarillo rojizo, pero jamás crearon una palabra concreta. Tampoco tenían un nombre para el concepto de «consentimiento» como lo tenemos hoy y, en realidad, a diferencia del naranja, era la propia idea la que se les escapaba. Sin embargo, tenían un amplio vocabulario para definir a las prostitutas o para hablar del sexo.

Pero ¿cómo acercarnos a lo obsceno, a lo que no debe ser dicho? Porque, en realidad, se decía mucho. No lo encontramos solo en los grafitis, vulgares e insultantes, sino en las fuentes, desde la sátira de Juvenal y los insultos de Marcial hasta los juegos de palabras en los *Priapeos* o la poesía amorosa. Nos encontramos numerosas variantes, metáforas y groserías para nombrar tanto los genitales como las relaciones sexuales, tanto la norma como la alteridad en la forma de desarrollarlas. Y estas combinaciones nos dan una cierta idea de cómo los romanos construían su realidad, de cuáles eran los límites de su mundo y cómo lo construían dentro de ellos.

Los genitales femeninos, por ejemplo, recibían, en general, el nombre de *cunnus* (vulva es una palabra posterior). Es un término bastante genérico, que podía hacer referencia tanto a la vulva como al ano, o a la cloaca de un animal, y que poseía un amplio simbolismo asociado a la suciedad.[10] También *figus*, higo, se usaba tanto para la vulva como para el ano, pero también para las llagas. De hecho, en general, las palabras y metáforas usadas para la vagina/vulva y el ano son bastante intercambiables.[11] En otras ocasiones, de forma muy poco sutil, se vinculaba la palabra *porcus* (cerdo) con los genitales femeninos. Varrón hace una cierta voltereta en este caso, y lo asocia al himen, pues afirma que el vínculo procede de que se solía sacrificar un cerdo en las bodas.[12] La genitalidad se convertía así en un elemento de insulto y de escarnio. El mismo simbolismo que traspasa, como ya veremos, al *cunnilingus*, una práctica que para los romanos era el epítome de la humillación y la suciedad. Aun hoy podemos percibir parte de este universo simbólico en las referencias al olor, los chistes con pescados o las bromas machistas, que adquieren un tono muy distinto cuando se refieren al pene. Lo mismo sucede con cuestiones como la sangre menstrual, que hasta hace muy poco suponía un peligro debido a las mil calamidades que llevaba asociadas y acumulaba una gran cantidad de tabúes.



Figuras 3 y 4: Exvotos romanos de una vulva y un pene (200 a. C.—200 d. C.), Museo de Ciencias, Londres. © Wellcome Collection.

Las metáforas relacionadas con cuevas, sacos y fosas también eran habituales, tanto para la vulva como para la vagina o el útero, por razones evidentes. En algunas ocasiones, simplemente se intentaba omitir una referencia directa mediante el uso de expresiones genéricas o eufemísticas como *loci* o *pudenda muliebria*,^[13] algo que también se haría con los genitales masculinos, con los mismos términos de *locus* o *pars*, o *naturalia* y *partes naturales*, incluso. El clásico «bueno, ya sabes, eso de ahí». El pene también recibía varios nombres, como *mentula*, *cauda* [cola] o *penis*, que también podían ser usados como insulto, más como una sinécdoque con carga moral que por un rechazo en sí mismo a los genitales. Algunas palabras como *mutto* son oscuras y poco usadas y otras como *fascinus* tienen una carga ritual.^[14] Algunas, como *verpa*, se cargaron de una vulgaridad aún mayor que la palabra común y aparece solo en poemas insultantes y sátiras, como las de Catulo, Marcial o los *Priapeos*, pero florecía con fuerza en los grafitis, más cercanos a los usos comunes.^[15]

Los términos médicos, en algunos casos, usaron el griego para suavizar las palabras, o para darles un cierto barniz cultural que, quizá, los médicos veían más adecuado para su reputación. Así, *virga*, la palabra usada para «vara», se refería al pene, y *glans* al glande, en vez de la palabra latina *caput* [cabeza], más vulgar. La palabra *glans*, en latín, también significaba «bellota» y con esto juega Marcial en un epigrama, en el que habla de niños usados sexualmente, al decir que tenían las nalgas llenas de bellotas.^[16] En algunos casos, se usaban calcos, como *pinnae* para los labios de la vulva, desde la palabra griega Πίῡννα usada para referirse a las alas.^[17] A veces, hasta los romanos podían ser poéticamente metafóricos en estos asuntos.

Por supuesto, también hay metáforas y calcos que, aunque nos parezcan poéticos, lo son algo menos de lo que podríamos esperar. Un juego de palabras como el uso del vocablo gorrión (*stuthreum*) en lugar de *mentula* parece gracioso e inocente, aunque no deja de connotar, según

Festo,[18] un cierto desprecio, ya que se asocia a la lascivia del pajarillo. No vamos a analizar por qué consideraban que los gorriones eran especialmente lujuriosos, sin embargo, sí vamos a destacar la tendencia a encubrir las palabras que se consideraban obscenas. En ocasiones, con un carácter lúdico, nos encontramos, en latín y en casi cualquier idioma, situaciones en las que el pene se menciona empleando juegos de palabras en los que se usa el nombre de casi cualquier cosa, desde plantas a términos marítimos, desde instrumentos musicales a animales. Pero, más allá de eso, a los romanos también les coartaban la timidez y el tabú de lo que se consideraba obsceno. En uno de los *Priapeos*, se divierten con la vergüenza que se siente al decir palabras obscenas, consideradas impuras.[19] No deja de ser un bochorno, algo que se sale de la alta moralidad del *mos maiorum*, aunque luego la realidad nos deje ver que igual no tenían tantos reparos. Más aún, si quien hablaba era una mujer.

Hay otro caso curioso en este sentido, que demuestra que no solo las palabras que al principio eran obscenas se acababan disimulando con el uso de eufemismos, sino que los propios eufemismos acababan cargados de significado y sustituyéndose a su vez (quizá podamos hacernos una idea con la evolución de las palabras usadas para referirnos al baño, desde váter a servicio, y su constante necesidad de renovación). También nos indica que los romanos tenían un sentido del humor muy pueril en lo que a sexualidad se refiere, de hecho, a continuación veremos que Cicerón se enrabietaba con facilidad. Hablamos de una de las famosas cartas a sus familiares, una extensa y «lingüística».[20] En ella, se quejaba de no poder llamar «a las cosas por su nombre» y de lo curioso que resulta que «follar» sea una palabra más obscena que «violar», pese a la carga negativa del segundo término. También nos habla de cómo *penis* se había convertido en una palabra obscena, aunque había sido un eufemismo para *mentula*. Pero pronto pasó a quejarse de que ya ni siquiera ciertas combinaciones de letras se podían decir, si sonaban a una palabra sexual, como *cum nos* [con nosotros], que suena a *cunus* [coño], o *illam dicam* [diré aquella], por *landica* [clítoris]. Uno puede imaginarse a los serios senadores conteniendo risillas maliciosas, como niños que gritan «ha dicho culo» cuando alguien hace mención a un «artículo» o un «cálculo». También comentaba el mismo caso respecto a diminutivos como *pavimentula* [una baldosa pequeña], que contiene la palabra *mentula*, visiblemente exasperado.[21] Aunque bueno, acaba diciendo que es como pensar que tirarse un pedo es indecente, justo antes de que todos se vieran desnudos en las termas. Quizá podemos pensar que, definitivamente, ese no fue un buen día para Cicerón en el Senado.

Parte de este vocabulario sexual, además del eufemístico, también tenía influencia griega. Esto era normal en un mundo en el que «vivir a la griega» era símbolo de vino, molicie, depravación y sexualidad, un mundo en el que los juegos políticos entre antihelenismo y prohelenismo le achacaban al pueblo conquistado desde el vicio a la filosofía. La homosexualidad pasiva, por ejemplo, se nombraba en griego con términos como *pathicus*, *catamitus* o *cinaedus* que se refieren precisamente a esa pasividad,[22] no fuera que alguien pensara que se trataba de un invento de los viriles romanos. No solo era algo reprochable, sino también ajeno. Lo mismo pasaba con el término creado por los romanos y procedente del griego, *tribades*, que significaba «frotadoras» literalmente, aunque, de hecho, en griego no se usó para denominar a las lesbianas hasta que la resignificaron los romanos. La idea no solo era alejar la tendencia, sino situarla en los límites de lo real.[23] Es significativo, también, que *pathicus*, palabra derivada del verbo griego usado para «sufrir», fuera usado tanto para hombres pasivos como para mujeres. En el sexo, según ellos, si no eras la parte viril y activa, se sufría, no se

disfrutaba. Era algo que soportar, un peaje a pagar. Ya desarrollaremos más esta idea, pero conviene apuntarla, aunque solo sea para dejar claros algunos conceptos romanos sobre el deseo y el consentimiento, que arraigaban en lo más hondo de su imaginario colectivo.

Tampoco el pene y la vulva eran las únicas partes de los genitales que se conocían. Por supuesto, los testículos aparecen debidamente nombrados, tanto por su nombre como por los mismos eufemismos que hemos visto antes (partes viriles, peso...). De hecho, *testiculus* es un diminutivo de *testis*.^[24] Lo mismo pasaba con el clítoris, que recibía el nombre de «ninfa» (un préstamo del griego) o *landica*, y cuya existencia conocían muy bien. Marcial, de hecho, atribuye anomalías en el tamaño al de Basa, una lesbiana a quien dedica un poema poco elogioso.^[25]

El vocabulario referido a las relaciones sexuales también podía ser vulgar y, además, diferenciaba entre distintas prácticas y sexualidades. *Futuo* [follar] era el verbo más habitual y obsceno. En general se ha asociado a la parte activa, es decir, la penetradora, aunque algunas pistas nos permiten pensar que la penetración no sería la única indicación de actividad y que el movimiento o la iniciativa también contarían. Un caso particular es el de un grafiti pompeyano hallado en un burdel, en el que una prostituta, Mola, es definida como *fututris* (en alfabeto griego), lo que indica una agencia activa, pese a que lo más probable es que fuera ella la penetrada.^[26]

Además de *futuo* encontramos otros términos como *pedicare* e *irrumare*, referidos al sexo anal y oral, bien conocidos por el poema de Catulo.^[27] Ambos son más bien neutros en torno al género de la persona a la que se refiere, mientras que *cunnus lingere* [lamer el coño] y *fellatio* [felación] son más concretos respecto a los genitales que se estimulan en cada caso. Ambos vocablos definen prácticas consideradas un elemento de enorme humillación y desprestigio, por lo que aparecen mucho más en los grafitis y las sátiras que en otro tipo de fuentes. Tampoco abundan en las representaciones iconográficas, aunque podemos encontrar algunas, por ejemplo, en las termas suburbanas de Pompeya. Llegado este punto podríamos preguntarnos cuánta información desconoceríamos de la sexualidad romana si la ciudad hubiera seguido con su vida normal y no conserváramos sus muros o si los romanos hubieran sido menos vandálicos en ella.

La denominación más eufemística, *concubitus* [coito], se mezcla en las fuentes con el festivo *ludere* (relacionado con el juego), o las explícitas metáforas sobre frotarse u horadar. Estas metáforas nos demuestran que no hemos cambiado tanto en algunas cosas. Otros términos hacen referencia al propio deseo, como *libido*, o las palabras más «tangenciales» como *voluptas* (en realidad, placer en general) o *amor*. Y, por supuesto, tenemos todo el campo semántico de las palabras relacionadas con la ausencia de relaciones, o con la moralidad, como *pudicitia*, *continentia*, *modestia* o *castitas* [pudor, continencia, modestia y castidad respectivamente]. Muchas son muy reconocibles, aunque deberíamos tener cuidado con las asociaciones automáticas, ya que el contenido, moral y simbólico, no es, ni puede ser, el mismo.^[28]

Un campo semántico metafórico habitual, también, al hablar de las relaciones y los cuerpos, es el agrícola, pues se emplean palabras referidas al cuerpo femenino que la asimilan con campos de cultivo, como *ager* o *saltus*, pero también a jardines o huertos.^[29] Así, la mujer y sus genitales son asociados a la tierra, un elemento pasivo que debe ser domado, trabajado y penetrado para obtener un fruto. En algunos casos, el término podía llegar a ser bastante despectivo, como el uso de *eugium* [suelo] en Laberio o Lucilio.^[30] El uso metafórico se extiende a los sueños en el libro de Artemidoro, según el cual, soñar con cuestiones agrícolas está relacionado con los hijos, que son comparados con las semillas y el cereal (por supuesto, los

de menor calidad son los asociados a la feminidad), o en Platón, que usa también la metáfora de la tierra y los frutos en el *Timeo*.^[31] Esa imagen no es inocente, pues la mujer no es solo un elemento pasivo del que obtener un beneficio, también es uno peligroso o estéril si no se sabe tratar y cultivar.

Por el contrario, el hombre era comparado con el arado. También con los palos y varas, como hemos visto, pero, sobre todo, con las armas, mediante el uso de términos como *arma*, *palus*, *pilum* o *gladius*, hasta el punto de que la comedia usaba, a veces, elementos de la época, para jugar con el doble sentido sexual.^[32] No solo en la comedia, Suetonio recordaba una anécdota de Vespasiano, donde usaba un verso de la *Ilíada* en el que se hablaba de la sombra de una larga lanza para hablar de otras cosas igualmente largas. Justino menciona que Mitrídates hizo la misma broma a un oficial que le registraba y le dijo que no fuera a encontrar otra «arma» diferente a la que buscaba,^[33] lo cual era especialmente gracioso porque Mitrídates, en efecto llevaba una daga de verdad y acuchilló al príncipe que le había mandado registrar. Consecuencias fatales del pudor, supongo. De nuevo, en el imaginario colectivo, es significativo un uso tan agresivo de la sexualidad, al hacer comparaciones con elementos usados para hacer daño y no para proporcionar placer. La misma asociación la encontramos en un relieve de Ostia, en el que conviven un pene y una lanza, en una clara conexión. En los poemas *Priapeos* abundan estos vínculos y se hace que el dios compare su falo, que considera su arma, con el tirso de Baco o la espada de Marte, o afirmar que va a «atravesar» a un muchacho.^[34] Quizá, y solo quizá, tampoco es casualidad que se mencione a Doríforo, el «portador de la lanza» y liberto de Nerón, de quien era pareja sexual. Como tampoco lo era el uso de nombres de peces, un alimento asociado al placer y a los banquetes, para nombrar a las prostitutas griegas. Recordemos que los esclavos (como las mujeres) no tenían derecho a tener un nombre y que el dueño podía cambiárselo a placer, incluso por nombres irónicos o humillantes.^[35]

En definitiva, el lenguaje responde al deseo y a la estética, a normas y modelos, pero también los construye. Y esto afecta tanto a la ideología como a la propia corporalidad, porque los cuerpos distan de ser páginas en blanco, elementos asépticos y puramente naturales. Los cuerpos también se construyen para ajustarse a ideales, para transgredirlos, o para reafirmar la identidad. La alimentación (y la perenne cultura de la dieta en las mujeres, por ejemplo), el ejercicio, los tatuajes, las modificaciones corporales rituales y no tan rituales, el color de la piel o el maquillaje entran dentro de una continua carrera para adaptarse a normas arbitrarias y cambiantes. El control social también supone el control del cuerpo.

LA CONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO Y EL CUERPO

Los cuerpos son el primer escalón de los pueblos para construir las sociedades y comunidades. Antes que nada, los habitamos y nos relacionamos desde ellos. Nos percibimos en ellos y sobre ellos construimos nuestra identidad. Son la unidad básica.

La sociedad romana concebía el género de una forma binaria. En teoría, solo podían existir los hombres y las mujeres y cada cual tenía un lugar en la sociedad, la familia y la naturaleza. Sin embargo, en realidad, concebían el cuerpo de forma unitaria. Los hombres eran el modelo, el resultado perfecto, mientras que las mujeres no eran más que un fallo estructural que la naturaleza usaba para permitir la reproducción. Eran un hombre incompleto, a medio cocer. Eso permitía a los romanos ordenar su mundo y justificar las desigualdades de su sociedad. Y,

aunque la sexualidad no se concebía, como hoy, ordenada en torno al género, el concepto de corporalidad y división sexual sí marcaba algunos aspectos de la misma, desde la posibilidad de contraer matrimonio hasta los derechos o el comportamiento esperado. Sin embargo, también eran conscientes de que no todo se ajustaba a la perfección a sus parámetros ideales y que las excepciones, la fluidez o las transgresiones existían pese a todos sus intentos de encajar la realidad en moldes cerrados.



Figura 5: Venus calipigia (ss. I-II d. C.). Copia romana de un original helenístico del s. III a. C., Museo Arqueológico de Nápoles. © Sailko.

Al ordenar esa sexualidad, también ordenaron cómo debían ser los cuerpos y qué era deseable, además de quién podía desear. Los cuerpos se jerarquizaron, se establecieron escalas, tanto intergénero como intragénero, se modificaron y se domesticaron. Sus volúmenes, curvas, textura, el color de su piel, su simetría o asimetría, sus marcas, grasa y músculo se volvieron un elemento no solo estético, sino también moral. Ante la transgresión, reaccionaron de formas diversas, según las circunstancias, el momento y las personas. Es decir, el cuerpo no es un elemento neutro, ajeno a la cultura en la que se desarrolla, sino que tiene historia, al igual que el sexo y la sexualidad.

La belleza o la fealdad forman parte de la historia, la mitología y la iconografía. Cuerpo, norma y tabú constituyen una parte importante de cómo se concebía y se concibe el deseo, por lo que tan solo cabría repetir que esos cuerpos, esas normas y esos tabúes son algo social que nos permite ver más allá de lo biológico. No, la atracción no es algo que olfateemos, como a veces se ha dicho, sino que es una cuestión un poco más compleja, relacionada no solo con las feromonas sino también con los cánones de belleza preestablecidos por las distintas culturas.

Las fuentes nos hablan de concursos de belleza en Grecia y Roma, no en vano la Guerra de Troya empezó por una disputa entre Hera, Atenea y Afrodita para decidir quién era más bella. Ateneo cuenta que Cípselo había instituido un certamen de belleza que se celebraba en las fiestas a Deméter Eleusis, donde las participantes eran denominadas «portadoras de oro»; menciona también otro que se celebraba en la Élide, en esta ocasión, masculino, y con armas como premio. [36] Asimismo, el poeta Rufino construyó un relato, entre irónico, erótico y poético, sobre dos concursos de belleza, uno de culos y otro de vulvas, a las que comparaba con rosas que goteaban néctar. [37] Algunos aspectos del deseo pueden sorprendernos si lo observamos desde nuestra mirada actual. En aquel momento, los penes pequeños eran deseables, mientras que los grandes se consideraban grotescos, una burla, algo propio de esclavos, extranjeros o de Príapo, el dios de los jardines. Eso sí, aun pequeño, seguía siendo un símbolo de poder y protección. El tamaño es importante, pero, como vemos, no siempre de una forma acorde a los parámetros actuales.

Tampoco en todas las sociedades resultan eróticas las mismas partes del cuerpo, más allá de la mera genitalidad. Las nalgas, por ejemplo, eran una zona de atención preferente en el mundo clásico. Cuando Luciano de Samósata, en su obra *Amores*, relata un viaje turístico a Cnido para ver la famosa escultura de Afrodita, en un diálogo probablemente imaginario, afirma el deseo de su colega por la parte frontal de la escultura, pues le gustaban preferentemente las mujeres, mientras que el amigo que prefería a los hombres admiraba la parte trasera de la escultura, a causa de las famosas nalgas de la diosa. El ya mencionado Rufino comentaba también que no hay que escoger a la mujer muy delgada ni muy gruesa, y en su poesía destacan las nalgas femeninas blancas, redondas, suaves y con hoyuelos, desde un deseo heterosexual. [38]



Figura 6: Fragmento de una pequeña estatua de una Venus púdica para un altar doméstico (s. II d. C.). Antiquarium, Sevilla.

También los muslos se consideraban eróticos, sobre todo en el deseo homoerótico, lo que ha servido para asegurar que el sexo, en el mundo heleno, entre el erastés y el erómenos, era básicamente intercrural. Además, eran atractivos solo los muslos jóvenes, los que empezaban a tener el vello adulto perdían el atractivo.[39] Si bien es cierto que el sexo anal no se representa mucho en contextos homoeróticos ciudadanos quizá sea bastante aventurado negarlo en general. Los pocos ejemplos que conservamos pertenecen, en general, ya al mundo romano, como, por ejemplo, la famosa Copa Warren, conservada en el Museo Británico, un objeto de lujo fabricado en plata. De hecho, eso es precisamente lo que la hace especial, ya que, frente a las representaciones en *terra sigillata* o cerámica común, la plata es un elemento que no salió precisamente barato a su dueño. De hecho, puede que no fuera un objeto solitario y hayamos perdido, al menos, una pareja de la copa, ya que se conservan vajillas similares que formaban conjuntos, como el llamado tesoro de Menandro, en Pompeya. De hecho, otro objeto similar fue encontrado en Estepa (Sevilla), realizado en vidrio de camafeo, en una postura muy similar y con el muchacho joven también muy feminizado, con el pelo largo y en un estilo claramente servil.[40] Aun así, también encontramos alguna representación griega, como una cerámica conservada en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles.



Figura 7: Terracota de una mujer (s. I a. C.), encontrada en Esmirna, probablemente enferma o anciana, pero representada con la postura, peinado y vestido de una mujer joven. The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

Un cuerpo fuerte era deseable. No solo eso, sino que también se asociaba a la virtud y la dignidad. Los dioses siempre son bellos, porque son perfectos, y las grandes mujeres modélicas del pasado deslumbraban por su belleza, aunque no fuera su principal virtud, como pasaba con la casta Lucrecia, que tejía hasta por la noche. Quizá el mejor ejemplo sea el de las esculturas que representaban a Claudio, que sabemos que no era el emperador más atlético y fornido del mundo, pero le representaban a la manera tradicional. Por el contrario, Suetonio, cuando describía los defectos físicos de este, además de las piernas vacilantes, su nariz siempre moqueante o los temblores, incluía características como la risa estúpida, que se quedaba con la boca abierta o que la rabia le hacía echar espumarajos.[41]

La belleza física y la moral solían confundirse. Los criterios estéticos y políticos siempre han estado muy vinculados y el cuerpo es el perfecto campo de batalla para ello. El folclore —o, más bien, los chismes que contaba Ateneo— comentaba que cuando Arquidamo, rey de Esparta, mostró preferencia por una esposa fea y rica frente a una pobre y bella, los éforos le echaron en cara su decisión.[42] *Kalos kai agathos*, en castellano «bello y bueno», era una combinación que había que desmentir más que demostrar. Cicerón se preguntaba si «acaso los defectos del cuerpo si son muy notorios van a tener algo de repugnante, y no lo va a tener la deformidad del alma cuya fealdad puede contemplarse con toda facilidad a través de los mismos vicios».[43] Esa visibilidad de la fealdad del alma se concretaba, por ejemplo, en un Catilina degenerado físicamente por sus vicios morales, demacrado y terrible.[44]

Quizá no es una idea que nos resulte tan ajena, ya que en la actualidad seguimos construyendo los villanos de nuestras historias con personajes que poseen una corporalidad no normativa, además de con una marcada pluma. Podríamos recordar a Úrsula, Jafar o Scar y también reflexionar sobre cómo han sido figuras que, en ocasiones, han sufrido una fuerte reapropiación y resignificación. Nuestros protagonistas tienen «cara de bueno» o «cara de malo», o «cara de ángel», sin entrar en otros detalles sobre cuestiones raciales asociados a la moralidad o inmoralidad. Podríamos sorprendernos si buscamos información sobre los llamados *doll test* en los años cuarenta en Estados Unidos y sus réplicas más actuales sobre la asociación entre belleza, color y bondad en niños muy pequeños. O, quizá, no nos sorprenda en absoluto.

Así, la gordura, la vejez, la enfermedad o, por el contrario, la belleza y normatividad corporal adquirieron un tinte no solo estético, sino también ético. La gordura se asociaba (y se asocia) a la pereza y falta de templanza, la vejez a la desmesura y la debilidad. Eso sí, la belleza, en las mujeres también se carga de tintes negativos porque, como pasa muchas veces con los modelos femeninos, alcanzar el ideal es algo que se torna conscientemente imposible. Juvenal satirizaba sobre la mujer bella, de la que se enamoraban los hombres, y a la que abandonaban en cuanto su belleza se marchitaba.[45] Claro que, al poeta, tampoco le valían los grandes modelos de virtud, y se burla de las Cornelias, serias, castas y adustas. Cabe preguntarse qué le valía, entonces, al poeta, aunque podemos intuir la respuesta.

Por otro lado, las normas de belleza no son homogéneas ni siquiera dentro de una misma sociedad. Sin embargo, al igual que la frase «(no) es mi tipo» delata la capacidad de elegir dentro

de una variedad de características deseables, también la elección puede ser motivo de crítica y burla. Quizá no nos sea demasiado ajena la escena de una persona normativa con otra que no lo es tanto, donde los comentarios sobre la «bondad» de la persona normativa y el «mirar más allá del cuerpo» se mezclan con otros un poco más crueles. Es posible que el fenómeno incel,[46] desarrollado en los últimos años, y que reprocha a las mujeres sus malas elecciones y las culpa de cualquier violencia que puedan sufrir, nos resulte preocupante, pero no es un fenómeno tan reciente como podríamos pensar, sino la punta del iceberg de algo firmemente asentado en nuestra mentalidad occidental.

Lucrecio, en su obra *De la naturaleza*, que no es precisamente una sátira o un conjunto de poemas eróticos, nos habla de esto mismo, en un discurso que podría trasladarse siglos. De hecho, puede que sea un discurso que vemos demasiado en redes sociales y convenga traerlo entero.

Así vemos a mujeres repugnantes y en todo punto deformes ser adoradas y tratadas con los mayores honores. Y todavía los unos se ríen de los otros y se dan mutuos consejos para aplacar a Venus y para librarse de su vergonzosa pasión; y los desdichados son ciegos para sus propias miserias, acaso mucho peores. La carinegra es «color de miel»; la asquerosa y maloliente, «sencilla»; la ojizarca, una «imagen de Palas»; la que es todo cuerdas y madera, una «gacela»; la menuda y enana, «una de las Gracias», «puro granito de sal»; la gigante y corpulenta es un «prodigio», «llena de majestad»; si es tartamuda e incapaz de hablar, se dice que «cecea»; la muda es «recatada»; la chismosa, llena de mala intención y de encono, es una «antorcha viviente». Un «tierno amorcillo» es la anémica, que apenas si puede vivir; «delicada» la medio muerta de tanto toser. La obesa y tetuda es «Ceres dando el pecho a Baco»; la chata es una «Silena», una «Satiresa»; la de labios hinchados, un «nido de besos». Sería cosa de nunca acabar si se intentara agotar este punto. Pero admitamos que su rostro sea tan bello como quieras, y que el encanto de Venus emane de todos sus miembros: sin duda, otras habrá como ella, hasta ahora bien hemos vivido sin ella; sin duda hace, y bien lo sabemos, las mismas cosas que las feas; la desdichada se sahúma a sí misma con repugnantes hedores, y sus doncellas huyen de ella y se ríen en secreto.[47]

Ovidio viene a decir lo mismo, aunque de una forma más irónica y más canalla. Le vale cualquiera, y los atractivos pueden ser variados. La grande se parece a las heroínas, las pequeñas son manejables, de piel clara u oscura, rubia o pelirroja. Si se adorna, sabe venderse, si no, cuánto podría mejorar. Si es culta por sus encantos y si es ruda por su sencillez.[48] La diferencia, al final, está más en quien mira que en un canon estricto de belleza al que ajustarse, y el desprecio y el aprecio son subjetivos. Los filósofos consideraron que la belleza era lo natural o, en su defecto, la imitación de la naturaleza. Nada puede ser feo en la naturaleza, precisamente por la consideración de natural, diría Marco Aurelio. Aun las grietas del pan y los higos maduros son belleza, como la espuma de la boca del jabalí.[49] Pero, aun así, también eran conscientes de que tenían que teorizar sobre la fealdad o sobre un deseo muy diferente al que tiene una persona por un pan bien cocido.

Eso sí, los cuerpos femeninos tenían que estar depilados, debían ser suaves y sedosos. Domiciano disfrutaba de rasurar él mismo a sus concubinas, aunque no se relata, desde luego, como algo elogioso. Ovidio habla de la piedra pómez como método de depilación, que debía

distar de ser algo indoloro y lo hace refiriéndose a los hombres, aunque esta práctica, por lo general, se asociaba a la feminidad; Marcial y Plinio mencionan la resina, otro método doloroso. [50] Del mismo modo, en la actualidad se asocia el vello corporal al mal olor y la falta de higiene, aunque solo en las mujeres porque en los hombres, como acabamos de decir, dejarlo en su sitio es un signo de masculinidad. [51] Eso sí, un exceso tampoco era bueno, y a Firmo, un usurpador, lo llamaban Cíclope por ser demasiado peludo. [52]

No solo se crearon reglas en torno a la depilación masculina y femenina, sino que llegó a considerarse antinatural lo que contradijera la norma, por muy obvio que fuera que todo el mundo tiene vello corporal. De igual manera, el cristianismo consideraba natural el pelo largo en las mujeres y corto en los hombres. [53] De nuevo, lo social y lo natural tenían fronteras difusas y, otra vez, la gente empezó a saltarse las normas, como en el caso de la más que habitual depilación masculina. Tampoco era una norma universal y conservamos un grafiti que consideraba mucho mejor tener relaciones con mujeres de coños peludos, porque daban más calorcito. El tono irónico es evidente, pero también lo es la disparidad de opiniones. [54]

Por supuesto, las marcas del parto, las estrías y demás señales de haber vivido también tenían que ser borradas del cuerpo. [55] La calvicie, al igual que hoy, era motivo de burla y vergüenza, tanto para hombres como para mujeres. No hemos cambiado tanto en eso. Las mujeres solían usar pelucas cuando su pelo natural, quemado a hierro para rizarlo y teñido de forma habitual, se caía. No es bello el ganado sin cuernos, ni un prado sin hierba, ni un arbusto pelado, decían los romanos. [56] César no tenía tanta suerte y usar una peluca solo habría añadido escarnio a su calvicie, así que se hacía la cortinilla y se negaba a quitarse su corona cívica. [57] No era muy digno, pero supondría que era mejor que nada. Al fin y al cabo, tampoco era muy digno lo de rasurarse entero y le daba igual. Lo de Domiciano fue aún peor y, durante un tiempo, se volvió bastante peligroso hacer bromas sobre la calvicie en Roma. [58]

Quizá hemos dado por supuesto cosas al hablar de la belleza y el cuerpo. Plotino empieza su tratado sobre la belleza aclarándolas. Aunque se percibe belleza por el oído, el sentido con mayor peso es la vista. Eso sí, luego existe una belleza intelectual y construida. Hace, también, una observación más aguda de lo que parece, cuando afirma: «En efecto, unos mismos cuerpos parecen ora bellos, ora no bellos, como que una cosa es ser cuerpos y otra ser bellos». [59] La belleza no es un continuo, no es lo mismo la belleza de la niñez, que el atractivo de un adulto, ni cómo vemos los cuerpos ancianos. No es lo mismo cuando sales, con todos los arreglos que has sido capaz de realizar, a una fiesta, que cuando te acabas de levantar por la mañana, con ojeras, sueño, los pelos de un león y la nariz hinchada debido a ese resfriado de tres días que no se acaba de curar. En el ámbito público, no hay nada más perverso que las revistas del corazón preguntándose qué le ha pasado a esa actriz que aparece como una simple mortal. Salvo Marcial, él siempre puede ser peor.

Aquí también entra en juego un caso particular, el de los cosméticos, y su ambiguo valor social. Por un lado, las mujeres debían presentarse de forma cuidada ante la sociedad, y su belleza era, evidentemente un valor. Por el otro, los cosméticos se percibían como una especie de engaño, un gasto innecesario y un ejemplo de la vanidad femenina. En realidad, tampoco nos hemos alejado tanto de esas ideas y no voy a repetir los ejemplos que se nos pueden ocurrir, pero sí traer un caso significativo, el de las muñecas. Muchas de ellas tienen forma de mujeres adultas y pretenden ser un modelo para las niñas. Las muñecas romanas siguen un modelo similar al de las *barbies* modernas, con sus cuerpos articulados pensados para ser vestidas y enjoyadas. [60]



Figura 8: Conjunto de maquillaje de juguete, en ámbar, que perteneció a una niña de unos ocho años, conocida como la momia de Grottarossa. Palazzo Massimo alle Terme, Roma.

Hemos encontrado estas muñecas a lo largo y ancho del Imperio, en las tumbas de niñas pequeñas, que nunca llegaron a ver los días suficientes como para acabar entregándolas en un altar o comprándolas para sus propias hijas. En Roma se conserva, por ejemplo, una muñeca de una niña de unos ocho años, conocida como la momia de Grottarossa, que también fue enterrada con un pequeño set de piezas de ámbar que imitaban un juego de maquillaje, con su jarrita y su polvera, además de joyas. Fue enterrada con cariño y lujo, con lo que más podía gustarle o representarla. Otras niñas no tenían padres tan ricos como para tener juguetes de ámbar y sus muñecas serían de barro, hueso o madera, a las que vestirían con los restos de tela que pudieran encontrar, mientras soñaban con que su matrimonio no sería tan malo o con fiestas en las que poder sonrojarse ante los chistes verdes de sus amigos y parientes.

Desde luego no representaban, en absoluto, el modelo de la casta Cornelia, con una ristra de hijos y más decoro que nadie, ni a la matrona que salía a la calle tapada y velada. En cambio, desarrollaban un modelo contradictorio, uno complicado de alcanzar, el de Marcial pidiendo una Lucrecia de día y una Lais de noche.[61] Ese modelo que les decía que debían arreglarse, pero no mucho, enjoyarse, pero ser austeras, presentarse en todo su esplendor, pero al mismo tiempo ser la fiel representación de la castidad.

Quizá un buen ejemplo de esta contradicción esté en Ovidio, que dedicó un libro entero al tema de la cosmética, pero luego cuaja su obra de críticas y sospechas respecto a las mujeres que se maquillan. Aconseja a las mujeres que nadie las vea maquillándose y presenta los distintos productos y el mismo proceso como algo asqueroso, con las heces del vino untadas por la cara y escurriendo hacia el pecho.[62] Bajo el consejo de cuidarse, trata el maquillaje como un artificio, algo que engaña y remedia y, por supuesto, aborrece el maquillaje en los hombres. Así, iguala a las mujeres con los varones torpes, en una belleza alejada de lo natural, limpio e inocente.[63] Los poetas, en sus sátiras, también lo presentan como un engaño y como algo grotesco o desmesurado, mientras que médicos como Galeno distinguían entre los que se limitaban a preservar la belleza y los que la fingían.[64]

Las noticias que tenemos sobre la cosmética romana nos hablan de pieles enormemente blanqueadas y pálidas, comparadas con la nieve y el marfil.[65] Para ello se utilizaban productos como la tiza o el excremento de cocodrilo.[66] Las fuentes también nos hablan de cejas pobladas (y unidas), coloretes y ojos sombreados en negro y rojo, entre otros. El pelo también se teñía, por ejemplo, con azafrán, sobre todo cuando empezaban a aparecer las canas.[67]

Por supuesto, con la llegada del cristianismo empeoró la consideración moral de los cosméticos, aunque es posible que las ideas de Tertuliano sobre que fueron los demonios los que enseñaron a las mujeres a adornarse, y que los labios de una mujer solo deberían estar adornados con el silencio, eran más radicales que las que pudieran tener la media de personas en la época, ya fueran paganas o cristianas. Se asocia también a la prostitución y se pregunta para qué podría querer una cristiana arreglarse, si solo debería salir de su casa para cuestiones serias. Por otro lado, quizá también era excesivamente radical su idea de que, además, la mujer debería estar condenada a no arreglarse ni llevar joyas o vestidos bonitos por el mero hecho de que fue la causante de la caída de hombres y ángeles, seducidos por su pérfida sexualidad, así que deberían limitarse a avergonzarse.[68]

Los cosméticos, dietas y demás cuestiones relacionadas con la corporalidad femenina han sido siempre una perfecta trampa invisible. Obliga(ba)n a la mujer a gastar una ingente cantidad de tiempo en el arreglo y mantenimiento personal, a la vez que disimular ese arreglo, apartándola de otras actividades. Dentro de la falta de ocio que se exigía a las mujeres, también encajaba este gasto de tiempo que, a la vez, se reprochaba. Nadie se libraba. Cleopatra, por temor al abandono de Marco Antonio, dejó de comer y ocultaba las lágrimas. Por supuesto Plutarco lo achaca al mero fingimiento, pero podríamos hacer más reflexiones sobre la cultura de la dieta y los trastornos alimenticios y la necesidad de mantener una apariencia que en realidad nunca es suficiente.[69]



Figura 9: Representación de un hermafrodito dormido. La representación clásica destacaba los pechos y el pene y lo presenta como un objeto de deseo. Palazzo Massimo alle Terme, Roma.

EL CUERPO AMBIGUO: RECHAZO Y DESEO

Lo bello es lo natural, decían los romanos, y lo natural es que haya hombres y mujeres. De hecho, hombres masculinos y mujeres femeninas. Pero sabían que, en realidad, no todo se ajustaba a esa clasificación rígida. Podrían pensar en lo natural o lo contra natura, lo feo o lo bello, pero tenían que enfrentarse a ello. El binarismo de género se ha enfrentado desde siempre a la realidad de lo que llamamos intersexualidad, con un nombre que es toda una declaración de intenciones. Se considera que ciertas corporalidades están en un limbo ético, estético y médico, a caballo entre dos polos definidos y no problemáticos. Ante ello, la mentalidad binaria ha reaccionado intentando (sin conseguirlo demasiado bien) ignorar la diversidad, asignando estas corporalidades a uno de los dos géneros considerados normales y recurriendo a una estandarización médica y legal.

Así, aunque la legislación actual, en muchos países, va encaminándose a eliminar las operaciones de estandarización genital, durante mucho tiempo se ha recurrido a la mutilación de los órganos sexuales para convertir en «aceptables» unas formas consideradas monstruosas o inviables. Las fuentes romanas también nos hablan de operaciones dirigidas a extirpar o acortar el clítoris, pero solo en casos de problemas graves. Ahora bien, tampoco podemos olvidar que Pablo de Egina consideraba la indecencia del tamaño uno de esos problemas graves. Es decir, la incomodidad social, no solo de la paciente, sino de toda la comunidad, se superponía a la mera cuestión fisiológica, como en los casos contemporáneos.[70] Aunque no había consideraciones religiosas, como podía pasar en el ámbito egipcio antiguo (aún en cuestión)[71] o en algunas regiones en época contemporánea, tampoco eran estrictamente médicas.

En algunas ocasiones, como se repetirá a lo largo del libro, nos resulta complejo trazar fronteras claras y seguras entre la imaginación de los autores, cuestiones de disidencia y la propia intersexualidad. Es el caso del personaje de Basa, en los epigramas de Marcial, que atribuye los deseos sáficos de la mujer a un clítoris agrandado, capaz de ejercer como una especie de pene.[72] Nos resulta fácil dudar de que, en efecto, Basa pudiera penetrar con su clítoris a otra mujer, por grande que fuera, y hasta podemos dudar de su existencia más allá de ser un recurso teórico. Aun así, casos como los de la activista intersexual Cheryl Chase deberían hacernos pensar en cómo se enfrentaban los romanos a la ambigüedad y cómo nos enfrentamos nosotros. Por otro lado, debería no solo hacernos dudar de esto, sino también de su aceptación y, sobre todo, de lo que les costaba imaginar a los romanos la sexualidad sin penetración.

Ante ello, algunos autores han preferido hablar de la posibilidad de ampliar nuestro marco conceptual y aceptar que diversas circunstancias sociales y anatómicas pueden marcar una variedad corporal. No sería algo nuevo, ya que muchas sociedades reconocen terceros o cuartos géneros, como los muxes mexicanos, los dos espíritus de los nativos americanos o los variados géneros de los chukchis siberianos.[73] Así, podría ampliarse el número de sexos reconocidos o, simplemente, obviar la necesidad de insertar a cada persona en una identidad sexuada asignada al nacer a causa de su genitalidad. Anne Fausto-Sterling, que recuerda que la intersexualidad es más común que el albinismo, propone, por ejemplo, un mínimo de cinco sexos y comenta, además, la cantidad de problemas que ha conllevado una visión rígida del sexo como dual.[74]

Griegos y romanos eran conscientes, asimismo, de que las distintas culturas categorizaban de forma distinta los sexos, o que cuestiones sociales, como la religión, podían afectar a la posición de las personas dentro de esas categorías. Así, los escitas tendrían un tercer género, asociado al sacerdocio, los enarei.[75] También los sacerdotes del culto de Cibeles, los *galli*, que se castraban, suponían una posición particular dentro del género, no del todo dentro ni fuera de

ninguno de los dos que se reconocían. Un género intermedio, «el seguidor deja de ser macho pero no se torna hembra», diría un autor tardío, siguiendo la línea de Lactancio, que también los definió como algo que no era ni hombre ni mujer.^[76] La relación de Heliogábalo con el sacerdocio de El-Gabal pudo tener que ver con su percepción dentro de la aristocracia romana y con las fuentes que nos hablan de su deseo de fabricarse médicamente una vagina. No era solo una cuestión retórica, y la historia de Genucio, un sacerdote de Cibeles al que se le retiró una herencia pues se consideró que no era ni hombre ni mujer, deja claro que, desde el punto de vista legal y aunque en este caso sea una argucia legal, en Roma podía escaparse al género.^[77]



Figura 10: Escultura vestida como una mujer, pero con un pene claramente marcado. Tradicionalmente se ha interpretado como un actor, pero no parece tener ningún atributo asociado a esa profesión. Palazzo Massimo alle Terme.

Entre los romanos, el nacimiento de un niño con algún tipo de diversidad anatómica era motivo de inquietud. El concepto de *prodigium*, que afectaba a cualquier suceso insólito en la naturaleza, se interpretaba como un aviso de los dioses y necesitaba una expiación para conjurar el peligro.[78] Aun así, Plinio lo consideraba igual de monstruoso que los partos múltiples y afirmaba que, aunque en su momento se habían tomado medidas más drásticas, en su época eran más un objeto de exhibición, o eran usados sexualmente.[79] También distinguía entre genitales ambiguos, como los clítoris muy grandes, y un verdadero hermafroditismo, y relata cómo Nerón tenía un carro tirado por caballos hermafroditas a modo de espectáculo.[80] La legislación también permitía simplemente asignar al bebé ambiguo el sexo que predominara, algo que pasó a la legislación medieval.[81]

Julio Obsecuente, en su libro sobre los prodigios, en cambio, le lleva la contraria. La mayoría de los casos que recoge acaban con la persona intersexual arrojada al mar o al río para expiar el prodigio y aplacar a los dioses.[82] Algunos de ellos ya mayores, con ocho o doce años.[83] Lo mismo relata Livio sobre épocas complicadas, en las que se podía considerar prodigioso desde el nacimiento de un niño intersexual hasta el ataque de un lobo. En algunos casos, cuando se nos dice que los prodigios se expiaron con víctimas mayores podemos confiar en que solo se sacrificaran animales y no a los bebés.[84] La búsqueda de chivos expiatorios podía ser terrible y siempre se cebaba con lo que se podía percibir como diferente.

En los tratados hipocráticos encontramos un pasaje que resulta, cuanto menos, curioso si pensamos en un concepto clásico y simplificado del sexo. Sin embargo, nos demuestra que ambas culturas no solo eran conscientes de la diversidad de corporalidades, identidades y expresiones del género, sino que también buscaban una explicación. Más bien, varias, desde las mitológicas hasta las más científicas. El tratado en cuestión se conoce como *Sobre la dieta*, y en él se explica una complicada teoría, según la cual, ambas partes de la pareja reproductora, hombre y mujer, emitirían una semilla que, a su vez, podría ser tanto masculina como femenina. Ambas semillas podían combinarse o, en caso de ser contrarias, competir en un juego en el que solo una de ellas predominaría. De las posibles variantes saldrían hombres muy masculinos (ambas semillas masculinas), mujeres muy femeninas, o bien hombres o mujeres poco ajustados a los roles de su género. De hecho, si la semilla masculina era femenina, y la de la mujer, masculina, pero la semilla que se imponía hacía que la criatura resultase ser una niña, esta se desarrollaría como una mujer brava y masculina. En el caso contrario, el niño sería *androgynos* [andrógino].[85] Una teoría complicada, de hecho, pero elegante, al explicar toda esa diversidad percibida, que no se refería solo a casos de homoerotismo o intersexualidad, sino también a otro tipo de transgresiones, como las de Clitemnestra o Artemisia de Caria.

Los romanos, como los griegos, no solo concebían la posibilidad de salirse del binarismo adjudicado al sexo, sino también, por diferentes motivos, fluir de un sexo a otro dentro de ese mismo paradigma, sin romperlo, pero forzándolo. Los casos más conocidos son mitológicos, como en el caso de Hermafrodito para la intersexualidad. Así, la historia de Tiresias, que fue convertido en mujer y luego de nuevo en hombre, fue bastante popular. No solo eso, sino que

hay, además, elementos más sutiles. Atenea era en todo masculina salvo en su cuerpo, que, por otro lado, no puede verse sin sufrir desagradables consecuencias (que se lo digan a Tiresias), mientras que Dionisos es un dios enormemente feminizado. Sus ritos se asocian a las mujeres y es una deidad de la fertilidad. No solo eso, sino que también oscila entre lo viejo y lo joven, lo occidental y lo oriental. Ambos, además, nacen de su padre y no de su madre.[86]

Ovidio, asimismo, narra una historia parecida, en la que amor, sexualidad y género se mezclan en una narración de tristeza y milagros. Ifis era hija de la pobreza, de una pobreza tal que había llevado a sus padres a tomar la decisión de exponerla, recién nacida, si resultaba ser niña. Sin embargo, su madre, burlando las decisiones familiares y al destino, engaña a su marido y a la comunidad, haciendo pasar a Ifis por un niño. Como tal se cría, hasta llegar a la edad adulta, pero el destino y la norma social hacen que se enamore de una muchacha. En consecuencia, Ifis se muere de pena, consciente de la imposibilidad del matrimonio y de mantener el engaño. Sin embargo, los dioses, por una vez, se muestran piadosos y transforman a la mujer en aquello para lo que había sido criada y en lo que había sido su vida hasta entonces. Ya, como hombre a todos los efectos, puede casarse y continuar con su vida, como si nada hubiese pasado.

Esta historia reafirma la heteronorma en el matrimonio griego y romano. Ifis solo puede realizar sus proyectos de vida a través de la intercesión divina. Sin embargo, la historia nos cuenta mucho más que eso. Nos relata la posibilidad de un amor sáfico que no se ve reducido a la sexualidad, que aspira a oficializarse. También nos presenta como posible la transición, no solo con ese final *deus et machina*, sino en la misma posibilidad de que una niña fuera criada como un niño y cumpliera con su papel a la perfección, sin que nadie se diese cuenta dentro de su comunidad cívica. De repente, todo el edificio social construido en torno a una inferioridad natural de la mujer y de una diferencia esencial y básica se desmoronan en una sola historia.

El relato se sitúa en Creta y la diosa que ayuda a la familia a que el amor entre las muchachas pueda llegar a buen fin, es Isis. Creta y Egipto eran dos lugares que los romanos asociaban al amor sáfico, a una alteridad en la normatividad sexual o incluso al matrimonio entre mujeres.[87] La ruptura se aparta, así, de la sociedad romana, pero se inserta en la misma en cuanto a deseo y esperanzas.

No es un *unicum*. Antonino Liberal, en sus *Metamorfosis*, también nos narra un relato similar, esta vez bajo el nombre de Leucipo, también criado como niño para no exponer a una niña. El valor social adjudicado a cada género se hace tristemente evidente en estas historias, que traslucen una realidad de pequeñas abandonadas en la calle, recogidas por proxenetas, por un vecino piadoso o que, simplemente, morían de frío o devoradas por los perros o los cuervos. También las reacciones de las madres, no siempre dispuestas a transigir con las normas del padre. No solo Leucipo es transformado, gracias a Leto, a cuyo templo acude su madre, incapaz de mantener el engaño mucho más tiempo, sino que se cita otra transformación más, la de Cenis, convertida en Ceneo por Poseidón. Aunque esta última historia tiene otro trasfondo más, el de la violencia sexual. La muchacha, violada por el dios, pide convertirse en hombre para no tener que sufrir nunca más algo parecido. Tan solo esa metamorfosis salvaría a una mujer de la exposición a los caprichos de hombres y dioses.[88]

No todos los casos son mitológicos. Diodoro Sículo recoge dos casos de mujeres, una en Abas y otra en Epidauro, en época helenística, que se habían convertido en hombres, tras una enfermedad, aunque con ayuda médica. En el primer caso, se anuló el matrimonio y, tras

reconocerle como hombre, cambió su nombre a Diofanto y se unió al ejército.[89] El segundo caso no acabó tan bien, ya que, como mujer había participado en rituales de Ceres de los que estaban excluidos los hombres, por lo que se le acusó de sacrilegio. Quizá sea el mejor ejemplo de que, una vez reconocido el cambio de identidad, este se asumía con todas las consecuencias.



Figura 11: Relieve de sacerdote de Cibeles/Magna Mater, con los símbolos de su sacerdocio y con una representación ambigua en cuanto al género (mitad del s. II d. C.). Museos Capitolinos, Roma. © Anna-Katharina Rieger.

Plinio también habla de un caso particular, el de Arescon, antes Arescusa, cuyo cambio se había asumido con normalidad. Recoge otras noticias de terceras personas, como un muchacho en Esmirna —había otro más en Cassino—, que había sido abandonado en una isla, pues su cambio se consideraba un prodigio. Él mismo afirma haber visto un caso en persona, en Thysdrus (actual el Djem), de un hombre llamado L. Cossicius y que, por lo visto, estaba muy vivo y ejercía sus derechos sin mayores problemas, salvo tener que aguantar la curiosidad de los científicos y viajeros.[90] En el tratado hipocrático *Epidemias* se relatan los casos de dos mujeres que también se masculinizaron, lo que se atribuye a una retención prolongada de la menstruación. En este caso se recoge como enfermedad porque ambas habrían muerto poco tiempo después, y se achaca dicha muerte al cambio, aunque es posible que no ayudase que se hiciese todo lo posible por provocar la menstruación, dado que los emenagogos no eran precisamente inocuos en la mayoría de los casos.[91]

En la lógica científica entraba dentro del marco de lo posible. En un mundo en el que la diferencia sexual dependía del calor corporal, que explicaba el envejecimiento con el enfriamiento del cuerpo y que consideraba que había alimentos que podían enfriarlo o calentarlo,

la fluidez en el género era perfectamente posible. Desde la actualidad se nos escapan los detalles de qué pudo haber pasado, si se debía a algún tipo de intersexualidad, como pasa con la deficiencia de la enzima 5-alfa reductasa en los llamados güevedoces de República Dominicana, si la intervención médica que se recalca en algunos casos fue decisiva o si la fluidez es meramente social. De nuevo, es posible que «¿qué pasó?» no sea la pregunta realmente relevante frente al análisis de qué suponían esos casos en la construcción ideológica del género en las sociedades griega y romana.

Otro factor podía alterar los cuerpos y los géneros. La castración alteraba el género de forma sustancial en el imaginario colectivo y la legislación romana. Plinio sitúa a los hombres que han perdido los testículos por una enfermedad en una especie de tercera categoría, un tercer género, junto con las personas intersexuales y los eunucos.[92] Los galos, sacerdotes de Cibeles que se castraban, perdían, por tanto, sus derechos cívicos. En la obra *El eunuco*, de Luciano, dos filósofos disputan una plaza y, tras muchos y variados insultos entre ellos, uno argumenta que, como eunuco (o más bien hermafrodita), pertenecía a un tercer género y, por tanto, no podía acceder a la plaza. No obstante, el otro contesta que ya hay precedentes (incluso de mujeres). Los que comentan el caso en la obra se ríen de que se propone desnudarlo para juzgar hasta qué punto podía o no ser considerado eunuco. Es una obra humorística. Se supone que a los lectores debería hacerles gracia la humillación pública de alguien por la configuración de sus genitales o por su pérdida. Los matones, supongo, siempre han existido.

Así pues, por una cierta idea de garantía personal de la dignidad de los varones, se acabó prohibiendo la castración. Diversas fuentes nos hablan de ello, incluso en el caso de los esclavos que, al fin y al cabo, podían ser futuros libertos. El Código de Justiniano llegó a castigarlo con la muerte.[93] Parece que la norma viene, al menos, desde los años de gobierno de Domiciano, con la Lex Cocceia de eunuchis, aunque, como se permitía la importación, siguió habiendo eunucos en Roma. En cualquier caso, las fuentes romanas, que no pierden ocasión para criticar a dicho emperador, lo atribuyen a un intento de vengarse de la memoria de Tito, que habría sido especialmente aficionado. Por supuesto, él mismo habría tenido un amante eunuco, Earino, al que se habría castrado específicamente para el emperador.[94]

Desde luego, aunque antes hubiera estado legalmente permitido o, al menos, no prohibido de forma explícita, nunca estuvo demasiado bien visto. Y que Nerón hubiera castrado a un hombre, Esporo, para que hiciera «de mujer» con él era motivo de crítica, aunque algo normal dentro de sus excesos sexuales. Lo mismo pasaba con su aprecio por el culto a la diosa siria, al despreciar los cultos romanos más tradicionales.[95] Juvenal decía en sus sátiras que las mujeres castraban a hombres adultos para usarlos como juguetes sexuales, algo que, como es evidente, se apartaba de la norma y la moralidad en la época.[96] Para cualquier circunstancia médica o similar había que pedir permiso y las peticiones cristianas para que se les permitiera la castración religiosa debieron causar cierto desconcierto en los diferentes gobernadores. De hecho, pese a las trabas, hubo cristianos que se castraron, como Orígenes, aunque este último se acabó arrepintiéndose de tomarse demasiado literalmente lo de la emasculación por el reino de los cielos.[97]

Séneca consideraba la opción de la castración voluntaria asociada a la feminización y unida a lo que hoy consideraríamos pluma, como maquillarse, adornarse o deslizarse, en vez de andar. En los casos no voluntarios, como Juvenal, lo asocia a la lujuria. Es obvio que, para el filósofo, ambas cosas son objeto de crítica, como también participar de forma voluntaria en el circo o el anfiteatro.[98] Casos como el de Heliogábalo, citado en la *Historia augusta*, al cual se le

presenta queriendo acudir a un médico para que le castrara y le fabricara una vagina nos sitúan en la conciencia de que jamás sabremos si de verdad se enmarcaba en esas castraciones voluntarias, si era una cuestión religiosa, si simplemente tenía una masculinidad muy diferente a la habitual en la aristocracia romana o si las fuentes tan solo querían exagerar hasta el extremo la crítica al emperador, con un recurso que ya habían usado, por ejemplo, con Nerón. Pero, al final, esa ambigüedad entraba dentro del imaginario romano. Era algo que podía pasar, porque hecha la norma, hecha la trampa.

Por otro lado, si algo sacamos en claro era que la transgresión a la norma no solo existía (¿por qué hemos tenido que hacer un recorrido tan amplio para considerarlo siquiera?), sino que también podía resultar y resultaba un elemento de atracción sexual. Por mucho que los moralistas se empeñaran en una belleza acorde con lo «natural», encajada en lo moral, los autores nos hablan, una y otra vez, del uso sexual de personas intersexuales y eunucos. Favorino, que habría nacido «hermafrodita y eunuco», fue definido como especialmente ardoroso en el amor, y sufrió un proceso por adulterio, denunciado nada menos que por un cónsul. Fue afortunado, aunque no tanto como cuando salió vivo de una acalorada discusión con Adriano.^[99] También las representaciones de Hermafrodito tienen una evidente carga sexual y se le suele representar como sexualmente receptivo. Representa al joven y la muchacha, todo lo deseable para el ciudadano varón, y expone la ruptura de la norma como deseable.^[100]

ÚTEROS ERRANTES Y MUJERES HISTÉRICAS

La ciencia es un producto humano y social y, en el mundo clásico, la ciencia intentaba explicar, dándola por supuesta y, por tanto, naturalizándola, la inferioridad femenina. Cuando se trataba de construir la norma, esta tenía que resultar útil para mantener el orden social que necesitaba justificarse en el orden natural. Es el argumento de que las cosas son como son porque siempre han sido así, porque son la biología y la naturaleza, porque debe ser así. De hecho, ya hemos visto cómo la transgresión a la norma se veía también como una transgresión a la naturaleza y la paz de los dioses, aunque los romanos pudieran tirar de pragmatismo y seguir con sus vidas.

Este marco general de conceptos preconcebidos, naturalizados, sacralizados en muchos casos, de los que la dualidad sexual sería el máximo exponente, se acerca a la idea de los memes que ha creado la sociobiología.^[101] Los memes serían unidades de información y transmisión cultural que no pueden variarse bruscamente y que funcionan a la manera de los genes en un organismo. El hombre sería la norma y lo normal, el modelo perfecto. La mujer era una copia a medio cocer. El hombre sería caliente y la mujer fría. El hombre seco y la mujer húmeda. Todo ello haría que el hombre fuera fuerte y longevo y la mujer débil, física y mentalmente. La blandura se volvía deseable en la mujer, un elemento lógico.

Sin embargo, ese modelo no bastaba por sí mismo. Las mujeres no son en exceso abundantes en las fuentes médicas, sobre todo cuando se tratan casos concretos, fuera por un menor acceso a la medicina, un mayor pudor o un menor interés de los médicos, pero, al fin y al cabo, había que explicar el cuerpo femenino.^[102] Necesitaban algo más y lo encontraron, precisamente en la sexualidad y la reproducción. El útero sería el origen y solución de todas las enfermedades femeninas. ¿Por qué nos interesa en un libro sobre sexualidad? Pues porque, como resultado de ello, la sexualidad, junto con el embarazo y la crianza, resultaban temas de interés social y médico. Parece un poco exagerado, pero, en realidad, es lo que decían, bastante literalmente,

autores como Galeno o Celso.[103] Sorano ponía un punto de sensatez al decir que, al hablar de «enfermedades de las mujeres», estas tenían su origen en el aparato reproductor por la única razón de que, en realidad, poca diferencia había en otras cuestiones generales.[104] Pero sabemos que la sensatez de Sorano no siempre fue considerada sentido común por los romanos.



Figura 12: Ofrenda votiva que representa unas vísceras, con el útero en el centro (200 a. C.—200 d. C.), Museo de Ciencias, Londres. © Wellcome Collection.

Estos se preocuparon, en este sentido, por saber si el sexo en sí mismo era algo saludable, y a cuánto sexo y desde cuándo podían someter a las muchachas. O si los hombres se iban a agostar como la hierba en verano por tener demasiadas relaciones o emitir demasiado semen. Suena un poco exagerado, pero también es bastante literal. En cuanto al cuándo, ya habrá tiempo de verlo en el capítulo sobre el matrimonio.

Demócrito, por lo visto, creía con firmeza en los peligros del sexo y solo lo recomendaba para la procreación. Sin embargo, Plinio creía en sus bondades, ya que afirmaba que restablecía el buen tono de los atletas, combatía diversos dolores y la melancolía. Bueno, también dice algo sobre restregarse el semen en las picaduras de escorpión o tener relaciones sexuales como remedio, algo que también valía con las mordeduras de serpiente, pero eso es otra historia.[105] Galeno, poniéndose de perfil, toma una posición intermedia, y dice que depende del hombre puede venirle bien o mal.[106]

En el caso de las mujeres, la medicina y el imaginario colectivo afirmaron que, para ellas, la sexualidad no solo era beneficiosa, sino incluso necesaria. En caso de desaparecer las relaciones,

las mujeres podían verse afectadas a causa de la histeria, una enfermedad que causaba sofocos, convulsiones o incluso la muerte.[107] Los tratados hipocráticos sobre las enfermedades lo repiten también, continuamente además. De hecho, el tratado titulado así, *Enfermedades de las mujeres*, empieza afirmando que las mujeres que habían parido sufrían menos trastornos menstruales que las que no lo habían hecho. A veces, las relaciones, o los embarazos siguientes, forman parte de tratamientos para diversas enfermedades, como una matriz llena de pituita, desplazada o la retención de menstruaciones.[108]

Eso sí, un exceso de actividad sexual tampoco era saludable. Demasiada humedad en la matriz volvería todo resbaladizo e impediría la concepción, una idea que se mantuvo en siglos posteriores y que permitiría una ceguera voluntaria sobre qué pasaba con los embarazos de las prostitutas o su ausencia.[109]

Quizá no somos conscientes de la presión social que podía suponer sobre muchachas en edad de contraer matrimonio y en las viudas, o incluso en las mujeres casadas. La terrible amenaza si no cumplían con su naturaleza (pero no demasiado), el miedo como control ¿quién iba a negarse a aceptar un matrimonio tras otro y un embarazo tras otro si la alternativa era una muerte horrible? Apuleyo fue juzgado por seducir (con magia, según los familiares) a una viuda y adujo, con éxito, justamente que, si se casó con la mujer, fue por su salud, porque llevaba mucho tiempo sin relaciones y podía morir.[110]

Solo como inciso hay que añadir que el que incluso Galeno achacara a la falta de sexo en las viudas síntomas como los sofocos y la retirada de la menstruación da que pensar. También achaca a la falta de sexo la melancolía e inapetencia de un hombre tras la muerte de su mujer. La relación entre factores sociales y la percepción de la enfermedad no deja de ser curiosa.

Una parte fundamental de esta asociación entre sexualidad activa y salud en las mujeres fue el concepto de útero errante, que no provenía tanto de la ciencia médica como del imaginario colectivo y que se perpetuó de una forma particular. Es curioso que una de las personas que más ha contribuido a nuestro conocimiento sobre el tema sea Platón. En uno de sus diálogos define el útero como un ser semiviviente, capaz de moverse, incluso con cierta conciencia propia, un animal capaz de enfurecerse e irritarse si no es fertilizado de forma periódica.[111] Al moverse por el cuerpo causaría diversos daños que provocarían enfermedades varias. También describe los genitales masculinos como irritables y deseosos de dominar el resto del cuerpo. No es complicado ver qué se justifica en cada caso.

Los médicos intentaron desmentir esta movilidad, aunque, como Celso, racionalizaran la creencia al destacar la importancia de este órgano en el ámbito de la salud de la mujer.[112] Sirvió de poco. Los exvotos uterinos que conservamos del ámbito etrusco y romano nos muestran órganos exentos, sin ovarios y muchas veces animalizados, con forma de pez, por ejemplo.[113] Muchos remedios contra las afecciones histéricas también incluían fumigaciones, [114] con la esperanza de atraer al útero mediante el olor, y muchos amuletos referidos al útero invocaban al mismo para que se mantuviese en su sitio.[115]

La idea de movimiento se mantuvo en el tiempo, aunque varió en sus matices. Jean-Martin Charcot y Freud adaptaron la idea de desplazamiento de lo puramente físico a lo mental y sexual, pero sostuvieron la conexión con los síntomas físicos de la histeria. Esta se mantuvo como un trastorno válido y definido hasta la publicación del *DSM-III*, que la fragmentó en una serie de alteraciones variadas que oscilaban desde el estrés postraumático hasta el narcisista.[116] Aun así, los conceptos de movilidad y mujer siguieron asociados, solo que comenzaron a justificarse a

través de las hormonas, pues se vincularon a una supuesta inestabilidad física y mental de la mujer. No se puede bromear con ello cuando algunas de las consecuencias han sido que los medicamentos se hayan probado en exclusiva en hombres o las instituciones médicas tiendan a sobrediagnosticar trastornos mentales a las mujeres (con la consecuente receta de ansiolíticos y antidepresivos) mientras infradiagnostican problemas físicos reales y minimizan el dolor.[117]

Otra consecuencia, también dramática, fue el uso del sexo o su ausencia como terapia, heredada del mundo clásico. Las histerectomías y clitoridectomías fueron un remedio más habitual de lo que querríamos pensar para curar trastornos femeninos con una clara base social. En algunos casos se tomaron medidas ante los excesos, pero más por la falta de consentimiento en los pacientes o un uso claramente abusivo que por un rechazo a dichas prácticas como tal, como pasó con el ginecólogo Isaac Baker Brown, que acabó siendo expulsado de la Sociedad Obstétrica de Londres.[118] También fue habitual el uso del sexo terapéutico, con lo que volvemos a lo que ya hemos mencionado acerca de la importancia de la presión social en el mundo clásico sobre la mujer, pero también podemos volver nuestra mirada al presente y pensar en el significado y recorrido histórico de insultos como «malfollada» o la tendencia a imaginar que las mujeres que acaban de practicar sexo están felices, radiantes y de buen humor, ideas empleadas, sobre todo, como recurso cómico en películas, series e incluso anuncios.

Si la ausencia de relaciones sexuales y embarazos era algo peligroso, tampoco una menstruación regulada, estable y sana era algo bueno *per se*. Al ser considerada un residuo, también se consideraba algo tóxico. Las ideas acerca de esa toxicidad se fueron conglomerando en una serie de exageraciones, folclore, mitos y prejuicios que conformaron el concepto de la mujer venenosa. La sangre menstrual tendría poderes mágicos y terroríficos. Podría estropear el filo de las espadas, los espejos, matar a las abejas, hacer abortar al ganado o incluso controlar el tiempo o las plagas. También podía agostar las mieses o causar rabia en los perros. Las relaciones sexuales en mujeres con la regla podían provocar embarazos de niños con malformaciones, epilepsia o lepra e, incluso, en época cristiana, posesiones demoniacas. No lo decía solo el folclore popular, sino que los grandes científicos de la época, como Aristóteles, Plinio o Isidoro de Sevilla transmitieron estos prejuicios, que han llegado prácticamente hasta hoy.[119] Normas no escritas como «no te duches con la regla, no riegues las plantas, no participes en la matanza del cerdo, no hagas mayonesa, ni vino, ni entres en una bodega», se combinan con el asco a la sangre menstrual, por encima de casi cualquier otra sustancia del cuerpo y, por encima, desde luego, de cualquier otro tipo de sangre. De hecho, quizá todos hayamos oído chistes sobre la «temporada de sexo por detrás» durante la menstruación, como comparación entre asco y tabú de una cosa u otra.

Así pues, en definitiva, el deseo, el tabú, el asco, la belleza y la fealdad son conceptos complejos y muchas veces repletos de contradicciones. Dependen del cuerpo, de cómo se construye el mismo y de su control, de la moral y de las ideas en torno al género. Puede existir sexo sin sociedad, pero no sexualidad sin ella. Y, lo que es más, abarca casi todos los ámbitos de la vida.

2

LO SEXUAL ES POLÍTICO

LO PERSONAL es político, se decía en plena segunda ola del feminismo. Quizá en la historia de Roma lo hemos obviado demasiadas veces. Más bien, lo hemos obviado en la forma de asumir las narraciones sobre la misma. No solo es que continencia y lujuria sean términos que varíen mucho de una sociedad a otra, sino que las fuentes crean discursos en torno a las normas, tabúes y transgresiones y los usan como armas.

Ya hemos visto cómo la construcción del género y la sexualidad son cuestiones políticas, en un sentido amplio, como configuradoras de la sociedad, de sus relaciones y de sus jerarquías, pero esta vez se trata de algo más literal. La política romana usaba de una forma continua, insistente y agotadora la sexualidad como arma política. No solo eso, sino como una especie de sinécdoque perversa (en todos los sentidos de la palabra). Las intrigas se reducían a adulterios, la moral a quién tenía sexo con quién y la crítica social a la sexual.

Sexo y política. Política y sexo. Perversión y decadencia. Castidad y heroísmo. Toda la clase alta haciendo pasar por bromas o falsa indignación sus ansias de poder. El Imperio se perdió en una cama. No deberíamos sorprendernos, ya que no nos diferenciamos tanto en algunas de estas concepciones. Por otro lado, deberíamos ser plenamente conscientes de que la continencia y la lujuria son conceptos muy variables, no solo entre distintas sociedades, sino también en el tiempo e incluso entre individuos.

Y, al menos, ciertos sectores vuelven una y otra vez a esos conceptos e ideas, de forma tan cíclica como el modelo que pretenden proponer. Hay una obra, por ejemplo, sobre la sociedad romana en Séneca, con una visión que, en realidad, se acerca quizá demasiado a las propias ideas del autor, y mientras habla de la sexualidad como hecho social, presenta la sociedad romana como una sociedad ociosa, en la que todo el trabajo lo hacen los esclavos y que inventa «refinamientos» sexuales por puro aburrimiento, en la que nada detiene al pueblo llano en su disfrute sexual, en un ascenso (o descenso) a prácticas cada vez más homosexuales (algo que no duda en calificar nuestra autora de «tara»), en la que Séneca combatiría el vicio de sus contemporáneos con su valiente (y nada ordinaria) pluma.^[120] El libro es de 1979 pero podríamos encontrar paralelos desde Jérôme Carcopino, y sus libidinosas romanas que hicieron caer el Imperio romano, hasta nuestros días. O hasta Bill Clinton y Monica Lewinsky o Eliot Spitzer y su *affaire* con una prostituta como armas para acabar con carreras incómodas.

Este capítulo empieza, eso sí, con el homoerotismo. Podía haber sido la última parte del capítulo anterior, un estudio sobre la construcción del deseo, pero, quizá, por sus connotaciones políticas, tanto ayer como hoy, convenga situarlo aquí.

¿PODEMOS HABLAR DE HOMOSEXUALIDAD EN ROMA?

Uno de los problemas básicos a la hora de estudiar la sexualidad en el mundo antiguo es, precisamente, la incapacidad de cuadrar la terminología y las realidades actuales en la alteridad del pasado. El mundo clásico es un mundo que no concebía la orientación en términos de homosexualidad, bisexualidad o heterosexualidad, aunque distinguiera entre preferencias, normatividades y transgresiones. A veces se ha simplificado de forma grosera con frases similares a «los griegos/romanos eran todos bisexuales», pero eso sigue siendo una etiqueta actual para explicar una realidad más compleja en la que la jerarquía tenía, muchas veces, más peso que el género.

Es también un mundo, como hemos dicho, en el que no se entendía una diferencia como la actual entre cis y trans,[121] pero que, aunque profundamente binario, aceptaba la existencia de una cierta fluidez, o una incomodidad con el género asignado. Asimismo, todas esas categorías se imbricaban de forma significativa mucho más allá de nuestra separación actual y orientación, sexualidad, expresión de género e identidad se mezclaban en una categorización confusa. Era un mundo en el que una disidencia podía hilarse a otra dificultando encajar ciertas realidades en nuestros preciosos y precisos cajones que creamos mediante etiquetas y categorizaciones. Wittig, años más tarde, escribiría en esta línea que las lesbianas no son mujeres, en el sentido de que, tradicionalmente, las categorías de «mujer» y «heterosexual» habían estado tan unidas que las lesbianas, al transgredir esa unión, no podían más que, también, transgredir el género.[122] Así, en el mundo clásico, también la transgresión a algunas normas situaba a los transgresores fuera de una norma más general.

Las fuentes, además, usan la sexualidad y el género como ataque político, crítica social y burla para enemigos varios. Asociar a lo griego el amor homoerótico tuvo un significado político en un momento, en Roma, en el que el posicionamiento filo o antiheleno tenía connotaciones más allá de un gusto mayor o menor por la región conquistada, pero sería un error ver en esta sexualidad un elemento «importado». Por todo ello, también, las exageraciones, inventos o críticas venenosas estaban a la orden del día, e impedían, a veces, ver cuánto reproche social real se generó ante ciertas actitudes. Tampoco los autores que hemos conservado se explican demasiado bien en cuestiones que son ajenas a una normativa que naturalizan y dan por supuesta y las sutilezas de la cotidianeidad se les escapan tanto a ellos como a nosotros.

Siempre resulta complejo percibir todos los matices en las fuentes, pero mucho más cuando se trata de imágenes cuyos códigos no acabamos de comprender del todo, en cuya cultura material, ideológica y social no hemos crecido. Aun en nuestro propio lenguaje iconográfico, se emplea muchas veces la sutileza, los dobles sentidos o la ambigüedad. Eso es importante sobre todo cuando se analizan temas como las emociones, el género o la sexualidad, en los que lo absolutamente explícito no es lo general.

Así pues, puede resultar complicado diferenciar a ciencia cierta los afectos especialmente fuertes, que van desde los vínculos familiares a las amistades más profundas, de otro tipo de relaciones, como las sexoafectivas o sexuales. A esto se ha agarrado cierto sector, social e

historiográfico, para negar la existencia de las relaciones homoeróticas en el mundo antiguo. [123] También permitió, durante mucho tiempo, ignorar dichas relaciones sin inmutarse, simplemente pasando por encima de ellas. Trabajos como los de Kenneth Dover o David Halperin, que se publicaron entre los setenta y los noventa del siglo pasado, fueron revolucionarios, precisamente, por la posibilidad de invisibilizar temas que hoy nos parecen obvios. [124] Eva Cantarella se sorprendió, años después, de que su libro sobre homosexualidad y bisexualidad en el mundo antiguo fuera polémico y que se consideraran sus publicaciones, y otras similares, propaganda. Que hoy se haya convertido casi en un meme la reacción que viene a resumirse en «igual eran amigos/amigas» nos indica cómo hemos destapado todo ese mundo, pero también que pervive cierta resistencia a percibir lo que, en ocasiones, es la solución más lógica a ciertas representaciones. [125]

Sin embargo, tal vez necesitemos en este punto una aclaración, o más bien una reflexión. Resulta curioso que tengamos que escribir un apartado entero sobre el homoerotismo en general, mientras que las relaciones heterosexuales se dan por supuestas. Hay toneladas de debates sobre si existen o cómo afrontar el estudio del homoerotismo o la bisexualidad en el mundo clásico, mientras que todos te mirarían extrañados si preguntaras si las relaciones heterosexuales existen en la Roma clásica o si podemos llamarlas heterosexualidad. Si afirmamos que las etiquetas actuales encajan mal en Roma, deberíamos pensar que encajan mal todas, incluida la de la heterosexualidad. De hecho, hemos acuñado el término homoerotismo pero ¿quién crearía «heteroerotismo»? No, a eso le llamamos erotismo a secas. «Bueno —podría pensar alguien—, es que todos hemos visto las imágenes de matrimonios romanos y oído historias sobre parejas y amoríos heterosexuales». En efecto, también hemos visto la copa Warren, la cerámica de banquete griega homoerótica o hemos oído hablar de Adriano y Antínoo, de Ganímedes, o hemos leído *El banquete*, de Platón, que termina con Alcibiades reprochando a Sócrates el poco sexo que tiene con él.

De nuevo, lo que se sale de la norma, de la medida (actual) del hombre, blanco, cis, heterosexual, se vuelve complicado de rastrear y se cuestiona mucho más. Escenas que con facilidad serían calificables de sexuales o amorosas en un contexto heterosexual, son cuidadosa y enérgicamente cuestionadas en el caso de las prácticas homoeróticas. Ese perenne «pues puede que sea otra cosa» o el recurrente «pero ¿cómo podemos probarlo?». Aquí también hay que puntualizar un par de cuestiones.

La primera es que hay que tener en cuenta que la representación de la homosexualidad y la homosociabilidad no tienen por qué ser explícitas, y hay una serie de gestos, códigos y símbolos que permiten reconocerlas en textos e imágenes más sutiles (igual que nadie duda de que el gesto matrimonial de unir las manos derechas en una tumba implica un vínculo, aunque no se represente a la pareja enterrada teniendo relaciones sexuales explícitas). El ademán de bajar la mano en la cerámica griega, o de dar un regalo, que muestran una relación entre un *erómeno* y un *erastés* —el amado joven y su amante adulto—, una forma concreta de cogerse las manos, el color verde asociado a los hombres romanos, hay multitud de detalles que hay que saber buscar, pero que están ahí.



Figura 13: Busto de Antínoo, amante de Adriano (117 d. C. aprox.), ubicado en Villa Adriana. Museo del Louvre, París. Su relación, con un final trágico, se ha usado como relato identitario en la comunidad LGTBIQ contemporánea. © Jastrow.

Lo segundo es que no hay que probar todo, porque no puede asegurarse de forma categórica casi nada. Pero sí hay que tener en cuenta las posibilidades y las probabilidades. O, al menos, hay que cuestionarlo todo por igual. En el arte y en las fuentes no se representa solo la normatividad más absoluta y, mucho menos, lo que nosotros hemos adaptado como nuestra propia normatividad.

Hechas estas aclaraciones, como aún hay que explicar identidades y sexualidades que se perciben como la alteridad, y para no dar nada por supuesto, dedicaremos el siguiente apartado al homoerotismo.

HOMOEROTISMO MASCULINO

Después de toda esta introducción hay que recordar que las transgresiones al género y la normatividad sexual existen y que la normatividad grecorromana estaba mucho más basada en la jerarquía que en el género preferencial. La norma básica, simplificando mucho, acababa siendo que el personaje activo debía ser el socialmente superior, el hombre ciudadano. Y, además, que el honor y la virilidad se fundamentaban en no realizar prácticas consideradas feminizantes o feminizadas y, por tanto, humillantes. Eso incluía, por ejemplo, ser el elemento penetrado en una pareja de hombres, pero también realizar, por ejemplo, un *cunnilingus*. Hay que tener en cuenta que la «actividad», la penetración, se asociaban (y aun se asocian) a la dominación, a la masculinidad más normativa y hegemónica. En Pompeya o en Ostia pueden verse penes asociados a armas, como lanzas y espadas, y lo mismo sucede en el latín erótico, que usa el campo semántico de las labores agrícolas y compara los penes con arados que rompen y domestican la tierra. Esa tierra, que necesitaba ser domada, pasiva y expectante, se construía como una metáfora perfecta de la feminidad,[126] pero también de una masculinidad pasiva y contraria a la norma. Tampoco habría que olvidar que la virtud y la virilidad pertenecen al mismo campo semántico en Roma. El *vir*, el hombre, debe performar, continuamente, su *virtus*, su virtud guerrera y agresiva, dominante y poderosa, en todos los campos de su vida.

La ansiedad masculina ante la penetración ha perdurado hasta nuestros días, y sigue siendo un elemento básico en la definición de la masculinidad normativa. Desde el «por el culo ni el bigote de una gamba», hasta el clásico «que te den», el papel pasivo en el sexo anal sigue siendo un tema casi tabú y que provoca un gran rechazo en enormes sectores de la población. Es curioso que se combine con el deseo continuo de practicarlo, con no pocas situaciones de chantaje emocional o presión a la pareja femenina para «dejarse hacer», aún a costa de dolor. La misma situación se reproduce en el porno más clásico y en el humor al hablar sobre «equivocarse» o no avisar de una penetración anal, banalizando así el abuso sexual. Por otro lado, también la plumofobia, como desprecio al homosexual pasivo o «feminizado» es enormemente habitual, incluso dentro de parte de la comunidad de Lesbianas, Gais, Transexuales o transgéneros, Bisexuales, Intersexuales y Queer (LGTBIQ).

Los insultos asociados a la homosexualidad masculina tienen mucho que ver con esta feminización y pasividad, tanto antes como ahora. No en vano, durante un tiempo, al realizar estudios sobre prácticas homosexuales en ratones, solo se consideró como tal la del ratón macho que presentaba un comportamiento o postura de lordosis, pero no al que lo montaba, y al revés en las hembras.[127] En los grafitos pompeyanos, bastante explícitos en temas de sexualidad, insultos y bromas, encontramos varios ejemplos. A Cosmo, por ejemplo, le insultan al decirle que es un «gran invertido y mamón, es un piernabierto»;^[128] ligeramente más sutil y menos personal es el grafito que afirma que «el que ha ido a visitar a un bujarrón ¿qué crees que habrá cenado?»;^[129] mientras que, por el contrario, Segundo se enorgullece de que «dio por culo a unos muchachos».^[130]

Celio Aureliano dedica un capítulo en su obra *Sobre enfermedades agudas y crónicas*, una traducción, en teoría (o adaptación, en muchos casos), de una obra de Sorano, a los homosexuales.^[131] Lo inicia, de forma significativa, hablando de los *molles*, es decir, de los hombres pasivos. Son ellos los que van contra la naturaleza, al ir en contra del ideal de masculinidad. De hecho, es el «afeminamiento» lo que se critica, más que las prácticas sexuales

en sí mismas, que podrían asociarse a la lujuria en general. El horror viene de la adopción de vestimentas, modales o modos de andar femeninos, de la degradación que, bajo su punto de vista, suponía asociarse a la feminidad. De nuevo, en estos casos, la frontera entre orientación e identidad se vuelve borrosa en aquellos tiempos.

Al igual que en épocas posteriores se buscó con afán un «gen homosexual»,^[132] también los romanos buscaron una explicación a la desviación de la norma, una física y tangible, en muchos casos más allá de un concepto abstracto de inmoralidad, una que les permitiera lidiar con la posibilidad de que hubiera hombres que, por voluntad propia, se feminizaban. El autor cita a Parménides, que creía que el fallo estaba relacionado con problemas en la concepción, al igual que en el tratado hipocrático *Sobre la dieta*, que ya comentamos en el apartado sobre intersexualidad,^[133] se habla de la mezcla de semillas femenina y masculina para explicar que hubiera mujeres muy femeninas, hombres muy masculinos y, por otro lado, hombres femeninos y mujeres masculinas. Celio Aureliano, en cambio, pensaba que era un problema mental, aunque también lo asocia a la vejez, con la pérdida de fuerza y poder sexual. Los ancianos, tanto hombres como mujeres, atraviesan el género y sus fronteras, convirtiéndose tanto en objetos de burla como de terror.

La necesidad de patologizar la disidencia, de encontrar una explicación corporal a la misma, en vez de social o personal, no ha sido, precisamente, flor de un día. Es algo que colea hasta la actualidad, con cuestiones como la histeria femenina en Freud o las terapias de conversión de personas LGTBIQ, y, por el contrario, en la lucha para despatologizar las mismas. Es, de nuevo, un mecanismo de naturalización y esencialización de las normas, que se consideran sanas y acordes con la naturaleza, sin ninguna explicación más allá de una especie de sentido común muy mal entendido.

La segunda norma básica era que el elemento pasivo no fuera un miembro de pleno derecho y honorable de la sociedad, bajo otra autoridad. En este punto la sexualidad romana se diferencia radicalmente de la ética sexual aristocrática griega en que las relaciones entre adultos y jóvenes eran un elemento socialmente aceptado. También hay que aclarar aquí que, aunque con frecuencia en este libro comparemos las prácticas romanas con las de Grecia o recordemos, también a menudo, que la sexualidad desempeñó un importante papel en los conflictos culturales y sociales que cristalizaron en esas posturas anti y filohelenas, la concepción que tenían los romanos de los griegos como suaves, delicados y un poco degenerados no se limitaba a la sexualidad homoerótica y pederasta, sino que afectaba a toda su concepción en general, incluyendo cosas como los placeres y el uso de la riqueza, o, según Plutarco, el uso de los gimnasios y las palestras.^[134] También hay que recordar que las sutilezas existen. Por ejemplo, Adriano es considerado un buen emperador pero muy asociado a lo griego y la *Historia augusta* deja entrever cierto tono de crítica por su excesiva sensualidad y por llorar la muerte de Antínoo como si de una mujer se tratara.^[135] Dion Casio tampoco acababa de ver del todo bien la relación y recoge los rumores sobre un suicidio o un sacrificio, y compara la divinización del joven bitinio con la falta de honores que recibió Paulina, la hermana de Adriano, a su muerte.^[136] Los límites eran, a veces, tremendamente difusos.

Aun así, y hablando en general, los muchachos nacidos libres (y que no fueran infames) o las mujeres consideradas honestas eran fruta prohibida. Así lo hace explícito Plauto, en la primera escena del primer acto de su comedia *El gorgojo*. Siempre que te alejes de esas categorías, ama lo que quieras, viene a decir. Aquí entraría la famosa Lex Scantinia,^[137] que solo conocemos

por referencias en las fuentes, y cuyo contenido exacto se nos escapa. En esencia, vendría a penalizar el estupro de jóvenes romanos ciudadanos y debía estar pensada para castigar la violación o prostitución de los mismos, más que las relaciones libres. Tampoco sabemos con exactitud la pena que se imponía, si esta varió en el tiempo o su aplicación real. Las leyes contra el estupro, que castigaban la seducción de doncellas o mujeres casadas, también incluían a los jóvenes impúberes, aunque parecen referirse más a seducciones con fuga que a tentaciones puntuales.[\[138\]](#)



Figura 14: Escultura de bronce de un joven aristócrata, vestido a la griega, hallada en Rodas (27 a. C.—14 d. C.). The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

El pasaje relativo a esta ley en la biografía de Domiciano parece indicar una cierta recuperación del uso de esta ley como parte de las medidas morales y propagandísticas, lo que puede darnos una idea de que, en realidad, era más usada como arma política que como un castigo real a las relaciones masculinas entre personas libres. Una de esas leyes a las que nadie hace caso y nadie aplica salvo que tenga que tirar de todo lo disponible para hundir a otro. En otras fuentes, más amorosas y menos históricas, los amoríos homoeróticos son habituales. Catulo, en su epigrama 30, no duda en reprochar a Alfeno su olvido y deslealtad, sin miedo alguno de que su publicación trajera problemas para ninguno de los dos.

Por otro lado, las bodas homosexuales, aunque no entraban en la legalidad ni en la moralidad vigente, sí lo hacían dentro de la sátira y la crítica y, por tanto, dentro de un imaginario colectivo que lo consideraba una posibilidad alternativa. Quizá los ejemplos más conocidos sean los de Heliogábalo y Nerón, pero también aparecen este tipo de uniones en Marcial y Juvenal. Este último decía, además, que, vista la deriva romana, no le extrañaría que se acabase legalizando. No era su intención, suponemos, y esa realidad tardó un par de milenios en materializarse, pero, de alguna forma, fue profética.[139] Las instituciones, al final, no son elementos inmutables y se adaptan a las necesidades y moralidad de las épocas. Aunque lo llamemos igual, el matrimonio romano no era el mismo en época imperial que con la imposición del cristianismo, ni es la misma institución que en la actualidad. Lo mismo pasa con las familias.

Estos dos factores, que conformaban un núcleo normativo claro (aunque más social que legal), hacen que las prácticas homoeróticas masculinas fueran bastante visibles en el mundo romano, bien por la normalización, bien por el uso como crítica política en el caso de la pasividad. A veces se hacen visibles también porque el planteamiento básico tiene agujeros o campos grises en los que las circunstancias se vuelven mucho menos obvias de lo que les hubiera gustado a los romanos. Es el caso, por ejemplo, de los libertos que hubieran sido amantes de sus amos cuando eran esclavos, o hubieran sido usados de forma sexual, más bien, ya que es probable que sea desafortunado usar una palabra como «amante» en una relación con alguien que tiene poder de vida y muerte sobre ti. Séneca (el Viejo) presentó, en sus *Controversias*,[140] justo este caso. En una de ellas un orador, Quinto Haterio, defiende un supuesto caso de un liberto, acusado de mantener su relación de amante. La defensa se basa en que no hay culpa ni humillación en prestar al patrono los servicios que se habían prestado siendo esclavo. Aun así, se suponía al menos legalmente, que esos servicios se referían a días de trabajo, pero que no podían salirse de lo moral o legal.[141] También, curiosamente, en las mujeres solo se planteaba este tema cuando una liberta quería divorciarse, o para la liberta casada a la que no se podían pedir favores sexuales, pero nadie cuestionaba que se pudiera manumitir a una esclava para casarla, sin que tuviera ni voz ni voto en ello.



Figura 15: Escultura helenística, de Chipre, de un bailarín del culto a Cibeles (s. III a. C.). La asociación de lo oriental a lo feminizado se complementaba con el rechazo a la vestimenta, rituales y actitudes, lo que pudo influir en el rechazo, por ejemplo, a Heliogábalo. The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

Eso sí, al igual que no siempre se trabaja de forma legal y con la factura por delante, es poco probable que los romanos se atuvieran estricta y honestamente a toda la legislación. También es probable que fuera una forma bastante sencilla de mantener cierta protección por parte de algunos esclavos manumitidos que estuvieran en una posición precaria. De hecho, no siempre se darían estos casos solo con libertos, y Catulo, en su epigrama 28, narra cómo el pretor Memo, a quien había servido en Bitinia, le había violado, forzándole a realizarle sexo oral. Tal como lo cuenta, y por lo que sabemos, no tuvo mayores repercusiones para el pretor, ni parece que fuera

algo infrecuente o que se considerara socialmente demasiado reprochable. De hecho, lo comenta al hilo del servicio de otros dos hombres, Veranio y Fabulo, en el séquito de Pisón.

Como hemos visto, era perfectamente admisible considerar objetos sexuales a los esclavos, así como a los hombres que hubieran caído en la infamia. Mecenas se había prendado de un histrión, Batilo, y ni siquiera a Augusto le había parecido mal el incremento en el gasto en espectáculos que incluyeran a estos profesionales, ni el evidente favoritismo de Mecenas.[142] Horacio, en sus sátiras, comenta el uso de esclavas y esclavos de la casa como una solución rápida y sencilla a los calentones, frente a los desvelos que te puede ocasionar la seducción de una persona sobre la que no tienes poder.[143] Si reflexionamos sobre ello, la escena nos debería resultar bastante violenta y repugnante. El dueño simplemente masturbándose con la muchacha o muchacho que más cerca le pillaran, sin más miramientos ni preguntas. Y todo esto incluía a los niños, ya que las fuentes nos dejan un claro rastro de esos pequeños, delicias o *puer delicatus*, usados como entretenimiento estético, cómico y sexual. También servían muchas veces como coperos, a semejanza de Ganimedes, lo que servía para exhibirlos en un espacio de prestigio como eran los banquetes.

El uso de estos jóvenes —no siempre era un solo favorito a la vez— está totalmente normalizado en las fuentes y aparece en muchos casos sin un ápice de reproche. En las *Elegías* de Propertio se desea a los enemigos que se enamoren de una mujer y a los amigos de un jovencito, y Marcial o Catulo comentan los celos que podía llegar a tener una recién casada por los favoritos de su nuevo esposo o la desgana de este para dejarlos.[144] También habla de un liberto, querido por su amo, muerto con trece años, y lo califica de casto y conocido por su pudor. El motivo por el que hay que hablar de pudor e impudicia en niños tan pequeños es significativo. En el siguiente epigrama comenta su manumisión por su belleza y por lo cariñoso que era. Quizá lo del pudor tendríamos que ponerlo en cuarentena.[145]

A veces no encontramos una mención explícita, sino un tono erótico bastante significativo en la descripción de los niños, como en el caso de Estacio, en una de sus *Silvas*, en un poema dedicado al recuerdo de un pequeño niño esclavo, cuya temprana muerte lamenta.[146] Lo que podía haber quedado en un simple elogio se tiñe de otras connotaciones y significados al rememorar la blancura de su piel, el olor a flores de sus besos o sus tiernos brazos, siempre rodeando el cuello de su dueño. Otras veces, su presencia simplemente se da por supuesta, como en el caso de los niños que corretean desnudos en la boda entre Augusto y Livia, uno de los cuales se muestra impertinente en su ingenuidad.[147]

No todas las fuentes dan por supuesto el buen trato a estos niños, y se acepta su carácter subordinado, sin posibilidad alguna de que den su consentimiento, al igual que se puede adivinar la razón por la que Propertio recomienda los jóvenes frente a las mujeres libres y con cierta agencia. Así, Ovidio dice preferir las relaciones heterosexuales a las homosexuales, porque prefiere que ambos disfruten. Por otro lado, es una afirmación curiosa viniendo de un autor cuyo remordimiento básico al haber pegado a su amada es afearla o que considera que las mujeres disfrutaban y desean ser violadas.[148] Puede que también nos dé una idea de las condiciones de los niños pequeños usados como entretenimiento. Lo mismo pasa con la escena del *Satiricón*, de Petronio, que narra el banquete en casa de Trimalción, un nuevo rico, en el que todo resulta decadente y de mal gusto, exagerado y cutre a la vez. Su favorito, un niño que describe de una forma repugnante, recibe tanta atención como sufre malos tratos. El trato que recibían estos niños dependería, en gran medida, de su capacidad de adaptarse y del humor de su dueño.

Los reproches que hacen algunos autores a estas situaciones son siempre por cuestiones tangenciales, de abuso, o de enfoque inadecuado en las prácticas, no por ellas mismas. Por ejemplo, Plinio comenta los altos precios que pueden llegar a alcanzar estos esclavos, pero la misma crítica se realiza acerca del derroche en otros objetos de lujo como, por ejemplo, las joyas. [149] Lo mismo pasa con los famosos «pececillos» que habría tenido Tiberio en Capri, niños de tierna edad que «jugarían» en la piscina a excitarle lamiendo y mordisqueando tanto entre las piernas como los pezones. Estos se usan en las fuentes como ejemplo del descontrol sexual del emperador, unido a su gusto por el arte erótico, dentro de un manido tópico literario en el que se insinúa que si un hombre no puede controlarse a sí mismo (ya sea en la lujuria o en la gula), cómo va a controlar un imperio. [150]

Por otro lado, existe la posibilidad de que los jóvenes libres usaran también su sexualidad a cambio de ciertos favores políticos o, al menos, consiguieran cierta reciprocidad a cambio de su sumisión o silencio. Así, dos de los personajes más importantes de la época final de la República, César y Marco Antonio, fueron acusados por sus enemigos políticos de haberse prostituido o, al menos, prestado servicios sexuales pasivos cuando eran jóvenes.

A César no se le criticaba que fuera la mujer de todos los maridos y el marido de todas las mujeres, como se decía en las calles, en cierto tono de burla, pero sí su actuación en Bitinia, cuando estaba a cargo de su rey. Sus enemigos políticos le acusaban de haber servido como amante pasivo del monarca y le llegaron a llamar «prostituta bitinia» en medio del Senado y sin ningún empacho. También Cicerón le habría insultado en el Senado, al afirmar que todo el mundo sabía qué había dado y qué habría recibido del rey bitinio. [151]

El mismo orador habría acusado en sus *Filípicas* a Marco Antonio, en su juventud, de haber convertido la toga viril en «feminil», al convertirse en el amante, recién llegado a la pubertad, de Curión, para obtener ventajas políticas. [152] En este caso, la acusación implícita no solo se refiere a la pasividad y feminización, sino también a la prostitución, ya que la toga, en las mujeres, era el atuendo propio de las prostitutas y adúlteras. La insinuación podía haber acabado mal, ya que los hombres que se hubieran prostituido perdían sus derechos cívicos. Además, dentro del imaginario usado por Cicerón y otros autores que esgrimían las prácticas homoeróticas como arma política, la feminización se extendía a otros ámbitos vitales. Así, también se acusaba a Marco Antonio de dejarse dominar por las mujeres, ya fuera Fulvia o Cleopatra, o dejarse llevar por la pasión hacia su amante, una famosa actriz. El problema, o la crítica más bien, no se basa en el homoerotismo, sino en la sumisión a una voluntad ajena, fuera masculina o femenina. Un hombre romano, con su *virtus* y su virilidad intactas (no es casual la etimología), no podía estar en una posición de inferioridad. [153]

En cualquier caso, el significado político y simbólico de estas prácticas homoeróticas con jóvenes se limitaba a este tipo de acusaciones. Se alejaban así del profundo contenido religioso, social, cívico y simbólico de estas relaciones en el mundo griego en sus diversas variantes temporales y geográficas. Tenemos ciertas evidencias del uso de la sexualidad en los ritos iniciáticos de los jóvenes al menos desde el siglo VII a. C., ya sea por figurillas dobles de lo que parece un hombre y un muchacho en templos como por inscripciones que nos hablan de penetraciones y deidades. [154] Más tarde, la sexualidad homoerótica con jóvenes nos la encontramos asentada por completo en Atenas, con las relaciones entre *erastés* y *erómeno*, o en la agogé espartana. Estas relaciones serían fundamentales en algunos de los ejércitos más importantes del mundo clásico, más allá de las falanges espartanas, como, por ejemplo, en el

conocido como Batallón Sagrado tebano. Aun así, también en el mundo griego el homoerotismo habitaba en un terreno ambiguo, en el que una fina línea separaba las relaciones legítimas entre un ciudadano adulto y un joven en edad de ser presentado en sociedad, y la prostitución. Los regalos, habituales en forma de liebres, nueces y otras chucherías, podían acabar siendo amargos y venenosos y servir, al igual que en Roma, como arma política para conseguir arrebatar los derechos cívicos a un rival. El *Contra Timarco*, de Esquines, es un buen ejemplo de ello, aunque algunas veces se haya hipersimplificado y tergiversado su lectura para afirmar la ilegalidad de estas relaciones en Grecia o su consideración como prácticas inmorales.



Figura 16: Hercules y Onfale (s. III d. C.). Mosaico procedente de Liria. El cambio de roles en esta historia la hizo muy popular como propaganda contra Marco Antonio. Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

A riesgo de seguir complicando el asunto, tampoco en el mundo griego las prácticas homoeróticas se reducían a su capital simbólico y seguían estas normas de diferencia de edad y posición social. No pocas fuentes nos hablan del amor y deseo sexual entre jóvenes, o del mantenimiento de las relaciones mucho más allá de que al joven le hubiera salido la barba y debiera pasar a ser el *erastés*. Parejas estables en el tiempo, que parecen mostrar un verdadero amor y estar dispuestas a ignorar la opinión ajena.[\[155\]](#)

MUJERES SÁFICAS, MUJERES MASCULINIZADAS

Mucho más invisibles (en el mundo clásico y en el actual, no nos engañemos) son las prácticas homoeróticas femeninas. Estas escapaban mucho más de la normatividad romana y de su imaginario colectivo. Un buen ejemplo es el texto antes comentado de Celio Aureliano, en el que, de entre todo el espacio dedicado a los homosexuales varones pasivos, tan solo destina un par de líneas a las tribadas, y solo como comparación con aquellos. Este escape del imaginario colectivo, y su reconceptualización, crea una serie de imágenes que dificulta encajar en nuestros propios esquemas estas prácticas. La asociación de la actividad a lo masculino y la pasividad a lo femenino hacía que los romanos describieran a las mujeres como «machorras» y supone, de nuevo, un obstáculo a la hora de distinguir entre realidades lésbicas, intersexuales y trans.

Algunas historias, en las que se normalizan las relaciones homoeróticas en general, las circunstancias parecen claras. Plutarco comenta que en la sociedad espartana era normal que los jóvenes recibiesen su educación social y militar de adultos-amantes, pero también que las mujeres educaran de la misma forma a las muchachas.[156] Otras historias, en cambio, mezclan orientación e identidad de género, intentan apuntalar la normatividad, pero mediante la construcción de historias que hoy nos parecerían aún más transgresoras, pues nos darían una idea de esa desconexión entre los conceptos antiguos y actuales. Un ejemplo muy significativo es el de Ovidio, en su narración sobre Ifis, ya comentada en el capítulo anterior. La muchacha cretense, criada como un niño para evitar un infanticidio, se enamoró de la muchacha con la que su padre, engañado, la había comprometido. Ante el inminente desastre, tanto ella como su madre, Teletusa, pidieron ayuda a Isis, que la convirtió en un hombre para que pudiera casarse sin problemas y vivir la vida que le había sido asignada. Hay que recordar que, a diferencia de Medea, el padre (de nombre Ligdo en este caso), sí tenía la capacidad de abandonar o matar a sus hijos, pese a las súplicas y lágrimas de su madre. El engaño no es criticado *per se*, en cualquier caso, pero se vuelve insostenible en el momento del matrimonio, por mucho que el amor entre ambas chicas tampoco sea, como tal, objeto de reproche.

La intervención divina que modifica el género de Ifis no es una transgresión o un reconocimiento amable de la fluidez de género, sino solo una forma de mantener el orden establecido, al igual que en la comedia nueva griega o las obras de Plauto la bella esclava acaba siendo siempre una ciudadana abandonada de pequeña. Se repite, una y otra vez, una afirmación de la identidad ciudadana y del orden social.[157] En el fondo, la historia narrada por Luciano de Samósata en su *Diálogos de las cortesanas*, tiene un trasfondo similar, el de la imposibilidad de que una mujer tenga relaciones homoeróticas sin que su género se vea afectado. En su obra, nos cuenta la historia de Megilla y Demonassa, la primera de las cuales pide, en un momento dado, ser tratada en masculino y que la llamen Megillo. El autor también nos dice que besa y ama como un hombre, es decir, si llevas vida de hombre, cotidianeidad de hombre y amoríos de hombre, es que no serías tan mujer. Simplemente lo pone en su boca. Pero, por otro lado, nos presenta un escenario por completo plausible, aunque lo considere escandaloso y algo exageradamente humorístico.

No es, en el fondo, algo extraño, y ya en el siglo XX se estudió la «heterosexualidad obligatoria» como parte conformante del término «mujer». Quienes se salían de esa heterosexualidad, y dejaban de definirse en torno a un hombre o como objeto de deseo y deseante de un hombre, se salían también de los límites del género, por lo que se situaban en un campo gris y ambiguo entre feminidad y masculinidad. Wittig, como dijimos, llegó a afirmar que las lesbianas no son mujeres, refiriéndose justamente a esa situación de marginalidad respecto a

la identidad de género normativa. El lesbianismo *butch*[158] ha jugado mucho con ello, como una cuestión identitaria. También, en siglos pasados, se aventuraban a situarse en ese límite entre orientación e identidad, en el que algunas mujeres, que se relacionaban sexual y afectivamente con mujeres, se vestían de hombres y adoptaban apodos masculinos, en una realidad que hoy nos costaría situar entre el lesbianismo y las realidades trans. Ahí tenemos a Vera Gedroitz, Joe Carstairs o Radclyffe Hall.[159] Al final, en Roma, al igual que en el siglo XX, una mujer que no pudiera ser definida como madre, esposa o amante perdía una gran parte de su identificación como tal. Ahora bien, si en el siglo XIX o en la identidad *butch* vemos una cierta consciencia sobre límites y género, ¿cómo situar esas realidades en Roma?

Esas historias, al final tienen que partir de una base de credibilidad en torno a las relaciones homoeróticas femeninas y a la capacidad de vivir en una continua transgresión al género asignado al mantener relaciones lésbicas estables. Algo similar, en torno a la corporalidad, pasa con el poema que Marcial dedica a Basa,[160] a la que caracteriza con un clítoris enorme, capaz de penetrar, que la convierte en la parte activa de las relaciones sáficas que mantiene. Existe la posibilidad de que el autor remita a un caso real de intersexualidad, pero es más probable que, simplemente, volvamos a estar ante un caso de profundo desconcierto de la mentalidad romana de aquello que se salía de sus esquemas sobre el género. Al igual que en el homoerotismo masculino uno tiene que feminizarse, en el femenino, una de las mujeres en la pareja tenía que masculinizarse.

El sexo se concibe como penetración, como una relación desigual entre una parte activa y una pasiva, y una mujer que tome un rol activo y decidido debe ser masculina, lo que afecta también a su corporalidad. Cuando Juvenal se refiere a las relaciones sexuales que mantienen dos mujeres, de vuelta a casa después de un banquete, aprovechando la soledad y oscuridad de la noche y ocultas en el altar al Pudor (lo que se usa como evidente recurso retórico de reproche), habla de montar (*equitant*).[161] Del mismo modo, en el *apodyterium* de las termas suburbanas de Pompeya se representó una escena que parece ser lésbica, pero en una postura muy similar a la que tendría una pareja heterosexual, colocadas de cara, aunque su estado de conservación da lugar a muchas interpretaciones.[162]

Sabemos también que existían los dildos, tanto por su representación gráfica como por su aparición ocasional en las fuentes, aunque no constituyan un chiste recurrente en las comedias ni fueran un tema de interés especialmente candente en el resto de las fuentes.[163] La comedia nos habla también de que algunos tendrían tiras para funcionar como un arnés, o *strap-on*, ya fuera de cuero o de lana.[164] Un mimiambo de Herodas, de hecho, no solo habla de los flecos, sino de que el dildo del que hablan es un regalo de una mujer a otra. «A los hombres no se les pone tan tiesa» dice, para reflexionar, en un tono misterioso (o más bien triste), sobre que «es que estamos solas».

Pese a todo su sesgo cognitivo, los romanos también eran muy conscientes de que el *cunnilingus* era una realidad, fuera el que lo practicara un hombre o una mujer. Poseemos una afirmación en negativo, en una de las sátiras de Juvenal, en la que, en un reproche a los hombres «afeminados», el poeta dice que ni Mevia lame a Cluvia ni Flora a Catula, lo cual se convierte, en el fondo, en un reconocimiento de dichas prácticas.[165] Marcial habla de Filénide, que no solo sodomizaría mocitos y entrenaría como un hombre, sino que también se dedicaría al *cunnilingus* de forma habitual, y un fragmento de una fábula (perdida en su mayor parte) de Fedro afirma que Prometeo formó la lengua y la vagina con la misma forma y que luego el uso

confirmó el parecido. También justifica que existan lesbianas y homosexuales por un pequeño fallo en la creación derivado de que Prometeo habría completado la creación de los humanos mientras estaba ebrio, tras una fiesta organizada por Liber, y se habría equivocado al asignar los sexos a algunas personas.[166]

Es más, somos conscientes de que los romanos sabían perfectamente que no todo en esta vida es la penetración porque el término mismo escogido para denominar a las lesbianas era el de tribadas, derivado de frotar y no de penetrar. Las fuentes materiales, además, se salen de ese debate para mostrarnos una realidad más cotidiana, de parejas y amores, de ternura y deseos. Un fresco de Pompeya, hallado en la casa de Cecilio Iucundo, nos muestra a una pareja de mujeres en un lecho, que amagan un tierno gesto de despedida tocando sus manos, mientras una se levanta para irse. Una estela conservada en el Museo Británico nos muestra cómo dos libertas, Fonteia Eleusis y Fonteia Helena, de época augustea, se cogen las manos derechas, en un claro gesto matrimonial. Parece un *unicum*, pero podemos rastrear otras lápidas de mujeres que no parecen familiares, representadas juntas en la muerte, como sucede en una tumba del Cerámico, en Atenas, ya de época romana.[167] No podemos afirmar que, en efecto, fueran pareja pero, al menos, deberíamos considerar la posibilidad.

Los grafitos también nos acercan a la cotidianeidad del amor, como el que, en Pompeya, dirige una mujer a su amada, y en el que, además de llamarla *pupulla* (algo así como muñequita), la intenta convencer de que el amor entre mujeres es mejor que el amor de los hombres, pues son inconstantes.[168] Aun así, como es obvio, son pequeñas migajas que nos encontramos, repartidas a lo largo del espacio y el tiempo, apenas rastros tenues. La invisibilización era un hecho y a ello se une nuestra propia capacidad para esconder, dudar o negar siquiera la posibilidad.

De nuevo cabe hacer un inciso, en torno a todo este tema. Hemos dicho que lo básico para definir lo aceptable y lo inaceptable en el tema de la sexualidad, para los romanos, eran la jerarquía y la actividad. El ya citado «ama lo que quieras». Sin embargo, aunque la orientación no fuera un concepto delineado, como en la actualidad, también se consideraba, de todas formas, una cierta forma de identidad y de preferencias, y una cierta diferenciación entre distintos «tipos de amores». La historia de Safo, así como sus poemas, nos hablan de una atracción tanto por hombres como por mujeres. Sin embargo, cada autor trató el tema como mejor le convino. Ovidio, en sus *Cartas de las heroínas*, pone en la pluma de Safo una carta a un amante varón, aunque mencione de pasada a las mujeres. En cambio, en la *Vida de Apolonio de Tiana* se habla de una tal Demófila que vive «a la manera de Safo», para comentar que tiene mujeres como amantes y escribe poesía.[169] Las sexualidades que transgreden el género y las normas sociales casi siempre se mueven más en el campo de los grises que en los nítidos clarososcuros.



Figura 17: Estela funeraria situada en el Cerámico (Atenas) que muestra a dos mujeres, que parecen de igual clase social y no parientes. © Carole Raddato.

LOS EMPERADORES A LA CABEZA: EL SEXO COMO ARMA

Robert Graves escribió un par de libros, que luego se convirtieron en una aclamada miniserie de la BBC, de la mano de Jack Pullman, y esa serie, *Yo, Claudio*, marcó a varias generaciones. No hicieron más que seguir las fuentes de una forma bastante literal, comprando su discurso y añadiendo un poco de imaginación para retratar a una familia imperial podrida de banalidad y hundida por la locura. Escogieron un personaje para ser el contrapunto cuerdo, Claudio, y una villana fría, Livia. Y así seguimos.

No fue lo único en crear una imagen de una Roma y unos emperadores carcomidos por la

depravación, la locura y el vicio. *Calígula*, de Tinto Brass, Federico Fellini y su *Satiricón*, o incluso los productos más recientes, como *Gladiator*, de Ridley Scott o la serie *Spartacus*, de Steven S. DeKnight, han incidido en ese imaginario que venía dado por unas fuentes críticas, escritas por senadores que pensaban que igual Roma iría mejor con catones republicanos que con emperadores con la mala costumbre de desoír (o acallar más o menos por la fuerza) los consejos del Senado. Todo el género del péplum, con una fuerte inspiración cristiana en muchos casos, destacaba ese supuesto antagonismo entre los romanos caídos y el cristianismo puro y casto.

No vamos a entrar ni en por qué Livia era la malvada madrastra de los cuentos, Agripina el mal encarnado ni por qué Claudio no era el buen tipo ingenuo que nos presentan en la serie, aunque bien saben los dioses que habría mucho que analizar.^[170] Sin embargo, sí convendría pararse un segundo a reflexionar sobre cómo ese imaginario ha reproducido un mecanismo político romano y cómo lo hemos aceptado. Cómo, de hecho, sigue marcando nuestra perspectiva en muchos casos. Mesalina y Julia son representadas como unas inocentes en cuanto a política, pero como unas ninfómanas irresponsables que solo piensan en el placer, frente a las adustas grandes mujeres de la familia, como Antonia o, incluso, Livia. Calígula expresa su locura mediante el afeminamiento y la sexualidad, lo mismo que Nerón. Parece que apenas hay un juego político, sin embargo, la política lo era todo.

Para los romanos, la infidelidad femenina tenía un papel central en las fuentes, donde lo sexual sustituía a la política. Las fuentes nos presentan a una Julia que salta de amante en amante, pero cuyos hijos se parecen al padre porque, nunca aceptaba nuevos amantes hasta que no estaba embarazada.^[171] Una infidelidad que le acabó costando la libertad y la vida. Sin embargo, cuando leemos a Ovidio, podemos, quizá, adivinar algo más, un juego de intrigas políticas. Ovidio achaca su exilio a la supuesta indecencia de sus obras y a un «asuntillo» en relación a Julia, pero descarta claramente como excusa barata lo de la castidad. Es posible que no fuera la mejor idea para intentar ablandar a Augusto recordarle que él tenía una colección de cuadros pornográficos y que sus libros no dejaban de ser lo mismo que muchos otros habían publicado, pero nos ha quedado su indignación como piedra de toque.^[172]



Figura 18: Áureo de Nerón (66 – 67 d. C. aprox.). Sus relaciones homosexuales se usaron como elemento propagandístico contra el emperador. The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

Plinio acusaba a Julia directamente de tener intenciones parricidas y también Suetonio comentaba, como de pasada, que algunas de las rebeliones a las que tuvo que hacer frente Augusto pretendían rescatar de su exilio a Julia y su hijo, Agripa, para presentarlos al ejército. A ambos. Asimismo, Lucio Emilio Paulo, casado con Julia la Menor, también fue ejecutado por conspirador. Eso sí, su esposa fue exiliada con la excusa de que había cometido otro adulterio. [173] Podemos ver un patrón bastante evidente. Nos deja ver cómo el recurso a la sexualidad es solo eso, una excusa, y nos deja ver que Julia no solo era una infiel lujuriosa, sino que había un cierto juego político detrás. Que los adulterios no eran algo que sabía todo el mundo menos Augusto ni una frivolidad. Por el contrario, Suetonio, siempre sibilino, justifica que Augusto usara sexualmente a las mujeres de senadores y políticos, incluso en medio de los banquetes a los que asistían, como un método para obtener información política. [174] De paso, también dejaba claro quién mandaba. También dice que Livia tuvo que llegar a escogerle las amantes, porque no era un asunto intrascendente, podía meterles en un buen lío si se acostaba con quien no debía, como la hija de un aliado o la esposa de un personaje importante.

Puede que la historia de Mesalina sea una de las más crueles e injustas, sobre todo por el impacto que ha tenido a lo largo de los siglos. Una Mesalina a la que Juvenal, el gran crítico satírico, de lengua venenosa e invectiva rápida, nos presentó en un burdel, compitiendo con otras prostitutas, siempre insaciable, siempre degradada. Y nos lo creímos (de nuevo, en parte, gracias a Graves), sin cuestionarlo en lo más mínimo. Mesalina la adúltera y la prostituta; Mesalina la inconsciente; Mesalina la perversa. La devoradora de hombres. La cultura popular ha explotado bastante más de lo que nos gustaría esa faceta. [175] Los titulares sobre ella aún suelen versar sobre «Mesalina, la ninfómana».

Sin embargo, Mesalina no fue flor de un día. Estuvo casada una década con Claudio (bastante mayor que ella, por cierto), con el que tuvo dos hijos, Británico y Claudia Octavia. Tuvo que hacer frente a las intrigas de la corte, libertos imperiales incluidos. De hecho, tuvo que ser muy cuidadosa con su juego en la corte, ya que Británico, el heredero más probable, había nacido muy poco después de que Claudio se convirtiera en emperador. Mantener a Claudio con vida y casado con ella era una necesidad vital para asegurar el papel (y la supervivencia) de su hijo. [176]

Según las fuentes, al menos, también participó en alguna intriga para asegurar su posición, en algunos casos usando, a su vez, las mismas acusaciones de adulterio y falta de castidad. [177] La rivalidad con Agripina era un peligro constante, y Mesalina se veía obligada a realizar un baile de propaganda y alianzas. A ello puede deberse su relación con Silio, que incluiría el matrimonio y la adopción de Británico. [178] El episodio final de su vida es confuso ¿de verdad se divorció e intentó casarse con Silio para ponerle en el trono imperial? ¿Alguien la engañó para que pensara que Claudio había muerto o que algo había sucedido? No parece que traicionar de forma pública al emperador fuera una estrategia que nadie pudiera tomarse a la ligera. Sin embargo, hay otra cuestión, además, que parece contradecir esta ligereza en la infidelidad de Mesalina, y es su intento de que fuera la vestal máxima, Vibidia, la que mediara. No solo lo consiguió, sino que la vestal insistió sobre todo en que había que escuchar a Mesalina, Y, Narciso, por su parte, insistió, sobre todo, en que no pudiera acceder al emperador. [179] No se acude a la máxima representante

de la pureza en Roma si se ha estado compitiendo en un burdel hasta el día anterior.

No la dejaron defenderse y la ejecutaron antes. Rápido, sin vacilación alguna. Otro dato a tener en cuenta es que apenas tenía veintitrés años en ese momento. Era una adolescente a la que habían obligado a casarse con un tipo treinta años mayor, a la que habían obligado a jugar en una competición moral. Pero esa niña de trece años ya casada, esa cría adolescente, será siempre la devoradora de hombres.

Quizá con Faustina la Menor, esposa de Marco Aurelio, podamos ver las dos caras de la moneda. La propaganda oficial se esforzó en presentarla asociada, en monedas y esculturas, a la *pudicitia* y la concordia, así como a Venus Genetrix. No es rara esta última vinculación, si tenemos en cuenta que tuvo doce o trece hijos, aunque, como era habitual en la época, la muerte se llevó a la mayoría en la infancia y solo sobrevivieron un hijo y cuatro hijas. No obstante, su interés por intervenir en la política de la corte hizo que los autores tuvieran una visión ambivalente sobre ella.[180] Por ello se mezclan las acusaciones de infidelidad y conspiración, sobre todo en el caso de la desconcertante conspiración y rebelión de Avidio Casio contra Marco Aurelio en el 175. No se obvia que el emperador estaba enfermo, había noticias confusas sobre su muerte y que Faustina se sentía más que insegura sobre su futuro con un heredero aún demasiado niño. También se achaca a un adulterio el nacimiento de Cómodo mientras se la calificaba de esposa infame, aunque, en este caso, se mezcla la aversión a Faustina con la que se tenía a Cómodo.[181]

Estos juegos pueden ser evidentes cuando las fuentes no están de acuerdo, como en el caso de Dion Casio, cuando acusa a Plauciano de conspirar contra Julia Domna y buscar pruebas contra ella entre las matronas, por lo que la esposa de Severo se vio obligada a dejar la primera línea de la política y dedicarse al mecenazgo cultural y a la filosofía como pasatiempo y estudio.[182] En cuanto a ellos, la idea es clara cuando se destacan vicios como la lujuria y la gula: si no puedes gobernarte a ti mismo ¿cómo pretendes gobernar un imperio? Al igual que la metáfora se amplía a que, si tu familia es un desastre, lo mismo pasará con el imperio. De nuevo, la familia como emblema social y guardiana del honor, y de nuevo las mujeres en medio, como símbolo más que como individuos.

Menandro el Rétor, en el siglo III d. C., al comentar cómo debía de ser un discurso de alabanza a un emperador, explicaba que había que decir que gracias a él los matrimonios eran castos y los hijos legítimos, que las celebraciones se realizaban con moderación y que solo había mirado a su esposa.[183] Como es obvio, se trata de un recurso retórico, pero significativo en cuanto a la atribución al microcosmos de la familia imperial de una cierta potencia irradiadora al resto de la sociedad. Cicerón, en el discurso *Por (el regreso de) Marco Marcelo*, también hace depender de César la represión de las bajas pasiones y la expansión de la descendencia, aunque también la sujeción de todo lo que se disolvió, con nuevas y severas leyes.[184] Una gran responsabilidad para un solo hombre, aunque Augusto hiciera suyo el consejo años más tarde.

Horacio considera a Augusto garante de la fertilidad y prosperidad del Imperio. Describe una Roma sin adulterios, de prole abundante y en la cual ninguna culpa queda sin castigo gracias al emperador.[185] No deja de ser pura adulación del poeta, pero es significativo dentro de la imagen que Augusto quería proyectar. Hay todo un programa detrás. No en vano era el *Pater Patriae* [el padre de la patria], a la cabeza de una sociedad concebida como una gran familia, y no en vano su programa iconográfico se plagó de escenas familiares, vegetación exuberante y referencias a una nueva paz.[186] Tampoco deja de ser curiosa la coincidencia, por pocos meses,

entre ese título que le presentaba como padre de la patria y el escándalo de su hija Julia. Su legislación moral también fue contestada por un pueblo poco dispuesto a pagar tanta multa por no tener hijos o esposa, hasta el punto de tener que suavizarla y aumentar las recompensas a la natalidad.[187] Augusto tenía una familia rebelde, en uno y otro caso, que no dejaba de darle dolores de cabeza y, al final, podía achacar a la desobediencia que la fértil Roma prometida no acabara de materializarse del todo.

No era un recurso o una metáfora nueva, en cualquier caso, ni un *unicum* original de la sociedad romana. Aristóteles, en su *Política*, ya destacaba que los gobernantes y sus familias debían ser irreprochables en lo que a conducta sexual se refiere, es decir, moderados y discretos, en contraposición a los tiranos, que no solo se dedicarían todo el día al placer, sino que lo irían pregonando.[188] Era algo tan importante como ser justo o un administrador capaz. De hecho, las historias de tiranos que se habían sobrepasado sexualmente y pagado altos precios por ello también eran frecuentes en el mundo heleno. Harmodio y Aristogitón son, quizá, los tiranicidas más conocidos, pero hay historias mucho más turbias. Cuando Dionisio II se refugió en Locros se dedicó a abusar de las mujeres de la ciudad, tanto solteras como casadas, ante la impotencia de sus parientes. Cuando su tiranía cayó definitivamente los locrios, con Dionisio fuera de su alcance, se vengaron en sus hijas y esposa, a las que prostituyeron y violaron hasta que, cansado de ello las torturaron clavándoles agujas bajo las uñas, las mataron, descuartizaron y machacaron sus cuerpos y se las comieron. Es más, según las fuentes habrían hecho un pacto para que todos en la ciudad participaran del banquete caníbal. Dionisio no habría acabado demasiado bien tampoco. Exiliado en Corinto, en medio de la más extrema pobreza, habría acabado como sacerdote de Cibeles (recordemos que eran sacerdotes que se castraban a sí mismos), mendigando por la ciudad.[189]

¿Quiere decir todo esto que los emperadores y sus esposas fueron seres honorables e intachables que jamás cometieron un abuso, una violación, ni tuvieron amantes ni se revolcaron en varios y variados adulterios ni se inflaron a comer y beber hasta reventar? Como es evidente, no. Para ascender a ciertos puestos tienes que haber cometido ciertas felonías, y los miembros de la familia imperial sabían en qué tablero jugaban, además de tener poder y dinero para hacer casi lo que quisieran en el ámbito privado. No podremos saber jamás en qué infamias incurrieron o no, pero sí podemos analizar cómo se les representa y qué hay detrás de ciertas acusaciones o, más bien, cómo se manejaban políticamente las mismas. La historia romana, por si no lo hemos repetido lo suficiente, no es ni será jamás una mera recopilación de hechos comprobados y tenemos que ser conscientes de ello.

Por otro lado, resulta interesante, en este momento, detenernos también en una reflexión no solo sobre cómo construían, sino sobre cómo construimos nosotros a los villanos en la actualidad. En una línea clara, o en una convergencia, la transgresión sexual se ha usado y usa de forma sistemática para representar al villano. Quizá un ejemplo que nos resulte más claro para comprender estas dinámicas sea la representación de los personajes malvados en películas, sobre todo en las infantiles, como las de Disney. Los villanos son representados siempre con pluma, aunque no se atrevan a presentarlos sexualmente transgresores de forma más evidente. Scar, el villano de *El rey león*, es débil y amanerado, al igual que Jafar, el malvado visir de *Aladdín*. El gobernador Ratcliffe, en *Pocahontas*, con su carlino, sus ademanes y su sobrepeso, además de con un sospechoso parecido con el capitán Garfio. Lo mismo sucede con una Úrsula bastante *butch*, un personaje basado en una *drag queen* enormemente conocida en la época, Divine.

De hecho, quizá tiene que ver precisamente con esto la corriente de resignificación y reapropiación de algunos de estos villanos en los últimos tiempos, algo muy acusado en figuras como las de Scar o Maléfica. No solo se da en este tipo de películas, y un Cómodo claramente amanerado y alejado de la virilidad de la guerra, aparece en *Gladiator* no solo como el malo malísimo, sino también asociado visualmente a una imaginería nazi (al igual que la escena de Scar con las hienas marchando bajo su supervisión). La normatividad requiere, para su transmisión, una constante insistencia en alejar de lo aceptable, luminoso y deseado la transgresión, pero esta siempre se abre paso. Y los villanos de hoy pueden ser los héroes del mañana, al igual que hemos reconfigurado a Lisístrata, Medea u otras figuras de la mitología, la comedia y la tragedia.

Por supuesto, toda esta imagen nos viene de una clase senatorial hábil en la creación de modelos, los cuáles han demostrado su eficacia en la creación de un imaginario y una serie de discursos concretos. Para deconstruirlos, tanto al estudiar el pasado como el presente, hay que desmenuzarlos, saber qué nos intentan vender y cómo. Por supuesto, eso incluye saber que, en el control de las sociedades, el control de los cuerpos y las sexualidades son básicos y un elemento fundamental del control de la moralidad y las costumbres, más poderosas que cualquier ley.

LA SOCIEDAD QUE PELEÓ POR EL SEXO

Toda esta propaganda en torno a la familia imperial no surge de la nada, y la sexualidad ya era un lugar común para atacar políticamente al enemigo, así como para criticar a la sociedad de su momento en general. Ya en Atenas, dentro de la institución que potenciaba la relación homoerótica y social entre un *erastés* y un *erómeno*, las líneas eran borrosas, y una acusación de prostitución en vez de relación amorosa podía acabar con la carrera política o, incluso, con la ciudadanía de un varón ateniense. Es el caso que se recoge en el *Contra Timarco*, de Esquines. Pero no toca aquí hablar solo de homosexualidad, que ya hemos tratado, de cómo se concebía o de la diferencia con la feminización (que ya lo tratamos antes), sino del escándalo sexual, de ese escándalo destinado a romper carreras y vidas, de esa concepción de la sexualidad como algo político.

De hecho, el Imperio empieza, como hemos dicho antes, con un Augusto convencido de que la mejor propaganda para venderse como la salvación de Roma era presentarse como un renovador de la moral y las costumbres antiguas, frente a la degeneración de las generaciones anteriores. Nuevas leyes matrimoniales, una estética familiar y una apelación continua a los viejos valores, a la natalidad y la fidelidad ¿de qué puede sonarnos? Dentro de esa propaganda también nos encontramos la triste imagen de un Marco Antonio débil ante la seducción femenina, embrujado por la bruja de oriente, Cleopatra, o apocado ante una feroz Fulvia. También, por supuesto, la imagen de una lujuriosa Cleopatra que, en realidad, usó su sexualidad mucho menos que el propio Augusto, tanto en política como en lo personal.



Figuras 19 y 20: Dos cerámicas griegas que muestran la contraposición entre la relación erastés-erómeno y otras relaciones homoeróticas. La primera se insinúa casi siempre, por respeto al joven ciudadano. La figura de arriba corresponde al Museo Arqueológico Nacional de Madrid y la de la izquierda al Museo Arqueológico de Nápoles, Italia.

Es una imagen dirigida, en el fondo, a reconfortar y tranquilizar a un sector, que podía echar las culpas al vicio y a personajes concretos, sobre todo mujeres o afeminados, de los males de su época, lo cual permitía pasar a otra cosa sin pensar demasiado. Incluso que podían echarse la culpa a ellos mismos como sociedad, y confiar en un cambio dirigido por un potente y carismático renovador.

Aquí cabe hacer otro inciso sobre cómo hemos representado en el presente a algunos personajes de esta época. Lo haremos con un personaje más que conocido, Cayo Julio César. Recordemos todas las acusaciones —Suetonio, Cicerón, Curión, Licinio Calvo...— que se vertieron sobre nuestro personaje, el cual tuvo una sexualidad bastante «distráida» y ni aun en una sociedad como la romana cumplió las normas sexuales a rajatabla. Suetonio también comentaba que hubo rumores sobre su *affaire* con el rey de Bitinia, que llegaron a convertirse en acusaciones de prostitución, lo que le hubiera situado en una posición similar a la relatada en *Contra Timarco*.^[190] El autor recogió otras fuentes sobre el tema, y decía que Cicerón, al que le gustaba en especial lo de acusar a otros de pasividad en la cama, le recordó en medio del Senado que todo el mundo sabía que había dado y recibido en Bitinia. Se recoge también que Curión le llamó «prostituta bitinia», acusaciones compartidas por Dolabela. Citó también unos versos del poeta Licinio Calvo y los cánticos de sus propios soldados.^[191] Afirmaba, no sin cierta gracia, que se le llamó «marido de todas las mujeres y mujer de todos los maridos».^[192] No era el único, y Catulo le acusó también de *cinaedi* [delicado], así como a su protegido, Mamurra, con alguna insinuación sobre la relación entre ambos. Aunque la rivalidad con este último influya en las críticas, las insinuaciones, incluida la de referirse a César como «cinaede Romulo», tienen que haber sido comprensibles para el público.^[193] En otro poema afirma, con desprecio, no preocuparse de César, ni de si es «blanco o negro», lo que con toda probabilidad sea una poco velada broma sobre su sexualidad.^[194]

Suetonio comentaba también que un enemigo político soltó, con sorna, al comentar César que caminaría sobre las cabezas de sus enemigos, que sería algo complicado para una mujer. El general no negó la mayor, sino que le recordó que Semíramis había reinado en Siria y las Amazonas conquistado un gran territorio en Asia.^[195] Parte de la burla era por su forma de presentarse en público o, más bien, de representar su masculinidad. Se depilaba entero, una práctica que no se creía demasiado masculina, llevaba la toga bastante suelta de manera intencionada y cuidaba su vestimenta algo más de lo que un romano medio consideraba aceptable.^[196] De nuevo, afeminamiento, pasividad y sexualidad se mezclan sin que pueda diferenciarse del todo la frontera entre un comportamiento y otro.

Por otro lado, tampoco en sus aventuras heterosexuales cumplió con lo que debía de ser un romano de bien. Sus aventuras con mujeres casadas o reinas extranjeras podían haberle traído problemas bastante serios, sobre todo cuando alguna, como Eunoe, era esposa de un rey aliado. También el hecho de favorecer abiertamente a sus amantes, como pasó con Servilia, madre de Bruto, con quien tuvo una relación larga y estable, pero sin que hubiese matrimonio de por

medio. De hecho, a veces da la impresión de que sepreciaba de saltarse las normas más básicas de convivencia en este sentido.

¿Cuántas representaciones en los medios, sobre todo audiovisuales, nos presentan un Julio César de este cariz? ¿Cuántas críticas sobre «inclusión forzada» podríamos leer o escuchar si se le presentase como lo muestran las fuentes? Podemos argumentar, como ya hemos ido desgranando, que las acusaciones y burlas sexuales, en las fuentes romanas, siempre hay que tomarlas con pinzas, sin embargo ¿cuántas producciones y autores recogen la perspectiva de las fuentes, que tanto juego han dado en otros casos, como en las películas sobre Calígula o Nerón? Cuando el protagonista no es presentado como un villano, de repente, hay ciertas cosas que han tendido a desaparecer. Podríamos, en este punto, recordar el Código Hays, que rigió el cine estadounidense desde los años treinta hasta casi los setenta, y que precisamente formalizaba este código en el que la disidencia sexual solo podía representarse como parte de la maldad de un personaje. Pero estamos en el siglo XXI y las producciones siguen en la misma línea.

Así pues, no es un discurso que se limitara a los emperadores, aunque ese sea el argumento que hoy nos resulta enormemente visible, construyendo ese relato de cotilleos, depravaciones y locuras que tan entretenido resulta y que tanto ha beneficiado en novelas y medios audiovisuales. Es un discurso que provenía de una serie de tópicos, medios y argumentos anteriores sobre la moralidad y la inmoralidad, con el foco puesto en la sexualidad. El debate en torno a las aportaciones culturales griegas o, más tarde, la nostalgia de un pasado rústico y dorado o el desarrollo del estoicismo como aglutinante político y no solo filosófico, son corrientes y elementos que encontraron un buen reflejo en estas críticas a la desmesura, y se unieron al clásico recurso de echarle la culpa de absolutamente todo a la falta de control de las mujeres.

También, de nuevo, hay que puntualizar que, como decía Salvador Mas al hablar sobre este proceso, al analizar si estas posturas eran de verdad una reacción ante una forma de religiosidad y cultura diferentes, «el asunto, en definitiva, no es el filohelenismo o antihelenismo de Roma, sino el control de las influencias de la cultura griega, la invención de una Grecia asimilable con y desde categorías romanas y un Oriente en función de los intereses de la oligarquía senatorial, por decirlo con palabras menos grandilocuentes».[197] Tampoco fue una postura que afectara solo a la sexualidad o a la supuesta molicie griega y el lujo, sino también a cuestiones como la aceptación o rechazo de ciertos géneros literarios o incluso teorías, metodologías y procedimientos médicos. De hecho, afectó incluso al lenguaje, y *pergraecari* y *congraecari* [comportarse o vivir a la griega] surgieron como términos en la comedia para definir a personas de vida disoluta.[198]

En un momento dado la frase de que la Grecia cautiva habría vencido a la Roma captora fue una perfecta metáfora, en la que la blandura civilizada se oponía a un *mos maiorum* agreste y tosco, austero frente al lujo y la riqueza derivada de las conquistas. La *gravitas* [seriedad] y el *decorum* [decoro] se opondrían a los nuevos valores, la *pudicitia* [castidad] a los impúdicos. Pero no dejaba de ser eso, una metáfora. Una que, como veremos, no es complicada de rastrear en las fuentes ni especialmente sutil.

Quizá dos ejemplos puedan ser significativos en este caso, el de Hostio Cuadra y el de Mamerco Escauro. La historia del primero nos la cuenta Séneca —de forma bastante inesperada— en un capítulo de su libro *Cuestiones naturales*, dedicado, en general, a hablar de temas como los arcoíris, los ríos y otros elementos parecidos. Sin embargo, no se priva de introducir esta historia al hablar de los espejos.[199] Nuestro personaje habría descubierto que los espejos

cóncavos y convexos devuelven un reflejo deformado y que, si su meñique se veía como un brazo, bueno, digamos que otras partes del cuerpo serían aún más jocosamente grandes. El caso es que, según Séneca, cuando tenía el morro en las ingles de su amante no veía nada, así que compró aún más espejos, y ya que había hecho el gasto, se dedicó a buscar candidatos a una serie de estupendas orgías. Al final, sus esclavos acabaron asesinándole, hartos de sus abusos, pese a que sabían que si un esclavo mataba a su dueño la norma romana indicaba que todos los esclavos de la casa, niños y adultos, mujeres y hombres, debían morir. En un inesperado giro del guion Augusto rechazó, de forma sorprendente y bastante única, ejercer ese derecho.

No solo es que Séneca incluyera un matiz moral en una obra que parecía del todo ajena a la política, sino que lo que justifica que no se vengara la muerte de un ciudadano libre es su degeneración sexual, más allá de cualquier otra consideración sobre el mantenimiento del orden social. La ausencia de pudor, y su publicidad social al buscar participantes en las termas, además de la pasividad del personaje pueden más que el peligro de la rebelión esclava. Su caso quedaba como un ejemplo y una advertencia, como una excepción, por otro lado, que confirmaba la regla. Un aviso a navegantes, a ciudadanos y a esclavos. Un caso político más allá de la alta política.

El otro personaje, Mamerco Escauro, sí estaba metido en política y, junto a otros personajes, fue acusado por Tiberio de diversos crímenes y purgado de una forma brutal de la esfera política romana (y, bueno, de la esfera de los vivos en general).[200] De él decía Tácito que era ilustre por su familia y su capacidad en la abogacía, pero «infame por su vida».[201] Séneca lo acusaba de recibir con la boca abierta la sangre menstrual de sus esclavas, como cumbre de otras prácticas, pero, sobre todo, de no ocultarlo en ningún momento y, de hecho, hacer gala de su poca normatividad como algo gracioso y ante cualquiera que quisiera oírlo.[202] El autor lo comenta como ejemplo de que esa actitud no había sido obstáculo para su crecimiento político ni su nombramiento como cónsul en el 21 d. C. A nadie le había importado su vida sexual hasta que llegó el conflicto político, por mucho que les resultara aberrante.

Su crimen real, disgustar al emperador más de la cuenta o, más bien, que se le achacaran una serie de insinuaciones perversas contra Tiberio en una tragedia que había escrito. Hasta Tácito lo considera más una estrategia de su acusador que una realidad. Sin embargo, la acusación que se planteó de verdad, para tapar la anterior, fue la de un adulterio y la realización de prácticas mágicas. En consecuencia, Escauro se acabó suicidando antes de que la cosa fuera a mayores y su familia acabara pagando las consecuencias.[203]

Como inciso, también con Catilina sucede algo similar, aunque de forma menos clara que con los dos anteriores, respecto a la mezcla de lo oriental, las prostitutas y la sexualidad no normativa. Salustio, poniendo en contexto su caso, achacaba a lo oriental casi todos los males romanos. A partir de Sila habrían conocido el burdel y las pinturas, el placer, la bebida y el expolio de las obras de arte de los templos. Con la riqueza habría venido también la sexualidad activa en las mujeres y pasiva en los hombres y, claro, los jóvenes se veían abocados al vicio y al crimen.[204] Y, de ahí, pasa a Catilina, epítome de la maldad, que se rodeaba de malos o los creaba, a base de pagarles prostitutas y comprarles perros o caballos. Le acusa de haber tenido relaciones con muchachas libres y aun solteras e incluso con una vestal.[205]

De hecho, Salustio dice que su estilo de vida hacía que tuviera mal color y ojos furiosos, igual que Marcial acusaba de tener un aliento apestoso a quien practicaba el sexo oral u otros autores se burlaban del cuerpo de las mujeres que ya habían alcanzado una edad o también las acusaban de oler mal. La degeneración moral se asociaba a la social y a la física. Lo contrario al

kalós kai agathós (bello y bueno) que vimos en el primer capítulo.

Los casos antes mencionados, el de Escauro y el de Cuadra, además, contraponen lo público con lo privado. Hostio Cuadra hacía visible lo que debía permanecer en el campo de la discreción, exponía el cuerpo y la sexualidad en unos ámbitos que iban más allá de lo permitido, incluso a las prostitutas. Lo mismo Escauro, que aireaba sus prácticas y gustos, permitiendo que su credibilidad moral se derrumbara y permitiendo el uso de acusaciones personales en su vida política. Quizá es una moral que nos suena muy victoriana, pero que se limitaba a estrategias básicas en una sociedad en la que las apariencias eran enormemente importantes.

Por otro lado, por muy repugnantes que les pudieran parecer estas prácticas a los romanos, hasta el punto de obviar un asesinato, o por muy jugosas que les parecieran como armas, hay que tener en cuenta que las costumbres o *mores*, a diferencia de las leyes, no podían perseguirse ni eran de obligado cumplimiento. Nada impedía a Mamercus poner la lengua donde quisiera, mientras no fuera en un muchacho o muchacha libre o en una mujer casada (o en una vestal, pero eso es harina de otro costal). Nada impedía a Hostio Cuadra jugar con sus espejos, violar a sus esclavas o hacer orgías estupendas en su casa, ni tener amantes por doquier. De hecho, a Escauro tuvieron que acusarlo de adulterio, que era una excusa pero, al menos, era algo ilegal. El uso político de los escándalos, al igual que las críticas a los emperadores, tenía la única esperanza de crear un rechazo social, frente a acusaciones más graves que podían llevar aparejadas otras penas.

Cicerón lo aprovechó en sus discursos, tanto en el Senado como en los tribunales, al acusar a Clodia o a Marco Antonio de prostituirse, a César de ser pasivo y, en general, a todo enemigo o rival de llevar una vida desordenada, por ser eufemísticos. Como sabemos, además, podía llegar a ser venenoso en extremo, hasta el punto de que las fuentes nos dibujan la «tierna escena» de Fulvia, tras haber conseguido la muerte de Cicerón, al acuchillarle la lengua con sus agujas del pelo,[206] pero no parece que fuera el único en tirar de estos recursos ante los tribunales. La credibilidad lo era todo en un mundo con pocas pruebas forenses, testigos fáciles de comprar (que se lo digan a Clodio cuando se libró del escándalo que supuso el que se hubiera colado en la celebración de la Bona Dea) y sin demasiada capacidad de presentar evidencias claras de nada.

Otros escritores atacaron a personajes más o menos anónimos, o conocidos en un nivel más local, o despotricaron contra la sociedad en general, de nuevo asociando sexualidad y degeneración, y la austeridad y castidad a los viejos y buenos tiempos en los que estas cosas no pasaban. Naneyo practicaba el *cunnilingus*, como Látara; Lesbia se prostituye; Mevio es un viejo verde que no sabe cuándo hacer honor a su edad y estarse tranquilo; Zoilo lame y mama o acusa a un personaje anónimo de masturbar a muchachos libres.[207] Solo hemos recorrido parte de uno de los libros de Marcial, y tiene casi una quincena en su haber. Un recorrido por Juvenal nos dejaría un conteo similar, con mujeres envenenadoras, hombres afeminados, adúlteros, cazadores de testamentos, lesbianas y marimachos o mujeres que castran a sus esclavos para usarlos sin miedo a un embarazo.[208]

Lo mismo pasa con Polibio cuando, en su obra, quiere dar una idea de debilidad en Roma y recurre al tópico de haber aprendido de los griegos una sexualidad nueva y de la asociación de la debilidad con la riqueza. Presenta una sociedad plagada de burdeles, pederastia, música y banquetes, para desesperación de Catón. Eso sí, por el contrario, presenta a Escipión Emiliano como la resistencia y el baluarte de la moralidad, no sea que alguien pudiera pensar que era una crítica al aire sin mayores intenciones.[209] La descripción de Cicerón del hombre fuerte y

grande se construye en términos similares a los que Polibio usa para Escipión, como seres racionales, libres de pasiones, castos en lo sexual y fuertes en lo mental.[210]

No nos puede sorprender encontrar también estos alegatos, de forma más general, en Cicerón, que echaba de menos la sobriedad del teatro de Livio y Nevio y lamentaba que la comedia contemporánea tuviera más música y mímica. Se entristecía por la nueva música, que, al igual que en Grecia, condenaba a sociedades y ciudades enteras a la corrupción y la desaparición. Bueno, comentaba, tampoco había que exagerar, lo mismo que los griegos, que decían que no se puede cambiar la música sin modificar las leyes, pero un poco sí.[211] Podríamos limitarnos a pensar que, desde el principio de los tiempos, cada generación ha afirmado de forma categórica que la nueva música es ruido pero no deberíamos olvidar cómo, incluso en nuestros propios análisis musicales, entran otros conceptos de clase y etnia, en una valoración moral. El reguetón es machista, decimos, mientras obviamos las letras clásicas del pop o el *rock* y consideramos *Every breath you take*, de The Police, una canción de amor y no un tema sobre el acoso. Podríamos recordar cómo Adorno consideraba degenerado el *jazz*, más que por sus ritmos por el color de la piel de quien los creaba. Y todos los juicios sobre la música, además de otros factores, han incluido el de la degeneración sexual unida a la musical. No es un tema baladí.

Horacio, en sus odas, canta a una generación anterior mejor que la nuestra, aunque peor que la anterior, y lamenta pensar que la siguiente será peor.[212] Al igual que el mito de la edad dorada, degradada luego en la de plata y en los héroes de bronce, para llegar a la actual, el tópico no dejaría de repetirse una y otra vez hasta la actualidad. Una crítica general a la sociedad permitía marcar la propia posición política, buscar chivos expiatorios y adular a quienes se consideraba dignos. No siempre era algo inocuo, en cualquier caso, y las fuentes se llenan de actores, escritores y oradores que pagan las consecuencias de ser más concretos de la cuenta o de que alguien relacionara versos y personajes.

No solo el pasado tenía esta función, ni era el único método para marcar otro, una alteridad, ejemplarizante. Más allá de Grecia, una etnografía nada inocente presentaba, en ocasiones, a las mujeres bárbaras como irreductiblemente castas y maternales y presentaba, además, la idea de que, como eran menos civilizadas y, por tanto, más naturales, eran esas características las esenciales de la feminidad.[213] Las romanas, corrompidas por la riqueza y las comodidades de la civilización, romperían con su propia biología al no querer criar ellas mismas a sus hijos, querer sexo por placer, cometer adulterios o desear controlar su propia natalidad. Así, los egipcios serían conocidos por criar a todos sus hijos, sin abandonar en la basura a ninguno (ni ninguna, especialmente), y las germanas serían todas *univirae* [de un solo hombre], no cometerían adulterio y amamantarían a sus propios hijos, sin que el adulterio fuera un problema en su sociedad.[214]

Pese a todo, las sociedades bárbaras seguían siendo representadas (manteniendo la idea de primitivismo) como feroces e incapaces de controlarse; sociedades que se caracterizan por la *feritas* [ferocidad, salvajismo], el *furor* [furia], la *inhumanitas* [inhumanidad], la *impietas* [impiedad], la *perfidia* [deshonestidad o deslealtad] y la *superbia* [orgullo], así como por la *impotentia* [debilidad, violencia], la *vanitas* [vanidad] y la *imprudencia* [imprudencia].[215] Obviamente, que pudieran usarse como ejemplo no quería decir que los romanos fueran a sentir que eran inferiores en algo a esas gentes. Tenemos que asumir que, cuando nos acercamos a las descripciones romanas de otros pueblos, pese a que podamos obtener información y rascar verdades, nos dicen mucho más de los romanos que de los bárbaros. No en vano llevamos

obsesionados siglos con, por ejemplo, la covada en el norte hispánico, que hemos trasladado a otros pueblos, sin que, en realidad, hayamos conseguido más que abrazar fantasmas.

Por supuesto, a veces, si leemos dos veces un párrafo y prestamos atención a lo que se está diciendo, como un mazazo, asoma brillante y pura una idea más terrorífica. Las teutonas, según Valerio Máximo, tras el desastre de la guerra cimbria,[216] pidieron a Mario ser enviadas como regalo a las vestales, en Roma, asegurando que guardarían la castidad al igual que ellas. Se les negó y se suicidaron en masa.[217] El autor elogia su castidad, mas olvida el pequeño detalle de que solo pretenderían huir de una vida de esclavitud y continuas violaciones por parte de sus amos, de la posible prostitución, de la violencia continua, de ver a sus hijos vendidos como esclavos o usados también sexualmente. No podemos leer las fuentes y quedarnos solo con la ¿ingenua? visión de quien escribe, que quiere obviar o no es capaz de ver el escenario completo.

El conflicto religioso era otra pelea política en la que la moralidad y la sexualidad se usaron como arma preferente. Los cristianos, en sus apologías en las que se defendían de las acusaciones que vertían los romanos sobre que eran unos auténticos pervertidos, devolvían la pelota con igual pasión, y describían su pureza frente a una Roma insaciable y condenada. El *Octavio*, de Minucio Félix, o las respuestas de Orígenes al discurso contra los cristianos de Celso son buenos ejemplos de ello. Si no creemos las fuentes romanas cuando nos hablan de cristianos que celebran orgías nocturnas y sacrifican niños ¿por qué habríamos de hacerlo cuando son los cristianos los que hacen las mismas acusaciones?

Uno de los grandes problemas que hemos tenido a la hora de encajar todos estos asuntos en nuestra comprensión de la sexualidad y la sociedad romana procede de interpretar todas esas fuentes de una forma mucho más literal de lo aconsejable, situación que ha pervivido en el imaginario colectivo en forma de una Roma en la que se celebraban orgías, con los romanos vomitando en los banquetes para seguir comiendo a continuación o plagado de tipos excesivos al estilo del *Satiricón*, ya sea el de Petronio o el de Fellini. Quizá, más que de no identificar los tópicos y la propaganda, los ataques personales y los insultos o los gritos al cielo, el problema venga de nuestra propia ceguera con lo que sucede en nuestros tiempos. Si hiciéramos el ejercicio de analizar nuestra sociedad basándonos en las columnas de opinión, la prensa del corazón, los anuncios y los aullidos de los sectores más conservadores sobre la degradación de nuestra época, sexualidad e infancias, igual tendríamos un imaginario colectivo muy similar al romano.



Figura 21: Mosaico de Itálica que representa la lucha entre pigmeos y grullas (s. II d. C. aprox.).
A los pigmeos se les representa con unos genitales desproporcionados, que resaltan lo caricaturesco de la escena.

En realidad, lo que nos indica todo este conjunto de textos preocupados y críticos con las prácticas e ideas sexuales, en todas las épocas conocidas de la sociedad romana, es, precisamente, que se trata de una comunidad enormemente atribulada por el *mos maiorum* y por una masculinidad que debía (re)presentarse en todo momento. Los fallos e indulgencias en esa masculinidad, reflejada también en el descontrol femenino, suponía un elemento no solo ético sino también político. Que la sexualidad tuviera otras normas no quiere decir que no tuviera ninguna, y deberíamos descartar esa imagen.

Por otro lado, había formas más sutiles de asociar sexualidad, política y ciudadanía, como la empleada en la comedia nueva ateniense y en sus traducciones romanas. Los tópicos, repetidos una y otra vez, de la esclava o prostituta bondadosa, de la que se enamora un joven de buena familia, el robo de una hija, el reconocimiento de la misma y la legitimación a través del matrimonio, no serían elementos meramente escapistas, como tampoco lo son las comedias románticas en la actualidad, sino una forma de crear y reproducir un discurso ciudadano, una promesa de fertilidad y de solución de los conflictos dentro de la misma comunidad. También un cierto reconocimiento del papel femenino. Al final, son la exaltación de la familia y el matrimonio como núcleo social, algo que cuadraba mucho tanto a los atenienses de su época como a los romanos que copiaron y adaptaron todas esas obras.^[218] Escenificar, una y otra vez, con pequeñas variaciones, tu propia forma de ver el mundo da una sensación de calma y

validación, como los niños que ven una misma película hasta el aburrimiento y se saben los diálogos de memoria.

Las fuentes también nos hablan de un uso de la sexualidad como arma política más explícito, en forma de huelgas de sexo por parte de las mujeres. Eso sí, frente a las huelgas que implicaban un cese de las relaciones sexuales en las comedias griegas como *Lisístrata*, de Aristófanes, la que recogen las fuentes romanas es una huelga, pero de concepción.[219] Esta se habría originado a causa de la prohibición de usar el *carpentum* y el *pilentum* [tipos de carros], un derecho que habrían ganado al donar sus joyas al Senado en un momento de tensiones sociales, para cumplir un voto a Apolo.[220]

Es curioso cómo, de todas maneras, otras protestas femeninas, pese a no tener esa carga sexual, fueron interpretadas del mismo modo como impúdicas. La narración de Livio sobre la derogación de la Lex Oppia y el escrache femenino previo se caracterizan por el llamado a la decencia para que las mujeres se queden en sus casas y por las quejas de Catón sobre la pérdida de autoridad de los maridos y la posibilidad de que la revuelta fuera a más y acabaran, cual Amazonas, matando a sus esposos.[221]

Quizá un último uso político de la sexualidad, más jocoso que útil, es el de las inscripciones en las armas y proyectiles en las guerras. Al igual que en las bombas contemporáneas, la rabia, el miedo y el odio de los soldados, junto con la fe en sus generales y sus causas, se plasmaba muchas veces en insultos grabados en los proyectiles, sobre todo los de honda. Los restos materiales de la Guerra de Perusia, que enfrentó a Fulvia y Lucio Antonio (el hermano de Marco Antonio) con el futuro Augusto, nos dejan una clara muestra de esta propaganda de guerra. Los mensajes grabados indican que van dirigidos al «coño de Fulvia» o para su culo, por ejemplo, pero también, de vuelta, para el culo de Octavio, sin olvidar unas cuantas referencias a la homosexualidad pasiva de forma genérica.[222]

Marcial recoge, también, un poema atribuido a Augusto y dedicado a Fulvia, que tiene un claro tono de burla sexual. Me pide que me la tire, dice, como precio por la paz, pero Augusto sostiene que tiene más aprecio a su pene que a su vida.[223] Un poema sutil, elegante, delicado y ocurrente cuanto menos, nótese la ironía. Lo suficiente, al menos, como para permitir a Marcial emplearlo como excusa para decir que no hay nada de malo en sus poemas procaces y venenosos. Si Augusto escribía esto, viene a decir, no sé de qué inmoralidad me acusáis a mí.

A nosotros nos vale para demostrar cómo la sexualidad puede ser un arma social incluso en tiempos de guerra, y con cuestiones tan complicadas socialmente como los conflictos civiles entre facciones.

EL AMOR (NO TAN) MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA

Mientras las fuentes históricas, legales y propagandísticas ejercían su rodillo sobre las sexualidades propias y ajenas, otro tipo de fuentes trataron el amor de otra forma, más cercana a la cotidianeidad. La poesía amorosa romana nos resulta, a la vez, lejana y cercana. En primer lugar, cercana porque habla de pasiones, enfados, desengaños, celos y encuentros furtivos y porque muchos de sus tópicos, como la *militia amoris*, el amante soldado, han perdurado a lo largo de los siglos. Y, en segundo lugar, lejana, o quizá no tanto, porque no deja de ser una visión masculina y dominante, en la que se justifican los engaños, maltratos y violaciones en muchos casos. No podemos olvidar la obra de Ovidio, en la que solo lamenta haber pagado a su

amante porque la ve llorar, chantajea a algunas mujeres para que se acuesten con él o afirma que mentir está bien, e incluso violar, porque es algo que las mujeres desean.[224] Y, como decíamos, quizá no tan lejana, pues en 2017 Alejandro Sanz, con Jesse & Joy, en la canción *Yo no soy de esas*, cantaban cosas como «si no quieres flamenquito, no toques las palmas» en una letra que repite la amenaza de «si te quitas los tacones corres mucho más» a la frase de «a lo mejor doy un paso atrás», o cómo AC/DC cantaba en *Let Me Put My Love into You* una llamada a que las mujeres no se resistieran ni lucharan porque ellos tenían el poder. O Guns N' Roses, en *Used To Love Her*, habla de matar y enterrar a una novia molesta.

La amorosa es una poesía que obvia, muchas veces, las convenciones sociales en torno a la moralidad, como cuando, en sus elegías, Propertio critica alejarse de la persona amada para ir a la guerra.[225] Los amantes y los poetas desean la paz, rechazan las guerras y quieren dedicarse a otros menesteres. Quizá es también una buena propaganda en una época (recordemos que es contemporáneo de Augusto) en la que las guerras civiles habían devastado el país (y a su familia) y el poder personal se vendía como la promesa de un periodo de paz y prosperidad. No todo puede ser *mos maiorum* en esta vida.

Tampoco quiere decir que los poetas no fueran capaces de situar sus obras en ese *mos maiorum* si era necesario o les convenía políticamente. El mismo Propertio que no entendía que un soldado abandonara a su mujer, alaba, en otros poemas, la grandeza de Roma. Quizá seamos demasiado cínicos al analizar un subtexto no tan claro en ambos tipos de texto, pero tampoco esos sustratos tienen por qué ser conscientes. Cómo se escribe y cuándo depende mucho del contexto social y no solo de las circunstancias personales. Es más, por qué nos llegan ciertos autores y no otros, también tiene que ver con esas circunstancias y condicionantes. Es posible que, en cambio, no seamos tan cínicos, porque la hipocresía y venderse han sido siempre elementos necesarios en el juego del poder y el triunfo social.

Parte de esa trampa de la conservación ha sido privarnos, casi por completo, de voces femeninas de esa época, pero conservamos la de algunas poetisas, a veces gracias al vandalismo, como la obra de Julia Balbilla grabada en los colosos de Memnón y, a veces, porque se ha escondido en una obra masculina, como es el caso de Sulpicia en la de Tibulo.

Aquí cabría decir que las voces de la élite también, como es obvio, se han visto favorecidas en las fuentes y apenas nos quedan las voces del pueblo llano en estas cuestiones. Sin embargo, el azar y algún desastre natural nos han hecho llegar algunas muestras de una creatividad más popular, o una muestra de qué poemas eran algo parecido a la «cultura general» (un concepto actual, por otro lado, bastante cuestionable). Pompeya es una especie de Santo Grial en estos temas, con sus muros llenos de pintadas de todo tipo y pelaje.

A veces los grafitis no son poemas delicados, pero sí una muestra de cariño que pasa bajo la superficie, casi desapercibida, como el que, en una pared, afirmaba que «Vibio Restituto durmió solo aquí y echaba de menos a su querida Urbana».[226] Otros, en cambio, son sabiduría popular que igual aporta demasiada información sobre los gustos del escritor, como el que afirmaba, en verso que «un coño peludo se jode mucho mejor que uno depilado. / Aquel retiene mejor los vahos y tira, al mismo tiempo, de la verga». Gracias, Señor Anónimo, debieron pensar, como nosotros, algunos de los romanos que leyeron el texto, era lo que todos necesitábamos saber.



Figura 22: Colosos de Memnón. En ellos se grabaron numerosos testimonios y poemas, incluidos varios de autoría femenina. © Ovedc.

Algunos son poemas improvisados, otros no tanto. En el que reza «¡que me muera si quisiera ser un dios sin ti!» vemos los ecos del verso de Ovidio «Entonces quisiera estar muerto, pero contigo».[227] También lo vemos en el verso que afirma «yo las odiaré, si puedo, si no, aun contra mi voluntad, las amaré».[228] Propertio también parece ser un poeta popular, que inspira varios de los grafitis.[229] De hecho, encontramos también el tópico de la *militia amoris*, en el sencillo «todo enamorado es un soldado».[230]

El amor y el desamor se unen en los muros vandalizados por los apasionados romanos. Uno quiere romper las costillas a Venus a bastonazos, por atravesar su corazón.[231] Otro, bajo una pintura que representaba al Amor (y puede que alguna escultura de la misma diosa), escribió que «yo no me preocupo en mis versos por una Venus hecha de mármol / cuanto por una de carne y hueso, que respira amor por todas partes».[232] Las dos caras de la moneda en la actitud ante el enamoramiento.

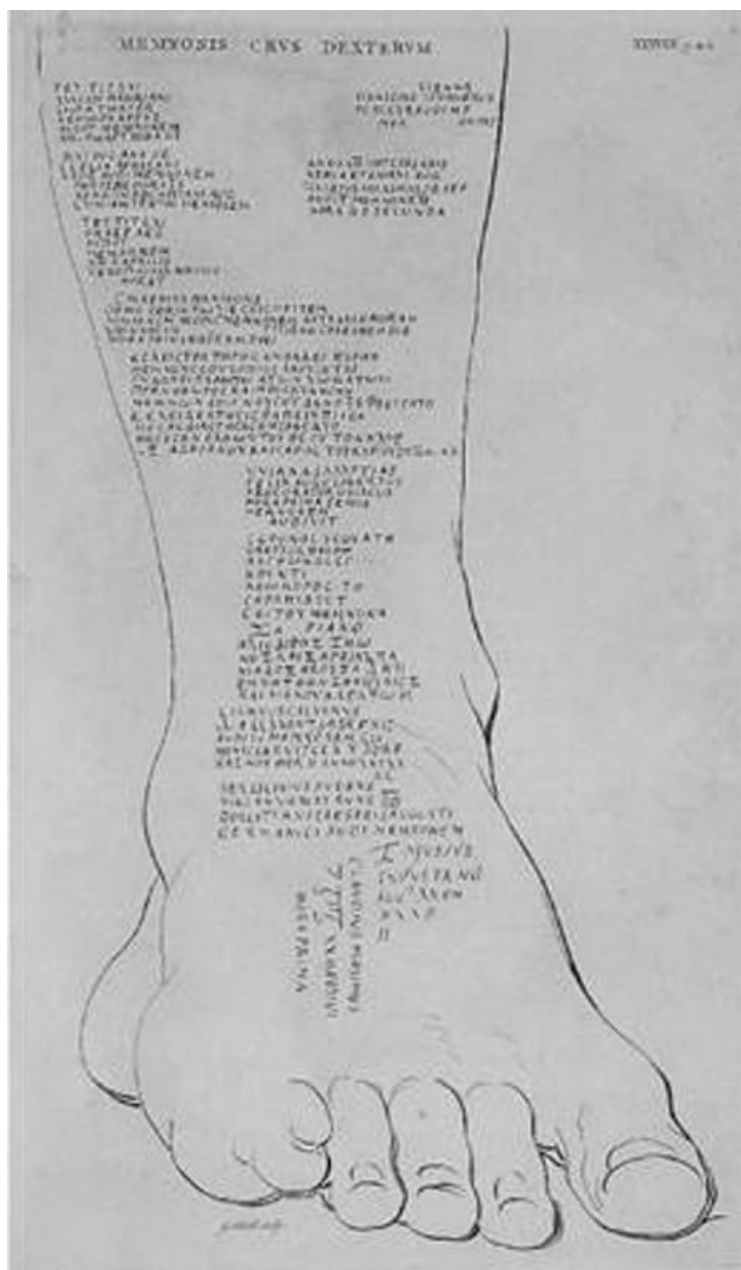


Figura 23: Esquema de los textos grabados en la pierna derecha de uno de los colosos de Memnón. Pococke, R., 1743 – 1745.

A veces vemos las reacciones y burlas al enamorado que se ha puesto demasiado intenso o empalagoso. Por ejemplo, bajo un grafiti que habla de las llamas de su corazón, las lágrimas que queman su rostro y de arder de pasión, otra mano anónima (aunque el grafiti está más estropeado, por lo que cuesta leerlo), añadió que «los vecinos se ven obligados a intervenir en el incendio».[233] La imagen del amante pintando los muros cercanos a la casa de la persona amada, y cantando sus amores al tiempo, para recibir un cubo de agua (o de otra cosa peor) nos resulta bastante inmediata.

También encontramos lo que parecen ser frases hechas, como el «que viva el que ama, que muera quien no sabe amar», cuyas variantes nos encontramos varias veces. Al final, tras tanto cinismo que tenemos que apartar a paladas en la poesía de la élite, o en las fuentes históricas y morales, nos encontramos una sociedad con una moral mucho más ajena al *mos maiorum* de lo que podría parecer, una sociedad preocupada por comer, vivir y disfrutar, a los libidinosos que siguen pintando falos y enorgulleciéndose de sus «hazañas» en las puertas de los baños actuales, a los amantes en plena borrachera de pasión y a los cínicos tras un desengaño. Vemos celos, cariño, odio, burla, ternura y placer. En el fondo, debería ser complicado imaginar sociedades en las que todo ello estuviera ausente.

SEXUALIDAD PÚBLICA, SEXUALIDAD COTIDIANA: LA SEXUALIDAD VISIBLE

LA SEXUALIDAD era algo bastante menos privado en el mundo clásico de lo que lo es hoy en día. Pese a la casi omnipresencia en el espacio público actual de la sensualidad en la publicidad, que emplea el imaginario colectivo sexual, o las bromas sexuales, es más complicado ver una sexualidad explícita en las calles. El concepto de privacidad era mucho más laxo en Roma y las pinturas y esculturas evidentes y manifiestas no eran infrecuentes.

Aquí entra, en cualquier caso, un aviso a navegantes. Cuando analizamos el pasado, por fuerza, tendemos a la generalización. Pompeya o Bayas, por ejemplo, eran ciudades con un alto porcentaje de veraneantes y una configuración especial, que no sería la misma que la de un pueblo del interior de la Galia. De hecho, se ha tendido a sobrevalorar la presencia de trabajo sexual y burdeles en Pompeya, como si cualquier escena sexual marcara obligatoriamente la presencia de un prostíbulo. Podríamos hacer un ejercicio de imaginación sobre qué pensaría un arqueólogo del futuro si excavara ciertas áreas de Benidorm o el Barrio rojo de Ámsterdam, respecto a un pueblo medio de Zamora o un barrio residencial del extrarradio madrileño.

Tampoco el gusto de la sociedad permanece inmutable. Por ejemplo, la cerámica erótica ateniense tiene momentos de auge y decadencia, con un pico significativo entre el 575 y el 480, y su producción distó mucho de mantenerse estable a lo largo del tiempo. La obscenidad explícita en la comedia ática siguió los mismos derroteros, y se suavizó mucho, cambiando completamente de estilo, en esas mismas épocas.^[234] También variaba la representación erótica, como es obvio, dependiendo de los protagonistas, mientras en un acto heterosexual con prostitutas la violencia podía hacer acto de presencia sin problemas, las relaciones homoeróticas, caracterizadas a través de las figuras del *erastés* y el *erómeno*, se representaban de una forma mucho más sutil y tierna.

Se hace necesario también un segundo aviso a navegantes: no todas las representaciones de genitales o de la sexualidad eran, directamente, pornográficas o dirigidas a excitar o escandalizar. Los amuletos fálicos, por ejemplo, protegían contra el mal de ojo en concreto, y contra el mal en general, y eran frecuentes en niños, como recuerda Varrón.^[235] También eran comunes las campanillas para las puertas en forma de falo, animales fálicos o con penes enormes. No es

infrecuente hallar imágenes de este tipo atacando (o asociadas) a los ojos, como símbolo de esta protección contra la mala mirada y la envidia, considerados elementos negativos esencialmente femeninos,[236] lo cual es muy significativo. De hecho, como paradoja final, era en el templo de las vestales, símbolo de pureza y castidad, donde se guardaba el Fascinus, el objeto sagrado fálico por excelencia.[237]

Lo mismo pasa con algunas imágenes de Príapo, por ejemplo, deidad guardiana de los jardines, que era conocida por su enorme falo. También las hermas, esculturas protectoras de las encrucijadas, destacaban por estar constituidas solo por una cabeza y un pene. En el mundo clásico, los genitales grandes, como ya dijimos, eran considerados algo feo y grotesco, como las cabezas de Gorgona o las figuras de enanos, pero, precisamente por ello, también eran un elemento apotropaico. Lo *obscaenum* [obsceno] es sinónimo tanto de mal augurio como de protección,[238] en un complejo discurso de relación con lo sobrenatural.

Puede que tampoco esté de más recordar la avenida de Delos, cuajada de enormes representaciones de falos erectos, o quizá podríamos irnos, ya saliendo del mundo clásico, al festival japonés Kanamara Matsuri. Protección y fertilidad, chistes verdes en festivales religiosos y la sexualidad como un elemento religioso más. Eso sí, esto no quita que se reconociera el capital erótico de algunas estatuas religiosas, bien por su belleza y desnudez o por la escena representada. Luciano de Samósata nos relata cómo había turismo (en el sentido más actual de la palabra) para ver la Venus de Cnido, y que se admiraba su erotismo de forma explícita.[239]

De hecho, Clemente de Alejandría se quejaba justo de eso, de la cantidad de obras que, en su opinión eran abiertamente obscenas, como las de sátiros borrachos, imágenes de Pan o de mujeres desnudas, consideradas normales, incluso en el espacio público. De hecho, las representaciones de amoríos, abusos y adulterios de los dioses tendrían una carga doble de obscenidad para el autor, ya que afectarían a la vista y el oído.[240] Los romanos, decía, creían en sus ídolos (y sus excesos sexuales) porque, en el fondo, los envidiaban, lo que introduce un elemento de juicio más razonable de lo que parece. Lejos de ser un alegato pueril sobre la superioridad moral cristiana, destaca algo que, a veces, se nos olvida: que los mitos responden a deseos, normas y modelos de su propia sociedad.



Figura 24: Amuleto fálico en bronce que combina el falo, con los genitales y la figa (s. I d. C.).
The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

Tampoco eran eróticos, por ejemplo, los exvotos dejados en templos, entre los que encontramos modelos de genitales o senos, pero también úteros, manos, piernas o modelos anatómicos de las vísceras. No iban a dejar de agradecer al dios solo porque la parte afectada por la enfermedad les pareciera más o menos vergonzosa. Por cierto, Celso recomendaba de forma encarecida a las personas afectadas por problemas en sus partes pudendas que acudieran al médico enseguida, pese a que pudieran pasar vergüenza, porque podía ser peor. De hecho, comentaba Celso, así como consejo y ejemplo al hilo del tema, que, si tenías úlceras en el pene, no esperaras a que se te cayera el glande antes de ir a que te lo curaran, sobre todo porque igual había que cortar más de la cuenta.[\[241\]](#) Pensadlo cada vez que veáis un exvoto fálico.

Toca una tercera reflexión previa. Como si las anteriores no fueran suficientes, hay que tener en cuenta cómo ha influido en el estudio de estas piezas tanto el cristianismo en general como ciertas épocas en concreto, que marcaron un imaginario colectivo más fácilmente «escandalizable» que el romano, por usar un bonito eufemismo. Ciertamente es que hemos sobrevalorado también esa influencia cristiana en algunos ámbitos laicos, más ajeno a la religión de lo que creemos. Así, en el románico de algunas regiones, como el País Vasco, en el que muchas iglesias eran privadas y respondían a estrategias legitimadoras de linajes locales, abundan las vulvas, los penes y los personajes exhibicionistas.[\[242\]](#)



Figura 25: Falo antropomorfo en mármol (ss. I-II d. C.). Quizá representa a Príapo. Museo Nacional Arqueológico de Tarragona.

El concepto de pudor y escándalo, igual que el de privacidad en la vida, tuvieron un importante auge a partir del siglo XVIII. Las mujeres y los niños pasaron a ser seres delicados que debían ser protegidos de la obscenidad, la cual podía mancharles y corromperles sin remedio. Los museos aceptaban piezas consideradas obscenas, pero las escondían, entre avergonzados e incómodos, mientras meneaban la cabeza con desaprobación cada vez que alguien osaba estudiarlas. Para ellas se crearon gabinetes secretos, como el de Nápoles (aún existente) o el del Museo Británico, que perduró desde 1865 hasta casi el siglo XXI.[\[243\]](#) También los primeros estudios, ya en el siglo XX, sobre la sexualidad en el mundo antiguo se firmaron con seudónimos, no fuera que acabaran con la carrera de sus autores.[\[244\]](#)

La sexualidad, en este caso, adquiere un estatus claro de excepcionalidad, ya que otros comportamientos, considerados también moralmente reprochables, no fueron objeto de expurgo, invisibilización o reproche en su estudio. Nadie meneó la cabeza cuando se estudiaron temas gladiatorios o bélicos, pero sí insultaron muchísimo a los investigadores que mostraron interés en las piezas eróticas o que, directamente, no las ignoraron.[\[245\]](#) La inmoralidad mancha, pero unas inmoralidades más que otras, y nunca fue lo mismo la guerra que el amor.

PORNOGRAFÍA Y SENSUALIDAD

Aun así, el erotismo, y todo el *merchandising* asociado, era un asunto privado en muchas ocasiones, más por un disfrute personal que por una idea de «mantener de puertas adentro» el tema. Si paseamos hoy por algún museo erótico veremos la misma complementariedad entre una exhibición genérica y el material pensado para compartir o disfrutar en privado. Es curioso pensar cómo algunas de esas piezas acabarán en museos muy serios, de arqueología y arte, en el futuro. Un cuadro de Velázquez al lado de uno de esos bolígrafos de propaganda de un prostíbulo, en el que el dibujo de una mujer se «desnuda» al hacer oscilar el boli. Justo en la otra esquina, una colección de táperes. En el fondo, es lo mismo que exhibir la estatua de un togado junto a una lucerna erótica y un ánfora. El tiempo borra la frontera entre el arte, lo cotidiano y lo *kitsch*.

De hecho, lo erótico también era un negocio en la antigua Roma. La literatura pornográfica para la venta al público, la fabricación de juguetes, las pinturas y esculturas eróticas, no eran algo extraño en el mundo romano.[246] De hecho, tras la derrota de Craso y cuando los partos buscaban un motivo para burlarse de los romanos hallaron uno ideal en los libros eróticos que habían encontrado en el morral de uno de los soldados.[247] Las fuentes romanas no quieren creer que fuera lo más habitual, pero que un soldado eligiera, entre las pocas pertenencias personales que podría tener, literatura erótica nos habla de cuán común debía ser.

La arqueología nos ha dejado algunos rastros en forma de pequeñas piezas o, por ejemplo, las obras que llenan el llamado Gabinete Secreto del Museo Arqueológico de Nápoles, que no es, precisamente pequeño. Sin embargo, es algo que también sabemos por las fuentes, que nos dejan migajas de lo que pudo ser este consumo y comercio basado en la sexualidad.

Quizá uno de los pasajes más conocidos en este caso es el de Suetonio, cuando narra la vida de Tiberio y su retiro en Capri.[248] El emperador habría atesorado allí, además de niños y esclavos para su uso sexual, distintas obras pornográficas, que iban desde los cuadros obscenos a los manuales pornográficos, como el de Elefantis. También se cita otro nombre, el del pintor Parrasio, del que le habría sido legado un cuadro que representaba a Atalanta practicando una felación a Meleagro. Hay que tener en cuenta, por supuesto, la exageración de los autores y su intención crítica, sus ganas de presentar a Tiberio como un hombre incapaz de comportarse y controlarse, por lo que tampoco sería capaz de gobernar de forma moderada y eficaz un imperio. Sin embargo, también nos deja ver que esos objetos existían y podían encontrarse perfectamente en las casas romanas. También Ovidio se quejaba de la colección de pintura erótica de Augusto, precisamente porque a él lo habían desterrado justificándolo con causas morales.[249]

No solo eso, sino que algunos nombres de estos artistas o escritores serían especialmente conocidos, y podrían alcanzar precios bastante altos. Además de a Parrasio se conoce también, por ejemplo, a Nicófanos, especializado en el tema pornográfico. Plutarco cita a un Queréfanos, pero es probable que solo sea una deformación o un baile de nombres respecto al anterior.[250] Es más, tanto hombres como mujeres participarían en la creación de pornografía, fuera gráfica o escrita, así como de su consumo, y, por lo expuesto de estos objetos, tanto en el ámbito público como privado, no parece que hubiera un rechazo demasiado potente, por mucho que se dijese sobre la moral o la castidad de las mujeres.[251] Propertio se queja de que estos cuadros indecentes, en casas honradas, podrían corromper a los (y las) jóvenes, pero lo hace en una elegía interesada en la que expresa sus celos.[252] Plinio comenta también lo que quizá sea uno de los

primeros ejemplos de la pornovenganza, ya que recuerda a un tal Ctesicles que, enfadado con la reina Estratónice, la habría pintado retozando con un pescador. Por supuesto, tras exhibir en público el cuadro tuvo que salir presuroso al exilio para mantener intactas las suficientes partes del cuerpo como para seguir pintando.[253]

Caso aparte son los manuales sobre sexo que se escribirían a lo largo y ancho del mundo grecolatino. Ni los más famosos nos han llegado completos, aunque algunos parecen haber tenido bastante éxito comercial. No obstante, sí conservamos otros materiales más o menos eróticos, como los priapeos, unos ochenta poemas en honor al dios fálico por excelencia. Así que, para disgusto de muchos, solo podemos intuir el contenido de estas obras por referencias y fragmentos. Parecen haber tenido secciones dedicadas a las posturas y a prácticas insólitas, al estilo del *Kamasutra* grecorromano. No sabemos hasta qué punto, además, estarían ilustrados. Eso sí, si tenemos en cuenta que la lectura silenciosa es algo bastante más propio de la época medieval que del mundo clásico, se nos plantean interesantes preguntas sobre los contextos de lectura de los mismos.

Podríamos pensar que alguno podría tener una intención didáctica, pero muchos se ajustarían a lo que hoy definimos como pornografía pura y dura, es decir, estaban pensados para excitarse. Marcial comenta a un tal Rufo que lea los libros de Muscio o los sibaríticos en compañía, no vaya a imponer «un himeneo a sus manos libidinosas».[254]

La *Suda*, un manual bizantino, atribuye a una mítica Astyanassa, doncella de Helena (la esposa de Menelao y amante de Paris, reina de Esparta), la preparación del primer manual de estas características.[255] Se cita también a otras dos autoras, que parecen ser más históricas, Filénide y Elefantis. Esta última ya había sido citada, pues es la misma que, en teoría, habría escrito el libro que Tiberio atesoraba en su biblioteca personal como una preciada joya. De la primera se conserva algún fragmento entre los papiros hallados en Oxirrincó.[256] La obra debía de ser de consumo popular y se cita en algunas ocasiones en las fuentes, aunque no sin una frecuente carga de reproches. Luciano, en *El falso razonador*, habla del lenguaje erótico de uno de los protagonistas y lo atribuye a la lectura de poetas miserables o de las tablillas de Filénide. Ateneo también critica a quienes solo viven para el placer, algo que ejemplifica en el vivir inmerso en la obra de Filénide, dando por supuesto que todo el mundo iba a entender de qué hablaba.[257]

Aquí la historiografía se ha cuestionado hasta qué punto los manuales atribuidos a mujeres serían, en efecto, obras de mujeres o, por el contrario, se usaban seudónimos para darle más morbo al manual.[258] Atribuirlos a esclavas y prostitutas alimentaría un imaginario colectivo en el que, en vez de ser mujeres acostumbradas a la violencia sexual, serían imaginativas y avezadas expertas en las lides sexuales, con un deseo fuerte y expresivo. Como es evidente no se esperaba que un manual de ese tipo lo escribiera una honrada matrona, que debía saber lo menos posible sobre ese tipo de sexualidad. Sin embargo, otras obras eróticas son atribuidas a hombres, como las de Calístrato de Lesbos, Aristides, Filipo de Anfípolis o los textos de Pitónico de Atenas que, aunque apenas han quedado como una mención marginal en otros autores, no han planteado las mismas dudas en torno a la autoría que las autoras antes mencionadas.

No parece descabellado recordar aquí el conocido como Efecto Matilda. Margaret Rossiter, una historiadora de la ciencia, acuñó este último concepto como reacción al Efecto Mateo, descrito por Robert K. Merton a finales de los sesenta.[259] El nombre viene del evangelio de Mateo y hace referencia a la parábola de los talentos, en la que se da más a quien más tiene. Así,

los autores más conocidos reciben de forma proporcional más atribuciones y reconocimiento que los más desconocidos. Sin embargo, Rossiter hizo notar que debía añadirse a esto un sesgo de género, ya que, aun los más desconocidos entre los inventores, literatos o artistas tenían más reconocimiento que las mujeres. De hecho, la tendencia siempre ha sido la de atribuir las obras o inventos femeninos a personajes masculinos y dudar siempre de su autoría o su existencia.[260] Cabe preguntarse hasta qué punto no estamos cayendo en lo mismo al analizar estas obras. Puede parecernos sospechosa la autoría de muchos de estos «manuales», sin embargo, es curioso cómo la alternativa resulta siempre ser la autoría masculina ¿No podemos pensar en mujeres que escribieran con un seudónimo? Es más, incluso en las autorías masculinas: ¿Cuántas mujeres habrá que se hayan escondido tras un nombre masculino para escribir con más libertad? Como ya recordó Virginia Woolf, y se ha repetido tantas veces, en muchas ocasiones «anónimo» es nombre de mujer.

Volvemos a la *Suda*, como ejemplo significativo. En su entrada sobre Pánfila, una escritora de época de Nerón que escribió sobre música, historia y sexo, afirma que sus obras fueron atribuidas a su padre Sotérides o a su marido, Socrátides.[261] No se trata, pues, de que sus manuales sobre pornografía resultaran demasiado subidos de tono para lo que se esperaba de una mujer decente, sino que se dudaba de su capacidad general para escribir. Es algo que se ha dado siempre, también en Roma, Plinio el Joven dudó de su amigo, Pompeyo Saturnino, cuando este le leyó las cartas de su esposa y deja caer, en su carta, que pensaba que las había escrito él mismo.[262] ¿La razón? Que las cartas tenían una prosa refinada. No hubiera dudado de su autoría si fueran mala literatura. En el fondo, una vez que se inicia la duda, se crea una enorme bola de nieve, en la que los desmentidos, teorías y negaciones cobran vida propia y escapan al control de sus creadores. Al fin y al cabo, por mucho que nos pueda indignar que se dude por sistema de la autoría femenina, aquí estamos debatiéndola.

Hay otro factor a tener en cuenta, más allá de la autoría de unos y de otras, y es la tendencia, y en muchas más épocas históricas, a presentar historias eróticas, manuales sexuales y literatura pornográfica en general, como una narración en primera persona de una voz femenina. Desde Roma hasta nuestros días, se repite una y otra vez el mismo tópico. Esto no ocurre *a pesar de* la mirada masculina, sino precisamente *por y para* ella. Permite justificar el consumo y la visión masculina de la sexualidad, al conceder a los varones que escuchen de la voz y autoridad de una mujer precisamente lo que quieren oír.[263] Y así, se digan a sí mismos: «Tan malo no será, si en esta historia les gusta», o «mira, si lo piden ellas, no es que lo diga yo». Esto no solo refuerza una educación sexual masculina —recordemos, el público preferente—, sino también, y de forma indirecta, la femenina. No olvidemos que en la actualidad sobre la función del porno contemporáneo en el refuerzo de la cultura de la violación y de una sexualidad violenta sigue siendo un tema candente en el debate, pasando por la eterna pregunta de si es posible un porno feminista.[264]



Figura 26: Fragmento de cerámica ática en la que se representa a una mujer con dos dildos (s. VI a. C.). The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

En cualquier caso, quizá un detalle sea significativo al pensar en la literatura erótica escrita por mujeres y es justo la insistencia en la castidad de las poetas cuando se las alaba. Ovidio, en su elegía a Perila, destaca sus púdicas costumbres, además de su talento natural para la escritura. Lo mismo pasa con Marcial, en esas ocasiones que usa su afilada lengua para alabar y no para destruir, y destaca la castidad de poetas como Teófila o Sulpicia.^[265] Esta última, según el autor, enseñaba amores castos, pero amores, al fin y al cabo. No solo es posible que no fueran tan castos como el poeta quiere recalcar, sino que hay una clara contraposición con las mujeres que escribían poemas más pasionales. La diferencia, al final, al igual que la distinción entre la encantadora *puella docta* [muchacha docta] y la marisabidilla insoportable y redicha no estaba tanto en la mujer sino en la mirada del poeta. Es el amante o enemigo el que juzga la bondad o perversidad de que una mujer escriba o, al menos, de que lo haga sobre ciertos temas.

No todas las obras eran iguales ni tenían la misma intención dentro de la literatura erótica y amorosa. Lo gráfico, lo elegante, lo divertido, lo paródico o lo didáctico convivían en un género que no acababa de serlo, que se difuminaba en los límites entre lo aceptable y lo tabú. Ovidio es,

quizá, un caso particular en el caso de los manuales sobre el amor y el sexo. Un autor al que no asociaríamos a lo pornográfico. Sin embargo, sus dos obras, *Amores* y *Arte de amar*, resultan enormemente contradictorias y problemáticas en muchos sentidos. Por un lado, comentan posturas y consejos de seducción, pero también lo hacen de una forma irónica que parece, casi, dirigida a deconstruir el género. Tampoco parece que le saliera demasiado bien, si esa era su intención, ya que es precisamente la inmoralidad de sus obras lo que se usa para justificar su destierro, con un claro componente político, pues parece haber estado implicado en algún asunto turbio con Julia. De nuevo, como en el caso de las poetisas, es un agente externo el que dibuja la frontera de la inmoralidad, de forma interesada y torticera.

LAS PROSTITUTAS QUE PUEBLAN LAS FUENTES

Puede que uno de los aspectos más públicos y visibles de la sexualidad, además de la existencia de esculturas y pinturas sea el de la prostitución. La meretriz supone una ruptura en el orden moral romano, un vacío en los conceptos sobre virilidad, sexualidad y orden, que los romanos parcheaban y fingían no ver. Una prostituta se convertía en una no-mujer, en cierto modo virilizada por necesidad y por su categoría de infame, es decir, por su pérdida de derechos civiles. No era un *vir*, pero tampoco una matrona, era activa, pese a ser una mujer, pero no feminizaba, en general, a sus clientes, como sí pasaría en el caso de las prácticas homoeróticas pasivas. Un cliente no se convertía en un *cinaedus*,^[266] o figura pasiva.



Figura 27: Mosaico pompeyano que representa una escena sexual entre un fauno y, probablemente, una ninfa. Museo Arqueológico de Nápoles, Italia.

Como en castellano, el número de términos con los que referirse a las trabajadoras sexuales es casi infinito. George Lakoff, al analizar el uso del lenguaje y sus marcadores de género ponía como ejemplo la frase: «él/ella es un/una profesional». La mayoría de las personas, en su época, pensaban que él sería abogado o médico y ella una prostituta.^[267] Lo mismo nos pasa con binomios tipo zorro/zorra, perro/perra, hombre público/mujer pública, fulano/fulana, etc. Cerca de medio centenar de palabras en castellano. Como decíamos, respecto a los términos para referirse a una prostituta en latín encontramos nombres como *lupa* (el animal por excelencia, en este caso, era la loba), *meretrix*, *puta*, *prostibularia* y *lupanaria* entre otros. Algunos términos son especialmente significativos, como *scortum* [pellejo], que deshumaniza por completo a la mujer. En cambio, *meretrix* viene del verbo *mereo*, que significa merecer, es decir, algo así como

la que se gana el pan con el sudor de su frente. En fin, eran una realidad presente en las fuentes, en la vida cotidiana y en el lenguaje, una realidad visible en las calles de cualquier ciudad romana.



Figura 28: Fragmento de lucerna erótica y su reconstrucción. La temática erótica en las lucernas, objetos baratos y cotidianos, era común. Museo del Foro de Caesaraugusta, Zaragoza.

Los autores romanos, incluso muchos de los ya cristianos, se esforzaron por explicar que eran algo así como una especie de mal necesario, una vía de escape para las fogosidades peligrosas o algo que ni siquiera el *mos maiorum* condenaría. Incluso Cicerón defendió a Celio al decir que consideraba que la juventud romana cedía a ciertos «entretenimientos» y que, mientras no dañaran a nadie ni a ninguna familia, todo estaba bien.[268] Acudir a las prostitutas es algo propio de la tradición romana, según el orador, no solo como algo consentido, sino corriente.[269] Las acusaciones sobre frecuentar burdeles y cortesanas, en realidad, no eran más que un recurso retórico.

Hasta el severo Catón había elogiado a un joven por salir de un burdel, por saciar sus apetitos allí en vez de «corromper» a mujeres o jóvenes honestas y casaderas.[270] San Agustín consideraba a las meretrices una parte necesaria de la sociedad, algo así como un mal ordenado, algo que, si faltase, provocaría el caos y la lascivia en las partes «sanas» de la sociedad.[271] No era un halago y, por si nos quedaba alguna duda, santo Tomás, al citar este pasaje, las compara con las cloacas en las ciudades y las sentinas en los barcos.[272] En fin, la superioridad moral.

Las *Controversias* de Séneca el Viejo, muy útiles para ver las distintas opiniones en el seno de la sociedad romana (porque, como en la nuestra, no todo el mundo pensaba igual, y conviene recordarlo cada vez que damos por supuesta una ideología dominante homogeneizada por

completo), construyen un relato sobre un *paterfamilias* que deshereda a uno de sus hijos por enamorarse de una prostituta; no obstante, cuando este muere, adopta al nieto que había dejado. A causa de esta acción, se le acusa de demencia y la controversia se narra en torno a esta denuncia. En las conclusiones, el hermano argumenta que lo realmente perverso fue que desheredara a su hijo por algo que «son cosas de la edad, son cosas del amor», pero también se queja de que la dureza del padre le dejara sin un hermano para darle algo que definía como «esto», refiriéndose a su sobrino.[273] Una aventura está bien, pero más ya es locura, puesto que las prostitutas no servían para tener hijos, sino que eran un placer culpable en los márgenes de la sociedad.

Las voces que tenemos, por supuesto, son masculinas. Podemos dudar de que las prostitutas se vieran a sí mismas como una cloaca necesaria, por mucho que pudieran ser esclavas o ser conscientes del estigma que acarreaba su profesión. De hecho, en algún caso vemos hasta pundonor, no solo en la comedia, en la que son personajes recurrentes, más o menos rapaces, pero orgullosas, sino incluso en la epigrafía. Es el caso, por ejemplo, de una lápida en la que no se oculta la profesión de la honrada, Vibia Calybenis, prostituta y lena, ni de la dedicante Vibia Chresta, también prostituta.[274]

Su estudio, en el pasado, nos plantea problemas que resuenan también en el presente, precisamente por esa tendencia a homogeneizar experiencias o a intentar meter la diversidad en preciosos cajones estancos que nos permitan ordenar, clasificar y guardar todo en una estantería, sin que nada nos estropee esa visión. Sin embargo, los contextos, historias de vida y circunstancias serían variadas. La historiografía ha intentado ampliar horizontes y usar la comparación con contextos de prostitución y esclavitud sexual más actuales, no para trasladar al pasado simplemente, sino para intentar comprender cómo las mismas prostitutas definen sus experiencias y profesión, además de sus estrategias de supervivencia.[275]

En definitiva, no existen las categorías estancas, pero es que, además, solo podemos llegar a ellas a través de fuentes con un fuerte sesgo, fuentes que, por lo general, pretenden representar un contramodelo, una comedia, una sátira, una moraleja. Y las personas, en la vida real, no suelen ser personajes en dos dimensiones, planos y perfectamente utilizables para el fin y objetivos de un señor con una pluma en la mano. Todo ello nos complica la vida pero, como con todo, hay que intentar rascar en la superficie.

LA ALTERIDAD EN LA ALTERIDAD: PROSTITUCIÓN MASCULINA Y SAGRADA

Hemos hablado de prostitutas, en femenino y en general, pero no solo de mujeres vivía el mercado del sexo de pago en Roma. También tenemos constancia de que existía la prostitución masculina, aunque las fuentes sean más parcas que con la masculina y tiendan a hablar (al fin y al cabo, como hacemos nosotros) en femenino. Petronio, en el *Satiricón*, abunda en relaciones que, aunque más o menos estables, claramente se establecen dentro de los acuerdos comerciales y los poemas de Marcial nos hablan de personajes como Telesino, que había mejorado su situación económica de forma sustancial desde que se dedicaba a la prostitución. Poco o nada te darán los besos castos, dice el poeta.[276]

Plauto nos describe escenas de burdel en las que los chavales, esclavos y alquilados al mejor

postor, sufren amenazas y sueñan con un cliente estable, cuyos regalos eviten las palizas del *leno*.^[277] No es una imagen agradable, pero sí común, y nos ayuda a no olvidar el estatus servil de la mayoría de los que ejercían la prostitución. Hay que tener en cuenta que, en Roma, como en Grecia, la prostitución de un ciudadano era un tema tabú y poco legal, y conllevaba la infamia, de ahí que se use como arma política, ya que la fina línea entre una relación erótica y la prostitución era un elemento jugoso para los atacantes. Las acusaciones a César de prostituirse con el rey de Bitinia, a Augusto de haber obtenido la adopción con métodos poco «familiares», las acusaciones a Marco Antonio de prostituirse con Clodio se entroncan bien con el famoso discurso *Contra Timarco* de Esquines.^[278]

Sin embargo, en general, no había ningún problema por prostituir a los esclavos o porque los hombres libres, pero infames, se dedicaran a ello, o acudieran a ese servicio. Aurelio Víctor, un historiador del siglo IV d. C., cuenta, como anécdota, que Filipo el Árabe habría prohibido la prostitución masculina dentro de una serie de medidas moralistas (lo que no es raro en los emperadores que buscaban justificar sus gobiernos), y porque se habría sentido enormemente disgustado al ver a un joven en un burdel que se parecía a su hijo. El historiador añade que, en realidad, nada había cambiado por lo que, de existir, la medida no habría sido más que papel mojado.^[279] El cristianismo, en cambio, se tomó bastante más en serio la represión de la prostitución masculina, que fue prohibida por varios emperadores junto con las prácticas homosexuales en general y las pasivas en particular. En el 390 d. C., los emperadores Valentiniano, Teodosio y Arcadio, de hecho, ordenaron un ataque bastante más físico a los burdeles masculinos.^[280] Uno que implicaba fuego y purificación, para que quedara claro el mensaje, mientras se seguía consintiendo, con apenas regulación en contra, la prostitución femenina.

La arqueología también nos deja, de nuevo en Pompeya, evidencias de burdeles mixtos y puede que incluso masculinos. En la caupona de Salvius, por ejemplo, encontramos grafitis con los precios de los servicios de Felicula, pero también de Menander, por lo que ambos podían acabar en tu cama por dos ases cada uno.^[281] También parece claro un grafiti del lupanar de Pompeya en el que un tal Bellicus se jacta de haberse follado a alguien, sin especificar el nombre, pero usando *quendam*, un pronombre masculino.^[282] Se ha propuesto, por ejemplo, que la casa de Júpiter y Ganimedes, en Ostia fuera uno de esos casos de estos locales masculinos. En cualquier caso, no conviene considerarlo la norma y, en general, podemos presuponer que los exclusivamente femeninos fueran lo más habitual en la sociedad romana.^[283]

Aunque, como en la actualidad, la mayoría de estos trabajadores sexuales se enfocaran a un público masculino, algunos también atendían a clientas. La legalidad de estos intercambios era más que cuestionable y el nivel de reproche social tenía que ser enorme. Las fuentes callan en un tema para el que son tan locuaces cuando los géneros se invierten. Pero ahí tenemos los grafitis, para recordarnos que lo oculto también existe. Marítimo, en Pompeya, tenía una clientela femenina y especificaba que atendía también a vírgenes, con las que, suponemos, tendría que tener especial cuidado para no causar un estropicio.^[284] También conservamos el precio de los servicios de Glyco, la mitad que Marítimo, ya que practicaba el *cunnilingus* a su clientela por solo dos ases.^[285] Dos grafitis nos refieren a un tal Isidoro, que cobraba dos ases y que se define como «óptimo» en la práctica del *cunnilingus*.^[286]

Otros grafitis quizá sean más dudosos, ya que hay una fina línea entre un anuncio y un insulto escrito por mano ajena, cual teléfono escrito en una puerta de un baño público, con

erótica proposición y malas intenciones. Cuando «puta» es un insulto, no siempre podemos fiarnos de las paredes vandalizadas. Así, cuando se afirma que «Froto plane / lingit cun/num» [Froto (¿Fronto?) se come coños sin pudor], se puede dudar entre si insinuaban que lo hacía gratis, cobrando o incluso pagando.[287] Otros, que parecerían halagos, esconden una profunda sexualización, degradante para un romano, que nos dejaría ver más un anuncio de un trabajador sexual que un piropo o el rastro de un chaval ufano de su lozanía. Es el caso de Paris y Castrensis, que se autodefinen como *calos* (tras adaptar la palabra griega *kalós*, o bello) en el burdel pompeyano. De hecho, es fácil ver también esa sexualización en el mismo nombre de Paris.[288] Por último, algunos esconden amenazas que nos indican un conflicto, aunque no llegamos a adivinar bien toda la historia. Uno de ellos concierne a un tal Batacare, a quien le dedican un tierno aviso de que, cuando pague, le darán por culo, unido a un falo dibujado con gran torpeza. ¿Se trataba de una amenaza a un cliente? ¿O una promesa malintencionada? ¿O quizá una exposición porque, a lo mejor, no todos los romanos querían ser tan activos como pudiera parecer, pero tampoco pagar como debieran?[289]



Figura 29: Fresco pompeyano de las termas suburbanas que representa un *cunnilingus* (ca. 79 a. C.). Formaba parte de un conjunto más amplio de representaciones sexuales que incluía tríos, felaciones y distintas posturas.

De hecho, Sarah Levin-Richardson, al analizar los grafitis pompeyanos, sobre todo aquellos que pueden encontrarse en el entorno de las zonas de prostitución, destaca cómo los clientes varones construían, a través de ese consumo, una imagen comunal del *vir*, activo y normativo, frente a las mujeres y los hombres no normativos, fueran o no trabajadores sexuales, a los que se insulta como pasivos.[290] El consumo de prostitución, así, se convertiría no solo en una práctica barata y placentera, sino en una forma de reafirmación de la masculinidad en muchos casos, una práctica visible y orgullosa, que explicaría también un consumo más allá del uso sexual de los propios esclavos, incluso en clientes ricos.

La otra gran alteridad en el tema de la prostitución es el asunto de la prostitución sagrada. Un tema que ha hecho correr ríos de tinta sobre sus límites, características, simbolismo y alcance y en el que, quizá, hemos tendido a homogeneizar diversos fenómenos bajo un mismo nombre. Bueno, igual que, como ya hemos dicho, hacemos en general con el trabajo sexual. Aunque, en el caso de la sociedad romana, sería un remanente en sus provincias más que algo propio, parece importante dedicar unas líneas a ello.

Dos ramas parecen las principales. La primera correspondería con un fenómeno sacro, o de iniciación social, en el que las mujeres no serían consideradas prostitutas como tal. Un segundo fenómeno, que vemos de forma más clara en el mundo griego, sería el de las esclavas cedidas a los templos para su explotación sexual o a los grupos de prostitutas que trabajarían bajo el amparo del templo a cambio de parte de sus ganancias.

El término de prostitución sagrada nos lleva, por excelencia (o por imaginario colectivo) a un oriente exótico, lo que ya, por sistema, debería prevenirnos un poco. Heródoto nos presentó en su obra a las babilonias, las cuales eran obligadas, una vez en su vida, a ir al templo, sentarse y esperar que cualquier extranjero ofreciera un precio por ellas. No podían rechazar el dinero, que iba para el templo y tenía un carácter sagrado. Las chipriotas, según el autor, tendrían que pasar por lo mismo.[291] La afirmación de que luego, una vez conseguían volver a casa, nada las volvería hacer aceptar los «favores» de ningún otro, parece traslucir más que un mero rito en la intencionalidad de la narración, y tampoco nos permite confiar demasiado en la misma.

Otro tratado nos habla de un rito similar, el *Sobre la diosa Siria*, el mal atribuido (por lo visto) a Luciano de Samósata. Las mujeres de Biblos tendrían, según el autor, que afeitarse la cabeza una vez al año en duelo por la muerte de Adonis pero, si querían evitarlo, podían cambiarlo por prostituirse un día en el templo.[292] La descripción de los espacios abiertos, los clientes extranjeros y demás detalles nos recuerdan de forma sospechosa a Heródoto. Demasiado sospechosa, quizá. Si el relato de Heródoto ya parece algo inventado o exagerado, este, directamente, parece un homenaje. Y es probable que lo sea. Pero nuestro sesgo nos lleva a conectarlos como evidencia.

En otros casos, la imagen nos traslada a los templos y los rituales ligados al año nuevo y la fertilidad, en los que la hierogamia mítica se representaría de manera bastante literal, implicando al gobernante y la sacerdotisa del templo en cuestión. Para los griegos y los romanos, suponemos, una sexualidad activa dentro de los rituales podía resultar algo extraño, aunque no

ajeno del todo, ya que la obscenidad formaba parte de muchos rituales, ya fuera con chistes verdes, objetos o panes fálicos o mediante la representación de comedias. Para nosotros tampoco, ya que, de nuevo, la alteridad oriental nos hace ver este tipo de ceremonias por todas partes, al igual que hemos asociado, en algunas ocasiones a las sacerdotisas *naditu* o *qadistu* a estas «prostitutas sagradas». Algunos autores han propuesto, en realidad, que hemos creado un espejismo sobre ritos que no entendemos y que la prostitución sagrada, en este sentido, no habría existido nunca como tal.[293]

Luego tenemos una prostitución más prosaica, una que se ajusta más al imaginario griego y romano. Una en la que los personajes acaudalados prometen a la diosa un pago en prostitutas si les concede su petición, al igual que podían prometer vacas o estatuas de oro. Es decir, pagan con un recurso que luego el templo puede gestionar.[294] Sería el caso de Corinto, quizá el lugar más conocido en este aspecto. Eso sí, al final, estar vinculado a un templo suaviza ciertos estigmas o, al menos, hace que los autores sean menos crueles en sus definiciones. Estrabón, por ejemplo, nos habla de las prostitutas en Comana y Corinto como *hierai* de Afrodita.[295] La palabra nos habla de alguien relacionado con el templo, pero podía significar muchas cosas, y las características de estas mujeres, si eran libres o esclavas, sacerdotisas o no, queda en las sombras del texto.

El famoso fragmento de Píndaro, recogido en Ateneo, que menciona que un ganador olímpico habría llevado hetairas al templo de Afrodita por su victoria, los fragmentos de Estrabón sobre Comana, Corinto o Tebas, o una referencia de Valerio Máximo sobre un templo de Venus en Sicca, donde las mujeres se prostituirían, van acumulando evidencias que resultan no ser tales, que, cuando se han analizado en detalle, han ido quedando en nada.[296] Los fragmentos narran situaciones en el pasado, o en lugares lejanos, o muy romantizadas. Pero se repiten unos a otros.

Así que, en conclusión, la prostitución sagrada parece más un espejismo y un enjambre de coyunturas que una realidad coherente y rastreable. Un mito que se nutriría de ritos poco comprendidos, prostitutas que realizan votos y donaciones u otras que ejercerían bajo la supervisión o cerca de templos. Un mito que ya brilló en el mundo clásico, pero que se ha ido descascarillando. Una forma más de romantizar situaciones complejas y violentas.

PROSTITUTAS VISIBLES E INVISIBLES

Tampoco el estudio de los espacios de prostitución es sencillo, pese a lo que pueda parecer cuando se echa un vistazo superficial a Pompeya, una ciudad que da mucha información, pero también muchos más problemas de lo que pudiera parecer. ¿Era representativa de cómo se organizaba una ciudad romana? ¿Sabemos leerla bien? ¿Cuánto hay de nuestros propios prejuicios en su análisis? Las pinturas eróticas en sus casas, la aparente omnipresencia del sexo, lo sencillo que parece encontrar burdeles, todo ello puede engañarnos. A veces hay que dar un paso atrás y replantearse la situación. El estudio de Guillermo Manzano nos recuerda que, a veces, hemos podido sobredimensionar la cantidad de burdeles en Pompeya, lo que nos ha llevado también a ver prostíbulos en otras ciudades, como Delos o Mitilene, que podrían ser simplemente casas de verano u otro tipo de establecimientos. Sin embargo, se nos escapa, como agua entre las manos, la presencia de burdeles en zonas en las que, por puro sentido común tendrían que existir, y no pocos. Es el caso de Ostia, por ejemplo, ciudad portuaria, cercana a

Roma, de gran tráfico mercante y una población importante. ¿Podemos creer en que hubiera una ciudad casta y pura en la que apenas se distinguía una prostituta paseando por sus calles y donde muy pocos proxenetas hubieran decidido hacer negocio del cuerpo ajeno?[297] Quizá deberíamos plantearnos, como ejercicio teórico, qué pensaría un arqueólogo futuro si intentara localizar la prostitución en nuestras calles hoy. Los burdeles de carretera pueden parecer obvios pero ¿los bares y hostales en los que se practica de forma habitual también? ¿Confundiríamos saunas y lugares de *cruising* [actividad sexual en lugares públicos] con zonas de prostitución? ¿Identificamos la prostitución en ellas con facilidad? Lo mismo pasaba en otras épocas con corralas regentadas por prostitutas o con la prostitución callejera.

Vamos a recurrir a un ejemplo concreto, en el mundo romano, sobre estas dificultades. En Alcalá de Henares se excavó, en los años noventa, un edificio que se dató sobre el siglo III-IV d. C. y al que se dio el nombre de Casa de Hippolytus. Consiste en unas amplias termas, con una letrina colectiva y un espectacular jardín con exedras, donde se han localizado especies exóticas para esa zona, como un pelícano. Además, cuenta con varias salas de uso indeterminado, pero no con una zona de habitación como tal. El edificio se encuentra extramuros, pero cerca de una vía central. Los arqueólogos han querido ver un *collegium iuvenum*, y en la musealización se ha creado un discurso en el que se asocia casi a una escuela para niños.[298] Sin embargo, también podríamos plantearnos qué nos sugiere una zona de termas extramuros, con una decoración de erotes, temas marinos y el triunfo de Venus en sus mosaicos y pinturas (mal conservadas, eso sí), teniendo en cuenta, por ejemplo, la decoración de las termas suburbanas de Pompeya, claramente sexual, o lo que nos cuentan las fuentes de las termas como zonas de prostitución. Desde un simple establecimiento de ocio hasta un burdel más o menos encubierto, las posibilidades son amplias y dependen mucho, a falta de más datos, de nuestra propia mirada.[299]

También en Roma existía un tipo de prostitución callejera que se escapa un poco a la mirada arqueológica, aunque en las fuentes pueden encontrarse referencias a algunos de los lugares más típicos. Las *bustuariae*, por ejemplo, eran las prostitutas que ejercían en las tumbas, aprovechando los mausoleos, a las afueras de la ciudad. Eran lugares oscuros y apartados, muy propios para un intercambio rápido, pero que quizá no eran los más seguros. Por ello, es probable que las que acabaran ejerciendo allí fueran las mujeres más precarias y en peor situación.[300] En el cristianismo encontramos una cierta pervivencia en las advertencias contra las viudas que iban a visitar las tumbas de parientes y mártires más a menudo de la cuenta, o contra las fiestas nocturnas que derivaban en cuestiones más «problemáticas».[301] Los *sellari*, en cambio, rondaban en torno a las letrinas y otras zonas como los foros, los pórticos, o los teatros, eran zonas habituales para trabajadoras y clientes.[302]



Figura 30: Vista general de la Casa de Hippolytus (ss. III-IV d. C.). Se trata de unas termas suburbanas que se encuentran en Alcalá de Henares. Aunque se han interpretado como un colegio podría tener otras funciones, más comunes en estos casos.

También, más allá de los clásicos burdeles, las cauponas y otra clase de establecimientos de comida y de alojamiento disponían, a veces, de prostitutas, o las camareras podían ejercer como tales. La normativa romana, de hecho, excluyó a las camareras (si bien no a la dueña de una taberna, a la que se presupone de otra categoría) de las leyes que penaban el adulterio, al considerar, poco veladamente, que el trabajo sexual iba en el paquete del oficio. En el *Digesto*, de hecho, aparece de forma explícita, cuando las leyes se ven en la necesidad de definir qué es una prostituta.[303] Resulta curioso en este caso el pragmatismo y, en cierta forma, compasión de la legislación. Para la normativa es prostituta solo la que vive como tal, aunque no cobre en dinero, sino en regalos o favores. Sin embargo, aquella mujer que se ve obligada a prostituirse de vez en cuando, queda fuera del radar de esta definición, por lo que cabe preguntarse si se le aplicarían, entonces, las citadas leyes sobre adulterio. Pues, de hecho, el marido que no denunciase un adulterio, según las leyes augusteas, sería acusado justamente de eso, de lenocinio.[304]

El uso de estos edificios públicos o semipúblicos como lugares preferentes de prostitución queda confirmado por la legislación también de otra forma, cuando se trata de identificar no solo a la prostituta, sino también al *leno*. Ulpiano comentaba que también se consideraba *leno* a quien se lucraba de la prostitución ajena, aunque se definiera como *balneator* [empleado de los baños], *caupo* o *stabularius* [mesonero o tabernero].[305] También nos confirma que había quien

prefería disimular la actividad, aunque fuera un secreto a voces. A veces la epigrafía nos proporciona no solo una confirmación de las fuentes, sino también un humor inesperado. Una estela, dedicada por Lucio Calidio Erotico y Fannia Voluptia, refleja un relato satírico, ambientado en una taberna. El cliente paga sin problemas todos los servicios, entre los que se incluyen las prostitutas, pero se queja de la comida de su mulo (bastante más barata que la chica, de hecho).[306] Los nombres son significativos también. Ha habido cierto debate sobre si es una estela funeraria o un anuncio del negocio que regentaban, pero, en cualquier caso, muestra un cierto orgullo del propio oficio y, a la vez, bastante capacidad de reírse de sí mismos. No deja de ser una transgresión a las costumbres de los ancestros y toda esa pretendida seriedad romana.

Por otro lado, los burdeles claramente identificados, con sus lechos de obra, sus cuartuchos raquíticos y sus pinturas eróticas, tampoco eran precisamente invisibles. El que quizá sea más conocido, el de Vicolo del Lupanare, en Pompeya (VII.12.18 – 20), está en el mismísimo centro de la ciudad y hace esquina entre dos calles, por completo visible y abierto. Eso sí, podían llegar a concentrarse en ciertas zonas que, por tanto, podían considerarse más o menos «deshonestas». Quizá solo se agolpaban en ciertas zonas porque eran las más concurridas y puede que tengamos un fuerte sesgo en este sentido.[307]

Séneca teje un discurso claramente ideológico en torno a esta «zonificación» y compara las zonas nobles y virtuosas, como los templos y el foro, con las dedicadas al placer, como los baños, y zonas marginales, igual que asocia la virtud a las manos callosas y el placer a los perfumes y a lo blando.[308] La virtud estaría en el día y el placer en las tinieblas, las mismas que evoca Marcial cuando, tras burlarse de una anciana, le dice que el gerente de los baños la deja entrar junto con las *bustuariae*, una vez apagadas las luces.[309] En ocasiones, la oscuridad y los callejones tortuosos que esconden burdeles sórdidos no son más que un recurso retórico para añadir rechazo en la narrativa, como pasa en el *Satiricón* (quizá podríamos referirnos también a la película y no solo al libro clásico) o en la imagen que nos transmite Juvenal de una Mesalina en el prostíbulo más repugnante, entre esteras y cortinas raídas y el humo del candil, un lupanar que dejaría su hedor en la piel de la mujer y ensuciaría el lecho imperial.[310] Pese a la obviedad de la propaganda es la imagen más repetida de la pobre Mesalina.

Sabemos que esta imagen no es del todo real, o más bien que es un discurso bastante matizable, pero los autores buscan crear una geografía moral que se superponga a la física en la ciudad, una idea que perdure, aunque no tenga nada que ver con la cotidianeidad. Tampoco es algo que nos sea ajeno, aunque nos cueste percibirlo a veces, si pensamos en la distribución de los nombres de las calles, la creación de guetos, la distribución de servicios públicos (sobre todo de limpieza) o cómo se describen unos barrios y otros en la literatura, o cómo se conciben los suburbios en países como Estados Unidos.

La aparente invisibilidad en el espacio público de la prostitución en época tardía y altomedieval, que permitió al monje Tarras afirmar ante Recaredo que jamás había visto una prostituta ni en Mérida ni en toda la Lusitania, viene de una mezcla entre el cambio de mentalidad hacia la prostitución que vino dada por el cristianismo y una decadencia de los lugares públicos donde eran más visibles, como los edificios públicos o las termas. Eso sí, hay que tener en cuenta que invisible no quiere decir «desaparecida» y, de hecho, el monje se quejaba con candidez ante el rey precisamente porque había sido expulsado de su monasterio por tener trato con dichas trabajadoras.[311] Salviano, un autor del siglo V d. C., decía que, por ejemplo, en Aquitania había burdeles por doquier y, por mucho que dudemos de su exageración,

es obvio que había edificios que estaban funcionando como tal y que han escapado a nuestro radar.[312]

La prostitución pasó a ser mucho más temporal, en mercados y festivales, a trasladarse a zonas menos concurridas o a casas particulares o, como se ha dicho, a los cementerios, con apariencia de piedad. Las prohibiciones no funcionaron y según se avanza en la Edad Media volvemos a encontrar las casas de baños convertidas en zonas de prostitución cuando se volvieron a poner de moda, a las prostitutas pagando impuestos e incluso a la Iglesia como regente de algunos burdeles. Ya se sabe, el mal menor, como decía san Agustín, y así al menos podían cerrarlos el domingo y mandar a las prostitutas a misa.[313]

Un momento de especial visibilidad para todo tipo de trabajadoras sexuales, en Roma, era la festividad de las Floralia, a finales de abril. Las prostitutas participarían en los Juegos Florales, desnudas, o más bien en un espectáculo en el que se iban desnudando a modo de estriptis, según Marcial y Valerio Máximo, que cuenta que la presencia de Catón hacía que los asistentes tuvieran vergüenza de pedirles que se desnudaran, por lo que tuvo que irse para que no resultara todo en un enorme desastre.[314] También en la fiesta de las Vinalias tendrían un hueco, ofrecerían a Venus hierbabuena e incienso.[315] Pero ya volveremos sobre ello.

Incluso en un ámbito tan poco femenino, como el ejército, serían visibles, en el entorno de los campamentos, viajando con mercaderes y otro personal civil. Escipión, recién llegado a Numancia, lo primero que hizo fue expulsar a todas esas personas, para, en teoría, restablecer la disciplina.[316] Quizá lo primero que nos viene a la mente es que la heroica resistencia numantina fue, durante mucho tiempo, simplemente una cierta convivencia entre ejércitos que estaban más tranquilos sin moverse que en dios sabe qué batalla en dios sabe qué territorio. Lo segundo es que, es probable que muchas de esas «prostitutas» fueran, en realidad, relaciones estables de los soldados.

Las prostitutas también eran visibles en el sentido más literal de la palabra debido a que tenían un código de vestimenta propio. Aun hoy la ropa denota nuestra identidad, nuestra ideología, nuestros gustos, y ciertos ámbitos requieren ciertas normas de etiqueta. Ir de traje a ciertos trabajos, no ir de blanco a una boda a menos que seas la novia, ir de negro a los funerales, discotecas que no dejan entrar con zapatillas o iglesias que vetan las camisetas de tirantes. De igual manera, en Roma también había ciertas normas. Las matronas debían poder ser identificadas en público, de forma clara y meridiana. La violencia sexual que podían sufrir si no cumplían la norma (y que sería castigada, pero solo tras poner sobre la mesa un sinfín de atenuantes) servía de control social sobre esa vestimenta. La *stola* de las matronas se oponía a la *toga* de las prostitutas, lo cual separaba claramente a un grupo que nunca estuvo unido.[317] Más allá de eso, en la cotidianeidad, es probable que los vestidos vaporosos o de colores acercaran más los aspectos de lo que les gustaría a muchos romanos.

Por último, podríamos considerar otro tipo de visibilidad de las prostitutas, la fiscal. Debían estar registradas en un censo, y pagaban un impuesto específico por su trabajo. Aunque Suetonio parece afirmar que el impuesto fue una ocurrencia de Calígula, o pura avaricia del emperador, este impuesto no fue flor de un día, sino que lo encontramos todavía en época tardía. Es más, lo volvemos a encontrar en época medieval, en el llamado «derecho de perdices», por el que las prostitutas (y otras personas en los márgenes de la sociedad) se acogían así a la jurisdicción de las autoridades, obteniendo cierta protección y cobertura. Aunque se acabó pagando en dinero, el nombre nos retrotrae a una época en la que, en efecto, se pagaría en especie.

PROSTITUTAS BUENAS Y RAMERAS RAPACES

Incluso dentro del contramodelo por excelencia a la figura de la santa esposa o la buena matrona (ya nos entendemos, ese par no ha cambiado mucho), había también modelos y contramodelos. Estaba la imagen de la prostituta buena, la que se redimía o cuidaba, la desinteresada, frente a la prostituta rapaz, marginal y despiadada. Todo ello escondía, en el fondo, una mirada masculina sobre la violencia que podían ejercer sobre ellas, o los beneficios que podían obtener. Sannio, un leno, tras una persecución a una de sus prostitutas dice, enfrentándose al que la ha protegido en su casa, que es un leno pero de los mejores que hay. Lo dice en ese contexto concreto. Podemos imaginar qué hay detrás de ello.[318]

Tras la rapacidad de la prostituta devoradora de regalos, no se hallaría más que el legítimo deseo de cobrar por unos servicios, en el caso de las hetairas y cortesanas, que no podían reclamar en dinero. Detrás de las hetairas griegas que hacían «ovillos de puerros» en el banquete para poder comer más, podemos adivinar prostitutas hambrientas que, además, tenían que beber en demasía para complacer a los clientes.[319] Tras la llamada a su bondad, nos encontramos con el intento de recibir unos servicios de forma gratuita. Quereas, un personaje de una comedia de Plauto justifica, de hecho, de ese modo el engaño y la violación a una prostituta. Al final, dice, es solo devolverle lo malvadas que son con los hombres.[320]

En realidad, este binomio bondad-rapacidad está incrustado en el mismo origen de Roma, en sus principios más legendarios. La loba que amamantó a Rómulo y Remo no habría sido el animal, sino una *lupa*, una prostituta, y el juego de palabras permitía racionalizar la leyenda de una forma más al gusto de la élite y de historiadores como Livio.[321] Aulo Gelio, aunque recoge la historia de que Larentia podría haber sido la nodriza de Rómulo, simplemente la considera una prostituta benefactora porque habría legado su dinero al pueblo de Roma.[322] Lo mismo cuenta Macrobio, aunque enreda la historia con una apuesta a los dados que gana Hércules y cuyo premio es la cena y una ramera que resulta ser Larentia. El dios le concede un matrimonio con un hombre rico y, después de viuda, la historia se une con la que contaba Aulo Gelio.[323] De nuevo la racionalización para unas fiestas, las Larentinales o Larentalia, de carácter funerario, que se celebraban en diciembre, cerca del solsticio.



Figura 31: Símbolo fálico animalizado en una esquina entre dos calles de Pompeya. Han aparecido falos tallados en los muros, rodeados de lararios, grabados en el suelo o dibujados, con cierta omnipresencia en la ciudad.

Lactancio también nos construye un relato de la prostituta benefactora del pueblo romano, al que cede su fortuna para que pueda crecer. Sin embargo, la protagonista cambia y, en esta ocasión, convierte a Flora en la estrella de la historia, lo que justificaría que las Floralia fueran la festividad asociada a las prostitutas, el placer y el baile. En cambio, Larentia sería una persona diferente, esta vez sí asociada por completo a la loba de Rómulo y Remo, e igual de filántropa pero sin dinero de por medio, al menos no más que el requerido para criar a los gemelos.[324]

La misma historia de la prostituta buena la volvemos a encontrar en el proceso contra las bacanales, donde es Hispala Fecenia, una liberta, que seguía ejerciendo la prostitución, la que destapaba toda la degeneración de las celebraciones nocturnas femeninas, los horrores de los cultos y el peligro para su amante (al que, por supuesto, no cobraba y quería muchísimo). Volveremos a esta historia en el capítulo sobre el aspecto religioso de la sexualidad, así que dejemos los detalles, más allá del tópico de la prostituta buena, para más adelante.[325]

Por otro lado, el tópico de la prostituta salvadora y arrepentida alcanzó su máximo desarrollo en la literatura cristiana posterior. Entre las Madres del Desierto, pioneras del monacato cristiano en Oriente, se citan varios de estos casos, con antiguas meretrices (acaudaladas, por supuesto) que habían abandonado sus lujos y clientes para dedicarse al ascetismo, como María de Egipto o Pelagia.

No obstante, quizá no sean estas las historias más conocidas frente a la figura siempre

presente de María Magdalena. En realidad, no es descrita como prostituta en los Evangelios, sino que era simplemente una de las mujeres que acompañaban a Jesús, junto con otras parientes. Sin embargo, su figura sufrió una transformación bastante radical en épocas posteriores, mientras se añadía a la mezcla la anónima mujer que lavó los pies a Jesús. Este cambio se debe tanto a la necesidad de esos modelos de prostitutas buenas como al intento de contrarrestar la potencia del personaje en los grupos gnósticos. Hay que tener en cuenta que para el gnosticismo la figura de María Magdalena era la principal entre (y frente a) los apóstoles, ya que la unión de Jesús y esta figura femenina debía permitir superar la diferencia de sexos provocada por la separación de Adán y Eva.[326] El gnosticismo necesitaba una pareja, como otras muchas religiones (e incluso el judaísmo en sus primeras etapas) en las que las deidades se presentaban siempre como binomios, más que como individuos aislados. El cristianismo hegemónico precisó, ante la fuerza del personaje y la historia, ante esa figura de amor y complementariedad, cambiar el significado y el simbolismo.

Cabe destacar, en cualquier caso, que las alabanzas dedicadas por las fuentes y autores a las prostitutas consideradas «bondadosas» suelen incluir, de base, el sacrificio personal, el amor a un hombre que no siempre se casa con ellas o el no cobrar todos los servicios y renunciar a su medio de vida. Así pues, al fin y al cabo, esta figura no suponía una reivindicación o el apoyo a esas mujeres, sino el apuntalamiento de la presión social que existía sobre ellas, dentro de un oficio que ya de por sí soportaba una violencia física y social enorme.



Figura 32: Escena de burdel en Pompeya, en un fresco. La postura en la que ella se ponía encima era considerada más cara, pese a que, irónicamente, dejase la iniciativa a la mujer. Museo

Como hemos dicho, el polo opuesto de esta figura no solo lo constituye la figura de la cortesana rapaz, sino también el de la matrona degradada. La adúltera y la prostituta acercan posiciones sociales a través de la infamia y en la vestimenta impuesta como castigo, pero también en la consideración moral. Las fuentes nos hablan de los intentos en el 19 a. C. de prohibir a las mujeres de los estratos más altos que se dedicaran a la prostitución, para reforzar esas barreras sociales, pero también de los escándalos de matronas que se inscribían como prostitutas, como Vistilia, que acabó asimismo relegada en una isla por el escándalo que se provocó en la sociedad de la época.[327]

Aun así, la figura de la cortesana se construye, en general, en negativo, asociada a intrigas, a los bajos fondos y a la magia. También se las asociaba a las conspiraciones, herejías y los problemas políticos. Como siempre, no solo se trata de desprestigiar al enemigo político, sino que presenta una excelente oportunidad para volver a culpar de todo a las mujeres. Del mismo modo, se acercan las figuras de las mujeres conspiradoras y las prostitutas.[328]

La prostituta y la maga también se construyen, en el imaginario romano, como figuras paralelas, vinculadas en cierto modo, contrapuestas en otros. Son mujeres, muchas veces extranjeras, transgresoras del género y la moral, dueñas de la noche, peligrosas y rapaces.[329] A veces, como Canidia, son a la vez magas y lenas, y unen ambas facetas.[330] Son lo opuesto a la perfecta mujer romana, o a todo lo que un romano pensaba que debía ser una mujer. Son la alteridad por excelencia, junto con las bárbaras, mujeres que se masculinizaban, activas, rapaces en cuanto a la sexualidad, aunque también capaces de las mayores castidades.

Sin embargo, la relación entre la sexualidad y la magia corresponde ya al ámbito del siguiente apartado.

MEDICINA Y MAGIA: PLANTAS PARA AMAR, PLANTAS PARA EVITAR

Dentro de la sexualidad cotidiana también incluiremos una que, quizá, sea menos pública, menos visible, pero que sí pertenecía al día a día de muchas de las personas que poblaron el mundo romano. Más allá de la literatura erótica, de los burdeles o de esa estatua de la que enamorarse, había un conjunto de objetos y recetas menores, en un campo gris entre la medicina y la magia o directamente cayendo en ella. Una ayuda a la sexualidad, una solución a sus problemas o el intento de forzar el deseo. Todo un mundo de respuestas cuando el erotismo se ponía complicado por una u otra razón. Desde los afrodisiacos a los hechizos.

Es cierto que todas estas «recetas» y remedios tenían un cierto punto de superstición, pero, algunos pasaban por más científicos y naturales que otros. Muchos afrodisiacos no se diferenciarían tanto de los medicamentos, los anticonceptivos o los productos para favorecer la fertilidad, y entraban todos dentro de esa categoría tan general de *farmaka*, que podía contener tanto lo que curaba como lo que mataba. Pongamos un ejemplo que transita por todas las posibilidades, un autor experto en el uso y el estudio de las plantas. Teofrasto considera estúpido e increíble el uso de amuletos y pociones basados en plantas, pero solo porque se producen efectos tan poco físicos como obtener buena fama o favorecer en los negocios.[331] En cambio,

no le parece raro consignar el uso de la mandrágora o del ciclamen a la elaboración de filtros amorosos, y equipara esta virtud a la de ser un remedio contra la gota o el insomnio.[332] Asimismo, cuando se refiere a los poderes afrodisíacos y antiafrodisíacos atribuidos a las orquídeas, los atribuye a un elemento claro de magia simpática.[333] En otras ocasiones, el propio autor duda de la veracidad de ciertos relatos, como cuando narra el uso de una planta, que untada en los genitales provocaba automáticamente erecciones o un frenesí poco natural en las mujeres, aunque podía tener el desagradable efecto secundario de acabar ocasionando un sangrado en vez de una emisión de semen, si se abusaba.[334]

Plinio el Viejo mencionaba en su enorme y enciclopédica obra varios de ellos, aunque algunos, como los basados en productos animales, no nos resulten hoy demasiado eróticos. La hiel de jabalí en linimento, una bebida a base de médula de cerdo, el líquido de las yeguas al ser montadas, o testículos de caballo o burros molidos, o sumergidos en aceite y frotados por las partes pertinentes. También la orina de toro bebida se consideraba un buen potenciador del deseo.[335] Otros provienen de plantas, como las semillas del heliotropo, el lentisco o cornicabra o, bebida con vinagre, la *clematis* o la *echita*, que es probable que se corresponda con la *Asclepias nigra*. [336] Dioscórides también cita virtudes afrodisíacas en muchas de las plantas que estudia, como el anís, las orquídeas, el azafrán o la dragontea mayor entre otras, dentro de las propiedades, como si fuera una más.[337]

Algunas de las plantas con estas características parecen tremendamente normales como la cebolla, el nabo o el puerro, frente a un imaginario colectivo de alimentos lujosos o exóticos, aunque también nosotros seguimos considerando el espárrago como un afrodisíaco (y podría tener cierta razón de ser por su efecto diurético y su contenido en vitaminas E y B), muy alejado del imaginario de caviar, ostras y champán.[338]

No solo tenían un uso humano, sino también uno más práctico, en la ganadería, para estimular a los sementales perezosos con sus obligaciones anuales. Las fuentes comentan varios remedios, como el *satyrion*, que no solo sería un afrodisíaco humano, sino también se daría a carneros y machos cabríos, y que también sería usado por los sármatas con sus sementales. Otros usarían carne de escinco en vino, o preparados a base de cola de ciervo.[339]

Plinio, por cierto, en sus noticias sobre los afrodisíacos, menciona algunos nombres de autoridades en el tema, por ejemplo, el de Salpe, una comadrona, pues, por lo que podemos deducir, estas no se limitaban al cuidado del parto, sino que tendrían un papel importante en todo el ámbito de la ginecología, obstetricia, puericultura y cuidado de la sexualidad en general, incluida la masculina. [340] Sin embargo, como con la ginecología, este no era un saber exclusivamente femenino, ni transmitido de forma secreta, algo de lo que debería darnos una pista el que los encontremos por todas partes en fuentes masculinas, médicas, prestigiosas y que circulaban con libertad.



Figura 33: Fresco con ciervos que adornaba una *domus* de Tarraco (ss. II-III d. C.). Los ciervos aparecen mencionados en varias recetas y amuletos para el control de la natalidad. Museo Nacional Arqueológico de Tarragona.

También aparecen en otras fuentes médicas, de esas que parecen tan serias y «oficiales», numerosos emplastos para obtener mejores erecciones o remedios para aumentar el deseo o la cantidad de semen. Galeno recomendaba la rúcula, al igual que Pablo de Egina, aunque este en un emplasto un poco particular, con pene de ciervo, geckos que se hubieran dejado vivos en vinagre, salamanquesas y huevo de gorrión entre otros ingredientes.^[341] Nadie dijo que fuera fácil hacer estos remedios.

Además de las obras enciclopédicas y de las médicas, otras fuentes dan la impresión de que el conocimiento popular abundaba también en bebidas y potingues afrodisíacos. Ateneo menciona varios en su obra, citando, además, a otros autores, en un ambiente de banquete.^[342] Aunque se supone que también es un ambiente de erudición no se presupone que sean conocimientos específicamente médicos, sino más bien culinarios y populares. Lo mismo pasa con el poema de Virgilio (o de alguien parecido, ya que la autoría es discutida, pero, para el caso, nos da igual uno que otro), titulado *Moretum*, en el que menciona la capacidad afrodisíaca de la rúcula u oruga. Lo hace de pasada, igual que define la calabaza como pesada o la cebolla como rojiza, sin aspavientos y como algo de sobra conocido.

Es significativo también, aunque sea un ejemplo griego, el caso de Aristófanes, que menciona el poder afrodisíaco de las cebollas en *Las asambleístas*, ante la petición de un joven que no sabe cómo va a poder *cumplir* con una anciana.^[343] El consejo tenía que ser lo bastante

conocido como para tener la seguridad de que el público iba a pillar el chiste. Los ingredientes no son del todo diferentes en todas las fuentes, sino que podemos ir trazando paralelos y coincidencias, y se complica pensar única y exclusivamente en ciertos autores que se citan unos a otros.

Tampoco es algo que debería sorprendernos, porque la situación no ha cambiado mucho y cualquier persona podría citar algunos alimentos que puede asociar a la sexualidad, y no siempre coincidirían, aunque sea algo que flote en el ambiente. Tampoco debería sorprendernos el hecho de que la mayoría de estos potingues y remedios estén enfocados a la sexualidad masculina, al fin y al cabo ¿qué romano consideraría el deseo femenino como algo imprescindible?

También había anafrodisiacos, porque no siempre iba bien lo del deseo descontrolado y la pasión ardiente. En otras ocasiones podían usarse como castigo y las fuentes nos comentan la historia de un tal Aristófilo de Platea, que tenía remedios que aumentaban la fertilidad, cuando quería obtener nuevos bienes de mercado, y otros que producían dos o tres meses de impotencia, cuando quería castigar a sus esclavos o mantenerlos sumisos. [344]

Según Plinio, el linimento de excremento de ratón era un antiafrodisiaco (tampoco nos extraña). Otros remedios similares podían ser la ceniza de las uñas y piel de lince, bebidas en el caso de los hombres y rociados sobre las mujeres, la sangre de una garrapata de un toro, frotada en la mujer, o beber orina de macho cabrío.[345] Aunque, siguiendo al autor, no hacía falta tanta parafernalia, y la simple lechuga y sus semillas podían servir para calmar los ánimos y prevenir los sueños eróticos, con sus húmedas consecuencias.[346]

A veces, la misma planta podía tener propiedades contrarias dependiendo de la parte consumida. Las orquídeas tendrían una raíz doble, con dos tubérculos, uno grande y otro pequeño y, consumidos, respectivamente, actuarían como afrodisiaco y antiafrodisiaco.[347] Al final era una lógica, como se ha dicho, puramente mágica, pero que se encuadraba dentro de la lógica médica. Tampoco tenían unos medios demasiado sofisticados para entender cómo podían actuar los distintos principios activos y las asociaciones por simpatía y antipatía, o por forma, tenían tanto sentido como otras explicaciones.

Algunos de estos antiafrodisiacos, pensados para los hombres, han tenido un largo recorrido, como el agnocasto, llamado, a veces, hierba casta o de los monjes por razones más que obvias. [348] Es curioso que también se ha usado como elemento regulador de la menopausia, incluida la bajada de libido, por lo que podría considerarse casi como un afrodisiaco en este caso. [349] Plinio nos habla del caso de la *nymphaea* que, directamente, dejaría a quien la bebiera incapaz para tener relaciones sexuales (y, por tanto, tampoco procrear) durante doce días.[350] Quizá, como antiafrodisiaco, resultaba un poco radical.

Hay que añadir, además, que no siempre estas propiedades eran del todo deseadas. La planta llamada *condrion* (quizá la *Chondrilla ramosissima* o la *Chondrilla juncea*) sería útil contra las picaduras y contra la diarrea, pero provocaría impotencia en el hombre.[351] Así pues, podía usarse con toda la intención del mundo, o solo sufrir un efecto secundario que, de todas maneras, tampoco sería tan importante si la estabas consumiendo como remedio para las cuestiones antes citadas.

No es el único que comenta estas «consecuencias» de algunos productos y situaciones. Aristóteles (o quizá un autor de su escuela, ya que la autoría de la obra en cuestión ha sido, en ocasiones, discutida) explica la incapacidad para las relaciones que derivaba de una buena borrachera, y lo atribuye a que el vino llevaría el calor desde las zonas pudendas necesarias, a la

parte superior del cuerpo. Así, un borracho tendrá coloretos, pero no erecciones. Tampoco serían buenas para las relaciones las comidas muy copiosas, la enfermedad, el terror o la agonía.[352] De nuevo se nos plantean cuestiones sobre quién querría, en general, tener relaciones estando terminal, o aterrorizado por un oso, o con el gripazo del siglo. Y a quién se le ocurriría preguntárselo a alguien. Pero Aristóteles ahí lo deja.

Eso sí, todo el tema de los afrodisiacos y remedios no escapaba al derecho y la regulación, porque, aunque algunas sustancias fueran inocuas, otras podían ser peligrosas, al igual que los abortivos o anticonceptivos. La Lex Cornelia podía afectar a los médicos y vendedores que hubiesen causado daño o que hubiesen sido irresponsables en la venta de estas sustancias, como las cantáridas o la mandrágora, por muy buena intención que hubieran podido tener.[353] Era un riesgo alto, ya que, aunque en principio la pena sería de destierro, llegó un momento en el que se hizo común dejar esa pena solo para las clases altas, mientras que los de estratos más bajos acababan en el anfiteatro como aperitivo de un león para disfrute de la gente.

La ley sobre los parricidios también condenaba a quien hubiera comprado un veneno para dárselo a su padre, y al médico que lo hubiera elaborado.[354] Al fin y al cabo, cuando *farmaka* y *venena* se asocian a cualquier preparado, y hay que distinguir entre los buenos y los malos, nada diferenciaba un afrodisiaco que había costado la salud a alguien de un veneno preparado para ser letal, salvo la intención y la dosis.[355] La mandrágora, por ejemplo, en pequeñas dosis era usada en pociones de amor, un poco más y era analgésica y un remedio al insomnio, pero una dosis alta era letal. Lo mismo pasaba con otras plantas ¿cómo probar qué dosis querías proporcionar o para qué lo habías vendido?

También hay que tener en cuenta que, por mucho que se puedan probar las buenas intenciones en la elaboración de ciertos remedios, su legalidad no era lo único que contaba. Por ejemplo, para ser contratados por los municipios, los médicos debían probar no solo la habilidad con su arte, sino también lo intachable de su conducta.[356] Y, para ello, no ayudaba andar jugando con las erecciones ajenas porque, como decía el jurista Paulo, no todo lo lícito es honesto.[357]

Tampoco favorecía a estos productos la delgada línea entre la magia y la medicina en la que se situaban. Aunque el Código de Teodosio excluía de sus disposiciones contra magos y astrólogos los medicamentos y la magia usada para controlar el clima en el ámbito rural, el caso es que tenía que aclararlo, por lo que siempre cabía el recurso a la ambigüedad.[358] Recordemos también que este código prohibía los divorcios salvo que el marido fuera homicida, mago o saqueador de tumbas, o la mujer adúltera, maga o alcahueta. En caso contrario, la mujer divorciada sin causa sería deportada y el marido, en las mismas circunstancias, tendría que devolver toda la dote y no podría casarse otra vez. La acusación de magia o alcahuetería, en estos casos, era muy jugosa.[359]

También en Grecia tenemos casos similares, como el discurso de Antifonte contra su madrastra y una concubina de un amigo de su padre, a quienes acusaba de envenenamiento, mientras ellas decían no saber nada o que eran afrodisiacos.[360] El tema de las mujeres envenenadoras que provocaba un constante pánico en las mentes de los griegos y los romanos se tratará en el capítulo dedicado a la religión, y veremos, en el apartado siguiente, ecos de lo mismo. La legislación sobre magia y venenos podía ser un arma letal contra las mujeres, aunque fueran los hombres los que temieran por su hombría o quisiesen una noche más duradera.

TABLILLAS, POCIONES Y MUÑECAS PARA EL DESEO

Tanto en Grecia como en Roma existía un mundo de posibilidades más allá del folclore y la ciencia médica, uno oscuro y vasto, que apelaba a fuerzas más tenebrosas. La magia era un recurso habitual en el mundo griego y romano para vencer en los lances amorosos, para conseguir o recuperar a un amante, para atarlo para siempre a la pata de tu cama o para potenciar la pasión y la sexualidad. También lo era, por otro lado, para fastidiar a los rivales, ganar juicios, intentar amañar mágicamente las apuestas en las carreras... No siempre era considerada magia negra, pero, desde luego, no se puede (ni podía) considerar muy ética tampoco.

Esta iba desde los amuletos más inocuos, para concebir o tener potencia sexual, hasta los conjuros vengativos más imaginativos que se pudieran idear. Es, además, antigua como el mundo. Solo como curiosidad, uno de los primeros testimonios escritos en griego que se conservan, la inscripción en la llamada Copa de Néstor, del siglo VIII a. C., es un hechizo amoroso y afrodisíaco.^[361] A veces somos más simples que el mecanismo de un botijo.

Algunos elementos en estos hechizos parecen flotar entre el imaginario colectivo asociado a la sexualidad, dado el vínculo de los mismos a deidades sexuales como Afrodita y su facilidad para conseguirlos, como las manzanas, todo un tópico en lo referente al sexo y el amor. Un libro de hechizos griego de época de Augusto las usa, y aparecen en la comedia formando juegos de palabras, como el de «ser golpeado por una manzana», o los personajes son representados lanzando manzanas al regazo de sus amantes como símbolo de amor.^[362] Artemidoro, en su obra sobre la interpretación de los sueños, dice que soñar con ellas es una referencia a las relaciones amorosas, por lo que las dulces serían un buen presagio y las ácidas presagio de disputas.^[363] Puede que estas ideas comunes nos den otra perspectiva de la historia de Atalanta, entretenida por Hipómenes, quien le lanzaba manzanas en la letal carrera, la manzana dorada que arroja Eris en las bodas de Tetis y Peleo y que acabará en el juicio de Paris y la guerra de Troya, o la asociación cristiana de la manzana al fruto prohibido y el pecado original a la sexualidad. Aun hoy la manzana sigue siendo un elemento fundamental en los amarres y hechizos de amor en la magia moderna.

La magia no tiene una intención única, y podríamos dividir este recurso en dos grandes grupos, los hechizos de atracción y los de separación o venganza, aunque a veces es complicado distinguir hasta qué punto en realidad querían atraer a las personas amadas y hasta qué punto destruirlas en caso de resistirse. Es curioso que, mientras las tablillas mágicas para asuntos comerciales y judiciales, en el mundo griego, se dan en cualquier época, los hechizos para «atar» a la persona amada son más bien tardíos, y de época romana. Lo mismo pasa con los hechizos para separar, que son anteriores a los afrodisíacos.^[364]



Figura 34: Tablilla amatoria en plomo encontrada cerca del castillo de Sagunto (s. I d. C.). Contiene un hechizo para que Quintula no estuviera con Fortunal. Museo Histórico de Sagunto, Valencia.

Algunos hechizos y amuletos son bastante inocuos, como el que nos refiere Plinio sobre llevar en el brazo derecho un amuleto con dientes de la mandíbula derecha de un cocodrilo, y que sería afrodisíaco.[365] Curiosamente, los azande también tienen un amuleto sexual basado en los dientes de cocodrilo, con una lógica impecable que apela a la abundancia de dientes en el animal y una asociación, por simpatía mágica, a otro tipo de abundancias.[366] La cola de un lagarto capturado mientras copulaba, como amuleto, también aseguraría las erecciones, como también los lagartos con una doble cola.[367] El miedo a no *cumplir* parece un terror bastante extendido, un miedo a no poder demostrar esa virilidad activa, agresiva y siempre dispuesta.

Otros hechizos son claramente literarios en las fuentes, y recurren a elementos que evoquen ese mundo oscuro de la magia, igual que en la actualidad representamos a las brujas junto al caldero echando ojos de tritón, lagartos y patas de rana.[368] Así, las plumas de búho encontradas junto a las tumbas, la sangre de una paloma blanca, la mirra o los huesos de serpiente son elementos exóticos y vinculados a la noche, que podrían cuadrar en cualquier descripción de un hechizo de amor o venganza.[369]

Del mismo modo, un fragmento de un papiro de El Fayum parece novelado. En él, un personaje dice que puede parar la luna, volar o caminar sobre las aguas pero que no ha encontrado una pócima ni planta que excite el amor. Y suplica a los dioses y el mundo que, si existe, se la den, porque quiere beberla y ungirse en ella.[370] Una desesperación que nos suena conocida en nuestros días. Sin embargo, al igual que con los afrodisíacos médicos, algunos parecen bastante banales, como el que recomienda untarse los genitales con miel y pimienta rallada, o beber una mezcla de piñones, pimienta y vino. En el mismo, por cierto, se menciona la misma hiel de jabalí que mencionaba Plinio, también untada (en la «bellota», si es que hay que querer a los griegos y sus metáforas).[371] Quizá estas coincidencias debieran hacernos pensar que había un cierto conocimiento compartido en estas recetas afrodisíacas, más allá de las ocurrencias personales.

En cambio, otras tablillas parecen algo más problemáticas, y piden que la persona a la que se desea no pueda comer, dormir, disfrutar de la vida, tener relaciones o sentirse bien hasta que no se una a quien realiza o encarga la tablilla o el ritual.[372] De hecho, algunas dan un poco de miedo sobre cómo percibían el amor, el deseo y la pareja algunos personajes. Uno de los papiros encontrados con hechizos amorosos invoca a un *daimon* que dice: «Átala durante todo el tiempo de mi vida y obliga a fulana a que sea una servidora para mí, fulano, y que no se separe de mí ni

una sola hora de mi vida. Si me haces esto, te dejaré descansar enseguida».[373] También alguno ordena a una serie de fantasmas ir a por la persona deseada a una hora, y llevarla donde se halle el que realiza el hechizo de forma inmediata. Aunque la fórmula «trae a mí» es habitual en muchos papiros y se refiere, en general, a hacerla caer rendida, en este parece una orden mucho más literal. Uno se preguntaría si quedan muchas ganas de tener relaciones o amar a una persona que ordena a terroríficos fantasmas secuestrarte en medio de la noche, pero bueno ¿habíamos comentado ya que el consentimiento no se tenía demasiado en cuenta dentro de estas prácticas? [374] Algunos encantamientos pueden parecer en especial crueles, como uno que pide no solo que la persona deseada se derrita de amor, sino también que olvide a su marido y a su hijo, o como otro en el que el peticionario quiere el amor de una mujer a la manera de una cortesana pero, por supuesto, gratis.[375]

Los magos podían ser expertos y producir de forma profesional estas tablillas e instrumentos mágicos. Unas muñecas para atar (que nos recuerdan las de vudú, aunque su intención es radicalmente distinta) se han encontrado en diferentes tumbas del Cerámico, pero parecen fabricadas por la misma mano, lo que nos daría pistas sobre un mago que estuvo actuando en torno al 400 a. C. en Atenas y que tenía esa necrópolis como área preferente de depósito de los hechizos. [376] Entre los papiros mágicos también hemos encontrado algunas fórmulas para fabricar estas muñecas, que solían ser de materiales baratos, como la cera o el plomo. En uno de ellos, además de las palabras rituales y sin sentido (tipo abracadabra, como *libaba oimathotho o melchamelchou ael*), se le clavan agujas en partes significativas (sexo, ojos, manos o cabeza) y se la ata, mientras que la figura masculina que la acompaña tendría que ir armado como Ares. [377] Uno se pregunta si de verdad alguien querría hacer las figurillas, grabar todas las frases, atar con 365 nudos, cavar junto a una tumba, recoger flores, recitar el encantamiento y todo el ritual, o se cansaría antes, pero dado que se han encontrado muñecas de este tipo a lo largo del Imperio, parece que sí tenían la paciencia para hacerlo. O, al menos, que harían versiones simplificadas, ya que algunas fuentes nos hablan de, por ejemplo, quemar muñecos de cera junto a laurel y distintas harinas.[378]

En algunas ocasiones, para ser sincera, las fórmulas suenan bastante chistosas y esperaríamos ver al mago escondido tras un árbol mientras observa a su cliente y contiene una risilla malvada, como en el ritual que consistía en ir a un sitio donde hubiera muerto alguien de forma violenta (podían ser gladiadores, lo que siempre facilita las cosas), por la noche, y tirar trozos de pan y estiércol en la dirección de la persona deseada, mientras se recitaba una fórmula mágica justo antes de ir a acostarse con la sensación del trabajo bien hecho. El papiro observa la posibilidad de que no funcionara y, entonces, manda ir de nuevo al sitio a tirar estiércol de nuevo, pero esta vez cuidando de que fuera de una vaca negra.[379]

Algunos magos entraban en el campo del mito, y ciertos nombres debían de resonar en el imaginario colectivo. Apuleyo menciona magos famosos en su *Apología*, que resultan ser todo hombres, como Carmendas, Damigeronte, Iannes, Dárdano, Ostane o Apolobex. También cita a Moisés y Zoroastro, y el conocido relato sobre Apolonio de Tiana también tiene a un protagonista varón y mago. Jesús también fue considerado como tal, y el cristianismo tuvo que esforzarse mucho para separarse de esa larga tradición de magos. Ningún nombre de mujer se cuela en la lista y se separa a sí mismo de dichas figuras. Tienen, además, una connotación muy distinta a Circe, Ericto o Medea, o las anónimas brujas y adivinas callejeras que leían la fortuna. [380] De ellas hablaremos en detalle más adelante, pero no conviene olvidar cómo ciertos

prototipos y personajes se masculinizan o feminizan en las fuentes a placer de la ideología dominante.

Plutarco también nos habla de profesionales, pero no de la magia, sino del engaño, como una tal Aglaonice, hija de Hegétor, de Tesalia, que era experta en eclipses y astronomía, pero que había usado su conocimiento para timar a la gente, pues les decía que era ella quien hacía desaparecer la luna y, suponemos, vender sus hechizos, conocimientos y encantamientos a personas ingenuas.[381] Cabe preguntarnos hasta qué punto había magos y brujas que se creían su trabajo a pies juntillas y cuántos eran unos charlatanes que vivían de engañar a amantes despechados, jugadores empedernidos o atletas tramposos. Es probable que hubiera de todo, como hoy.

Ahora bien, los papiros mágicos, por ejemplo, parecen más bien recetas, y puede que las personas corrientes realizaran sus propios amuletos y tablillas, e incluso que tuvieran sus propios «trucos». También exactamente igual que en la actualidad.

Como pasaba con las pócimas, filtros, venenos y fármacos en general, también parece que algunos casos de magia podían llegar a ser juzgados, si se consideraba que había un daño cuantificable. Ya la Ley de las XII Tablas castigaba el daño mágico, y podemos rastrear legislaciones similares a lo largo de toda la historia romana.

No parece que fuera solo papel mojado y podía llegar a suponer un lío judicial enorme. Apuleyo, el autor de *El asno de oro*, se enfrentó a una de estas acusaciones, por parte de la familia de su esposa, Pudentilla, una mujer enormemente rica a la que había desposado ya mayor y a la que, parece, había convencido para cambiar el testamento. Su *Apología* ha llegado hasta nosotros, aunque no se ha conservado nada más al respecto, así que podemos dudar un poco del total ajuste a la realidad de sus reclamaciones. Es curioso que, para exculparse de la acusación de haber utilizado métodos mágicos para seducir a su esposa, Apuleyo se defendió afirmando que solo se había casado con ella por su bien, ya que su prolongada viudez había puesto en peligro su vida, por los ataques histéricos. [382]Y parece que funcionó.

También resulta significativa la discusión sobre unos peces que habría comprado el autor y que servirían, en la cultura popular, para realizar filtros de amor. Aquí volvemos a la dificultad, en algunos casos, de distinguir la magia de la medicina, y esta de la simple comida. De hecho, el autor afirma, con fingida sorpresa, que como es evidente busca peces, pero igual que liebres o animales cebados, pues ¿para qué puede servir un pez si no es para servirlo como cena? Además, cita a poetas y autores, como Virgilio, Teócrito u Homero, que recogen el uso de otros elementos considerados más apropiados, del laurel al hipómanes, arrancado de la cabeza del potro. Quizá la mejor frase es la que afirma que «el famoso poeta, al referirse a las hechicerías maléficas, habla de veneno; tú, en cambio, de guisote».[383] Eso sí, no niega un conocimiento común, sino precisamente acusa de idiota a su acusador por no tirar de ese imaginario colectivo y acusarle de usar peces, y no como mero afrodisíaco, sino como elementos necesarios para la magia. Todos sabemos que es probable que usara los peces para realizar encantamientos. También, que es posible que el hijo supiera que lo que había atraído a su madre no era, precisamente, la magia. Todo el juicio parece un poco un juego de trileros.

En cuanto a las víctimas de estos encantamientos que pretendían forzar voluntades y anular cualquier deseo propio, aunque las hay tanto masculinas como femeninas, la estadística se vuelca en las mujeres. Muchos de estos papiros dan por supuesto no solo que se dirigirían contra mujeres, sino que también plantean escenas en las que el agente masculino realiza su ritual

nocturno, mientras la víctima, una mujer, duerme en su cama, ajena al peligro y la magia.[384] Muchos de estos hechizos muestran, al final, una fantasía masculina de dominación completa de la mujer y sus deseos.[385] En realidad, hemos hablado de «persona amada» algunas veces y deberíamos plantearnos si no deberíamos dejarlo solo en «persona deseada» o «persona para ser usada», porque, aun respetando la alteridad del pasado, es complicado concebir esos deseos bajo el campo semántico del amor.

Es curioso que en las fuentes en las que se critica este tipo de prácticas, la relación agente/víctima se invierte y nos encontramos con quejas sobre las mujeres que encantan a sus maridos para conservarlos o atraerlos, y los magos dejan de ser hombres de nombres rimbombantes. De nuevo, y por si no se ha repetido lo suficiente, las fuentes nunca son inocentes, pero las romanas menos aún y no es precisamente la magia lo que estaban criticando y lo que les asustaba hasta el fondo de sus corazones y mentes. La demonización de la asociación bruja-mujer malvada-matrona peligrosa vuelve a poner en el centro del debate una sexualidad femenina descontrolada cuando, además, la realidad nos devuelve una bofetada de misoginia cuando se trata de papiros, hechizos y arqueología.

Asimismo, los textos literarios critican a la esposa o la enamorada que usa la magia dejándola como pusilánime y temerosa de que su marido se acueste con otra o la abandone, lo que no deja de mostrar, en realidad, la vulnerabilidad en la que podía dejar a la mujer un abandono matrimonial. Deyanira se deja engañar por el centauro Neso, y guarda una túnica empapada en su sangre, que cree que retendría mágicamente a Heracles a su lado, pero solo lo mata lenta y dolorosamente cuando se la pone. La mujer ingenua, creyente en la magia, capaz de causar la muerte incluso a los héroes. La tragedia de Sófocles que más incide en este tema, *Las traquinias*, acaba con una Deyanira enloquecida que se suicida. Una buena advertencia para las mujeres que se arriesgaran con estos métodos.

El caso de Cleopatra se mueve entre el mito y la realidad. La propaganda augustea volcó sobre ella todas las acusaciones posibles, para presentar a Antonio como un pobre hombre engañado y embrujado.[386] No solo les permitía presentar la guerra como un enfrentamiento contra una potencia extranjera, que anula la presencia de Antonio y disimula las peleas por el poder en Roma, sino contra una bruja peligrosa que había atacado a Roma mediante uno de sus generales más queridos.

A veces también se presentan amores homosexuales y esclavos, de nuevo con la agencia de la persona oprimida frente a un personaje privilegiado que se presenta como víctima. Es el caso de Lúculo, del que se dice que había muerto con la salud y la razón alteradas por las pócimas que le dio uno de sus libertos, para que le amase más.[387]

Y no es un tema infrecuente en las fábulas, textos, sátiras e historias. Tibulo habla de una mujer que consigue numerosos amantes mediante embrujos, Horacio directamente de sacrificios humanos de jovencitos imberbes, Plutarco de las mujeres que conquistan a sus maridos a través de filtros y del placer, y racionaliza el mito de Circe como la mujer que, como obtiene así sus parejas, solo puede convivir con cerdos o asnos.[388] Es curiosa esta reflexión que, en realidad, nos presenta a tipos que son unos cerdos pues se aprovechan de una mujer y la usan mientras dure el placer, y en la que, sin embargo, y nadie sabe muy bien cómo, ellas acaban siendo las victimarias. También afirma que Odiseo vivía con ella por voluntad propia y tenía juicio, como una cuestión positiva, olvidando lo que suponía eso en un hombre casado cuya mujer se dejaba la salud y el patrimonio, y arriesgaba la vida, por alejar a los pretendientes, esperando a un marido

que no sabía si estaba muerto. ¿Cómo hubiera sido la historia del tierno reencuentro entre marido y mujer, junto al lecho nupcial, si ella le hubiera dado por muerto y asegurado su posición encontrando un marido nuevo? ¿Alguna vez le reprocharían su hijo y su mujer que abandonara el hogar no solo para ir a la guerra, sino por cohabitar con otras sin remordimiento alguno?

4

LA INSTITUCIÓN MATRIMONIAL

SI HUBO una institución básica en el mundo romano fue la del matrimonio, fundamento y metáfora de toda la sociedad. Lucrecio la situaba en el inicio de la civilización. Cuando los hombres empezaron a dejar de ser salvajes con pieles, surgió el matrimonio monógamo, la mujer pasó a ser propiedad de un solo hombre, y así los padres podrían asegurar la paternidad de sus hijos. En ese momento, según el autor, los humanos «suavizaron sus costumbres».[389] Aunque hay que tener cierta audacia para asegurar que las costumbres romanas eran «suaves».

Sin embargo, no por ello fue una institución inmutable y homogénea, pues nunca lo ha sido. Había distintos tipos de matrimonios, uniones y ceremonias. La idea de «matrimonio tradicional», el de toda la vida, ha sido más una imagen ideal que una realidad, en una unión siempre cambiante. Eso sí, aunque era el consentimiento y no la sexualidad lo que creaba y validaba el matrimonio, todo el mundo daba por supuesto que la gente se casaba para tener hijos.[390] Y eso requería una cierta actividad sexual. De hecho, se ha propuesto que la palabra *uxor* está relacionada con la acción de plantar semillas, de nuevo, la metáfora agrícola.[391] Como breve inciso, aunque la sexualidad activa no fuera imprescindible dentro del matrimonio, devolver a una mujer a su familia «sin haberla tocado», como hizo Augusto con la hija de Fulvia, suponía una humillación tremenda.[392] La consumación se daba por supuesta y acabó siendo un requisito indispensable ya bajo influencia cristiana. Aun hoy, su ausencia puede disolver el matrimonio.[393]

La referencia de las fuentes a distintas formas de crear un vínculo matrimonial ha hecho más difícil entender qué concepto tenían los romanos del mismo. En Roma había una distinción principal dentro del matrimonio, la autoridad bajo la cual se situaba la mujer. En las uniones *cum manu*, la mujer pasaba a estar bajo la autoridad marital, como si fuese una hija en su nueva familia, y su antiguo *pater familias* perdía la potestad que había tenido sobre ella. En los *sine manu* la autoridad permanecía en la familia paterna.

En los matrimonios *cum manu* se distinguían tres fórmulas: la *confarreatio* —la más formal y la única con un componente religioso—, el *usus* y la *coemptio*, un recuerdo fosilizado de la compra de mujeres, en la que se llevaba a cabo un intercambio económico entre las dos familias. Sin embargo, más allá de ello, existía también el matrimonio *sine manu*, como se ha dicho, aquel en el que la mujer seguía bajo la autoridad de su propio *pater familias*. En teoría, era una fórmula

que protegía mejor los intereses de la mujer y era lo más habitual incluso antes de la época imperial. Eso sí, la normativa tuvo que ir creando mecanismos para proteger a la mujer también respecto de la voluntad de su padre, al prohibirle, por ejemplo, que este pudiera deshacer un matrimonio consolidado, sobre todo en el caso de que hubiera hijos de por medio.

Además, existía el concubinato. Una institución parecida en casi todo al matrimonio, pero sin las obligaciones legales que conllevaba, es decir, sin el reconocimiento de los hijos y cierta seguridad legal para la mujer. Al final, era usado para estabilizar un vínculo en el que el hombre se situaba en una posición aún más ventajosa frente a su pareja, por lo general, más pobre. Aun así, también servía para casos en los que ciertos impedimentos (la condición social de la mujer o que fueran antiguas prostitutas entre otros) impidieran legalmente el matrimonio. En estos casos podría convertirse en matrimonio cuando las restricciones desapareciesen por algún motivo. Por ejemplo, aunque un magistrado en una provincia no podía casarse con una mujer bajo su gobierno (pero sí convertirla en su concubina), acabado su mandato también finalizaban las restricciones y el concubinato podía convertirse en un matrimonio legal.[394]

Por debajo de esta fórmula estaba el contubernio, pensado para esclavos y situaciones afines, en los que ninguno tuviera capacidad real para casarse o para mantener el vínculo por su propia voluntad. No había obligación legal alguna, y un dueño podía separar a los contubernales sin el más mínimo problema. Eso sí, muchas veces las parejas unidas por concubinato o contubernio se nombraban con los términos de un matrimonio legal y le gritaban al mundo que el derecho no podía sobre su propia forma de entender el mundo. Son los casos, por ejemplo, de Rome y Apolonia, dos mujeres unidas a gladiadores, que se autodefinen como *coniux* y *uxor*, pese a que no lo sean de forma legal.[395]

La misma mitología romana explicaba que la base de la sociedad procedía de dos casos de matrimonios comunales, si bien extraños en su proceso. El primero era el de Eneas y su grupo, llegados de Troya, con las mujeres locales, pues se tiene que justificar la adopción por parte de los hombres de las costumbres de sus esposas mediante la intervención del mismísimo Júpiter. Un *deus ex machina* que permite consagrar la regla a través de la excepción.[396] El segundo, el de las sabinas con los recién asentados romanos, tipos de toda ralea a los que Rómulo había instalado en su nueva ciudad. El rapto va seguido de ruegos y halagos y un pacto que se consolida con la intervención de las mujeres ante sus padres y parientes sabinos, dispuestos a ir a la guerra por ellas. El pacto consiste en que aceptan ser esposas y madres a cambio de liberarse de toda tarea doméstica salvo la del trabajo de la lana. Son el modelo de las perfectas matronas, las perfectas esposas, dispuestas a mediar en los pactos, ejemplo de discreción y aceptación de las circunstancias.[397] Ya volveremos a ellas.

Así, el matrimonio aparece como la institución perfecta para la reproducción física y social. Por tanto, cualquier ataque al mismo sería visto como un ataque a la sociedad entera y de ahí las sátiras de moralistas como Juvenal al número de divorcios, adulterios o matrimonios por dinero, pasión o capricho. Lo mismo con las *Odas* de Horacio, en las que achaca a la degeneración de los modelos familiares todos los males sociales, mientras acusa a las niñas de cosas tan terribles como aprender a bailar.[398] Y, todo ello, se conecta con las reformas legales y morales de emperadores como Augusto en torno a las costumbres.

Por el contrario, un buen matrimonio era el símbolo de una sociedad en orden, de los valores cívicos y sociales en su máximo esplendor. No nos resulta algo lejano y la sociedad ha reaccionado con cierta violencia y gran horror a los intentos de adaptar o cambiar los modelos

familiares, ante la misma idea de que la familia sea algo diferente a ese espacio natural de valores morales tradicionales. Dentro del matrimonio los romanos podían ensalzar las virtudes de las mujeres, de Cornelia a Arria, seres leales, valientes, prolíficos, cuidadores y amables. En las proscripciones serían ellas las que intervendrían por sus maridos, los esconderían y cuidarían de que todo fuera lo mejor posible.

Veleyo Patérculo advertía que «fue grande la fidelidad de las esposas de los proscritos, mediana la de sus libertos, escasa la de los esclavos, faltó absolutamente la de los hijos».[399] Algunas mujeres acompañaron a sus maridos en el destierro, ya fuera en las proscripciones republicanas o las represiones imperiales. Un buen ejemplo es el de Livia, que acompañó a Tiberio padre en el exilio (y luego aceptó un matrimonio que salvaba a su familia); otras gestionaron y financiaron las fugas de sus maridos; y, alguna, incluso, ante la negativa de su marido a que compartiera los peligros de la fuga, se disfrazó de esclava para ir a buscarle, como la esposa de Léntulo.[400] Un largo y agradecido epígrafe funerario nos habla también de las virtudes de Turia, que rogó por el regreso de su esposo, aunque le costara ser maltratada físicamente por aquellos a quienes imploraba favores. El esposo alaba la fortaleza y decisión de su mujer en la lucha porque el asesinato de sus padres no quedara impune, y en el que reconoce haberse desentendido por estar fuera de Roma, así como haber atendido a su suegra como si fuera su madre.[401] Todo sea dicho, cuando leemos entero el epígrafe, nos queda un cierto regusto amargo, una sensación difusa de que el marido no puede dejar de hablar de sí mismo ni en la lápida de su mujer, que se dejó la piel por su familia, de un marido que solo alaba lo que le beneficia. Quizá suena un poco hipócrita una de las últimas líneas, pues reconoce que ella lo merecía todo, pero que él no se lo pudo dar.

De hecho, aunque la sociedad romana apreciaba enormemente que una mujer fuera *univira*, es decir, de un solo hombre en toda su vida, también alentaba al casamiento tras la viudedad o el divorcio y penaba el celibato. La figura republicana de Cornelia, que descartó numerosas propuestas de matrimonio y permaneció viuda el resto de su vida, dedicándose a sus hijos, era bastante inviable ya en época imperial. De nuevo, entre el modelo y la cotidianeidad había un mundo de distancia. Las leyes augusteas concretaron toda una serie de consecuencias económicas para quien permaneciera al margen del matrimonio, al menos en su etapa fértil. De hecho, tan severas fueron las medidas que la población protestó y Augusto, a regañadientes, se vio obligado a suavizarlas.

EDAD DEL MATRIMONIO

Cuando se plantea el estudio del matrimonio en Roma (como en cualquier sociedad, en realidad), surgen numerosas preguntas. ¿A qué edad se casaban los romanos? ¿Cuál se consideraba la edad mínima y cuál la ideal? ¿Se casaban a la misma edad los pobres y los ricos? No son preguntas fáciles de responder. En primer lugar, por la falta de información y estadísticas, ya que, igual que no existía un registro necesario y completo de las criaturas recién nacidas, tampoco lo había de las bodas. De hecho, tampoco es que hubiera un concepto muy estricto de lo que era una ceremonia de matrimonio y resulta significativa la existencia del mencionado matrimonio por *usus*, es decir, la legalización del vínculo matrimonial por el mismo hecho de convivir habitualmente como un matrimonio. La llamada *usurpatio trinoctii*, es decir, que la mujer pasara tres noches seguidas al año fuera de la casa compartida evitaba, en teoría, que el matrimonio se

podría calificar como tal o que la *manus* pasase del padre al marido.

Todos los rodeos, variaciones y casuísticas en torno a cómo se formaba un matrimonio nos dan una cierta idea del cúmulo de complejidades legales y la falta de información que tenemos y cómo, todo ello, nos dificulta conocer ciertos detalles, que solo podemos imaginar, pero que es complicado que podamos aclarar jamás de forma definitiva. Los historiadores, pues, se han visto obligados a encontrar formas alternativas y creativas para intuir esa edad media del matrimonio, y quedarse, aun así, con más preguntas que respuestas. Los textos de los historiadores, de los que podemos deducir algunas edades en las que se contraía matrimonio, son útiles, pero solo nos acercan a los casos más excepcionales, aquellos de las clases más altas, en bodas en las que primaba el interés político de las familias implicadas sobre la voluntad y el deseo de los contrayentes.

Otra de las fuentes principales es la epigrafía, pero hay que tener en cuenta que no solo nos proporciona datos sesgados por la misma conservación, sino que muchas veces son dudosos e inseguros. Un epitafio de una mujer que ha muerto ya casada solo nos indica que lo estaba, no su edad en el matrimonio, y un epitafio en el que los dedicantes son los padres no indica por fuerza la soltería. Eso sí, resulta significativo el caso de personas muy jóvenes que aparecen ya casadas, o muertas en el parto. También los casos en los que, además de la edad de la difunta, se consigna la duración del matrimonio, aunque ambas puedan ser aproximadas o el matrimonio no ser el primero de la mujer. Además, no son una cantidad excesiva y parecen estar localizadas en Italia, con lo que el sesgo geográfico es evidente. Los censos conservados en algunas regiones excepcionales, como Egipto, también son de utilidad, pero hay que tener en cuenta, de nuevo, el factor regional, que no siempre es aplicable a todo el Imperio.

Varios trabajos han intentado aproximarse a este tema, con conclusiones no siempre paralelas. Hopkins, en su artículo de 1965[402] concluyó que la edad temprana de matrimonio en las mujeres romanas era la tónica y una característica básica del mundo romano. Muchas niñas tendrían su primer matrimonio entre los doce y los quince, apenas llegando o superando la pubertad. Aun así, esto fue matizado por otros trabajos años después, como el de Shaw, en 1987, que señala el peligro, entre otros, de centrarse en información proveniente de la propia Roma o de Ostia, que suponen contextos sumamente particulares.[403] Shaw propone que muchas de las mujeres romanas, al menos las que no pertenecían a la élite, se casarían en la adolescencia tardía o en sus últimos años antes de entrar en la veintena. Respecto a los hombres, algunos trabajos han situado el primer matrimonio en los veinticinco o treinta años, con lo que la diferencia de edad sería significativa, tanto si las chicas se casaban en la horquilla inferior como si lo hacen en la superior de las edades propuestas, que no suele llegar a la veintena.[404]

Sin embargo, pese a todas esas precauciones y disquisiciones, resulta significativo que la edad mínima de matrimonio, que en las leyes augusteas se acabó fijando en los doce años para las chicas (y catorce para los chicos), fuera objeto de debate. Para cierto grupo, la edad era un límite suficiente, útil y práctico. Para otro, era algo insuficiente, y proponían un requisito más, el de que la muchacha fuera *viripotens*, es decir, capaz de soportar a un varón y de aguantar las relaciones sexuales sin que le supusieran un problema grave para su integridad y salud.[405] Ganó la opción del límite genérico. Aun así, y en algunos casos al menos, debió haber algún tipo de inspección prematrimonial, ya que contamos con que Justiniano la abolió, ya en el siglo VI d. C., al considerarla indecente y no porque tuviera una consideración mayor respecto a las edades de matrimonio.[406] Quizá no queramos imaginar a una muchacha de apenas doce años,

desnuda, delante de los médicos para que valoren si su marido puede desflorarla en la noche de bodas sin causarle demasiados daños físicos. Tampoco mejoraba mucho la situación que fueran médicas. Puede que no ayudase mucho con el miedo que podría sentir una muchacha ante su primer matrimonio y que, de hecho, podemos advertir en algunos de los poemas nupciales. «Apiádate de mis súplicas», pide una novia aterrorizada, ya en el lecho nupcial, al novio, solo por esta noche. «Pero él replica: “En vano pretexta inútiles excusas” y, sin dilación alguna, libera su pudor». No era un texto crítico el que cuenta esta historia.[407]

Es más, también fue un tema de discusión médica. Sorano, un doctor de origen griego, a caballo entre los siglos I y II d. C. y que escribió para las familias pudientes romanas un libro sobre ginecología, obstetricia y cuidados del bebé, comentaba, sobre el tema de cuánto convenía mantener vírgenes a las muchachas, que debía esperarse, en su opinión, al menos a que la chica tuviera su primera menstruación, y no atender a los «deseos precoces» de las niñas.[408] No deberíamos ser ingenuos y pensar que, en efecto, las niñas tenían *per se* esos deseos precoces, sino que más bien habría una mezcla de presión familiar, social y matrimonios acordados a una edad muy temprana.



DIIS MANIBVS
MINVCAE SVAVIS
P SEXTILI CAMPTANI
VIXIT ANNIS XXII MENS VII
DIEBVS XVII FECIT
TICLAVDVS SVAVIS
PATER

Figura 35: Estela funeraria de Minucia Suavis (s. I d. C.), ya casada con apenas catorce años. El monumento lo dedica su padre y no su marido. Museo Nacional Romano, Termas de Diocleciano, Roma.

Las fuentes griegas, asimismo, nos dejan pistas sobre la tendencia a justificar los matrimonios precoces en el mundo clásico en general. En el tratado hipocrático *Sobre las enfermedades de las vírgenes* (aunque la palabra griega, *parthenos* [virgen], hace referencia, más bien, a las muchachas no casadas), se considera un peligro el matrimonio posterior a la menarquia, ya que podría causar la enfermedad y muerte de la muchacha. De nuevo, la presión social ante esa espada de Damocles que pendía sobre la cabeza de las niñas, podría provocar una profecía autocumplida a causa del miedo y el estrés. También antes, en el mundo griego, Aristóteles había tenido que advertir sobre los peligros de los matrimonios (y, por tanto, también embarazos y partos) precoces, comentando un oráculo de Delfos que recomendaba a los treceños no arar en surco nuevo, y recordando que no era una indicación literal, sino que se refería a evitar la mortalidad derivada de gestaciones en niñas pequeñas.[409]

Quizá, más allá de lo teórico, nos convenga recordar algunos ejemplos reales, como el de Octavia, hija de Claudio, casada a los trece o catorce años con Nerón, para reafirmar su posición dentro de la familia imperial y su aspiración a ser el sucesor del emperador, o en la madre de este, Agripina la Menor, también casada con apenas trece años con Cneo Domicio Enobarbo, con quien se llevaba unos treinta años. Una diferencia de edad notable, que hoy calificaríamos de una forma muy diferente. Pero también podemos recordar a Livia, que, aunque se casó algo más tarde, sobre los quince, pasó por dos matrimonios, dos partos y un aborto antes de llegar a lo que para nosotros sería la mayoría de edad.

Hay otras referencias más indirectas a la conciencia romana de los matrimonios precoces femeninos. Séneca, en su *Consolación a Helvia*,[410] le encomienda a su madre el cuidado y la educación de una niña, Novatila, de «tierna edad», pero también afirma que pronto le dará bisnietos. No solo es una evidencia de que no transcurre apenas tiempo entre la niñez y la maternidad, sino que las generaciones se solapan lo suficiente como para que, en algunos casos, una mujer pudiera tener bisnietos siendo bastante joven.

Plutarco, en su comparación de la vida y obra de Licurgo y Numa,[411] legisladores míticos de Esparta y Roma, al hablar del matrimonio, sostenía que mientras en Esparta se casaba a las muchachas ya crecidas, los romanos lo hacían a los doce, y añade que incluso antes. Es curioso que, en cuanto a las razones, consideraba que el matrimonio tardío venía de la intención de que en las bodas hubiera amor y no odio, mientras que los romanos mandaban a las niñas lo antes posible a casa de su marido para que fueran lo más inocentes e ignorantes posibles.

Por otro lado, como hemos dicho, el matrimonio fue, durante mucho tiempo, una institución casi obligatoria para los romanos y existían normas cuyo objetivo específico era restringir el celibato. Tan solo con la llegada, triunfo e imposición del cristianismo en la sociedad romana se fueron eliminando esas leyes, sobre todo para permitir que los sacerdotes, las viudas e, incluso, las mujeres jóvenes, pudieran elegir la virginidad o el celibato permanentes.[412] De hecho, los cristianos usaron los peligros del matrimonio, sus sumisiones, los peligros del parto, etc. para convencer a las mujeres de que se mantuviesen alejadas de la sexualidad y el matrimonio. Era un discurso que calaba porque ya tenía que haber un cierto fondo de miedo y conciencia. En

cualquier caso, hay que tener en cuenta que estas normas imponían sanciones y desventajas legales a los célibes, pero la sociedad romana no contempló, pese a alguna exageración retórica de Cicerón, la posibilidad real de prohibir sin discusión el celibato o la ausencia de hijos. Además, se complementaban con ventajas y premios para las personas casadas y con abundantes hijos.[413]

Estas normas no nos permiten conocer la edad media de matrimonio, ya que imponen un límite laxo por abajo, en torno a los veinte años para las mujeres y los veinticinco para los hombres, pero sí nos deja ver, por un lado, la desigualdad en las edades entre hombres y mujeres y, por otro, la enorme presión social para establecer matrimonios. De hecho, el Digesto también contempla la posibilidad de obligar a los padres a dotar a las hijas y acordar los matrimonios de los hijos, para casos de familias renuentes.[414]

Estas normas afectaban a las mujeres hasta los cincuenta y a los hombres hasta los sesenta, edades a partir de las cuales dejaba de penalizarse el celibato, aunque, por supuesto, se seguía permitiendo el matrimonio.

DE LOS IMPEDIMENTOS A LA CEREMONIA: UN PROCESO COMPLEJO

La edad no era el único impedimento para un matrimonio, y muchas otras circunstancias podían truncar una boda. Algunos estaban dirigidos a garantizar, en cierto modo, la libertad del mismo. Así, como dijimos, un gobernador de una provincia no podía casarse con una mujer de su provincia mientras durase su mandato, o un tutor con su pupila. Otros impedimentos se enfocaban a mantener un orden social visible y rígido, a mantener el honor de ciertos órdenes. Así, la Lex Iulia de Maritandis ordinibus [la ley de regulación del matrimonio], promulgada por Augusto el 18 a. C., prohibía al orden senatorial el matrimonio con mujeres *famosae* (término referido a las conocidas por una mala reputación sexual, como actrices o prostitutas) e infames (en el sentido legal del término romano, que aludía a la pérdida de ciertos derechos cívicos), con adúlteras condenadas o con alcahuetas, además de con libertas. Tampoco los soldados tenían derecho al matrimonio durante sus años de servicio, al menos hasta época tardía. Aun así, hecha la ley, hecha la trampa. Mientras duraba el impedimento, el concubinato siempre era una opción, y una vez se solventara el obstáculo, se formalizaban los matrimonios. Eso, o simplemente, todo el mundo asumía la relación como un matrimonio o pareja estable. No era raro que los soldados creasen familias enteras durante su servicio en las provincias, y la legislación tuvo que adaptarse a los líos legales que provocaban luego las legitimidades y herencias.

Sin embargo, puede que el impedimento más fuerte, el que iba acompañado de un tabú social más sólido, fuera el del incesto. Parece que en un principio se castigó con la pena de muerte, despeñando al culpable desde la roca Tarpeya, aunque luego nos encontramos con castigos más suaves, como la deportación. De hecho, en este caso, las cuestiones legales que afectaban al parentesco se obviaban, dando paso al sentido común para evitar algo que se veía como especialmente nefando. Así, un liberto no podía casarse con su madre o su hermana, ni un hombre con su hermana ilegítima, por mucho que la ley no los uniera con un vínculo de parentesco legal.[415]

Los límites del incesto, en cualquier caso, siempre fueron un poco borrosos, y siguen

siéndolo hoy día. Un buen ejemplo es el cambio legislativo que se dio en época de Claudio para permitir su boda con Agripina, que era su sobrina. Las fuentes comentan que se intentó revestir el nuevo marco legal de una justificación social, mediante la celebración de otras bodas similares. Solo se habría encontrado a un par de parejas dispuestas a ello, según Suetonio, aunque también recoge el entusiasmo de algunos senadores con la boda.[416] Al final las cosas no son tan blancas ni tan negras.

Si nada impedía el matrimonio, se podía seguir adelante. La boda en sí era un acto muy variable, ya que, en realidad, no era en absoluto necesaria. Tan solo la versión más formal, la *confarreatio*, implicaba un vínculo consagrado por una ceremonia religiosa. No sabemos con exactitud cómo se desarrollaba, pero implicaba la presencia de sacerdotes (incluido el *flamen dialis*, el sacerdote de Júpiter, lo que suponía todo un honor), testigos, espelta, una piel de oveja y sacrificios. A partir de ahí, nos queda la imaginación para distribuir elementos y ceremonias.

La *confarreatio* no solo era un matrimonio *cum manu*, poco usual ya a finales de la República, sino que requería toda una serie de ceremonias inversas para deshacerlo (la *diffarreatio*), lo cual complicaba todo en demasía para la mentalidad romana. Pese a todo, el acceso a ciertos sacerdocios requería un matrimonio de este tipo, o haber nacido de padres casados por esa fórmula, como en el caso del *rex sacrorum* o las vestales, por lo que hubo que buscar una solución. Al final, los romanos, muy partidarios de las fórmulas del tipo «como si...», la aplicaron también en este caso, suavizando el resto de las condiciones, más allá de la ceremonia religiosa. Gayo lo recuerda en sus *Instituciones*,[417] en las que afirmaba que la *confarreatio* había pasado a ser un matrimonio en el que la mujer no estaba bajo la autoridad del marido, salvo en las cuestiones sacras. Es decir, solo se había mantenido el carácter religioso, vaciándolo del significado legal y sus obligaciones.

El resto de los matrimonios no necesitaban de una ceremonia. Bueno, técnicamente ni siquiera necesitaban que el novio estuviera presente. Pero una celebración adecuada permitía respaldar la institución y, en una sociedad sin apenas registros ni una administración capaz de censar de forma adecuada a sus habitantes, permitía también que los vecinos y parientes recordasen y pudiesen dar testimonio en caso de que el matrimonio se pusiese en duda. Por lo demás, también servía (como hoy, para qué engañarnos) a ciertos sectores para exhibirse ante la sociedad y recordar la cantidad de dinero que podían gastar en una sola noche. Los banquetes podían ser espectaculares, y el camino hacia la casa del novio podía convertirse en un auténtico desfile, con gradas y paredes decoradas incluidas. Que nunca se diga que una sociedad ha rechazado un motivo para hacer una fiesta por todo lo alto.

Ahora bien, pasada la ceremonia, tocaba la noche de bodas. En el caso de las segundas bodas, más libres, o de una decisión más soberana de la mujer, podía ser todo un espectáculo, con el lecho nupcial decorado, las bromas picantes y los cánticos nupciales. En el caso de una primera boda, para las niñas, era otra historia. De hecho, los propios cánticos y bromas nos hablan de la timidez (por llamarlo de alguna manera) de la muchacha, que podía no tener más de doce años. Ya lo comentamos al hablar de la inspección prenupcial, donde se muestra a una novia que suplica por una noche más y a un novio implacable porque, al fin y al cabo, tenía derecho a ello, lo que nos forma una imagen más desagradable. Catulo le pide también a la muchacha que no luche contra lo que han decidido sus padres, pues un tercio de su virginidad es de su padre, un tercio de su madre y solo un tercio le pertenece a ella. Pierde en esa cruel democracia sobre su cuerpo, que la entrega a un desconocido a través de un pacto de hombres.[418] Demasiadas

referencias al dolor como para obviarlo e intentar pensar en una escena de película romántica.

Así pues, si somos realistas, el escenario, en muchos casos, de una primera boda para una mujer, sería la de una niña, apenas llegando (o ni siquiera eso) a la pubertad, que contraía matrimonio con un hombre en sus últimos veinte o ya en la treintena. Un hombre acostumbrado a su derecho a tener sexo sin preguntar, a tomar lo que quisiera y hacer lo que quisiera con esclavas y prostitutas, a no preocuparse por qué sentía su pareja, ni tener que preocuparse por si disfrutaba o no. Cuando Mesalina, la madre de la citada Octavia, se casó con Claudio, el futuro emperador, tenía también apenas la edad legal. Sin embargo, su esposo estaba ya en la cincuentena. No sería lo más común, pero tampoco algo demasiado excepcional.

Aun así, puede que la noche de bodas no fuera la primera experiencia sexual de una niña, ni siquiera de las casadas de forma tan precoz. Antes de que llegara la boda, existía el compromiso en la pareja, los esponsales. Aunque en teoría el consentimiento era básico en los matrimonios y, por tanto, también en los compromisos, se consideraba suficiente con que los niños tuvieran unos siete años para considerarlos capaces de entender lo que estaban consintiendo o no.[419] La elección de las vestales, de hecho, que se realizaba entre los seis y los diez años, excluía a aquellas niñas que ya estuviesen prometidas con un pontífice.[420] De nuevo, podemos intuir la diferencia de edad.

Tras esos esponsales es probable que algunas familias enviaran a sus hijas a vivir ya con la familia de su futuro marido, para que fuera esta la que terminara de educar a la niña. No es probable que, en esos casos, se respetara la edad del matrimonio antes de tener sexo, en una sociedad que no valoraba especialmente el concepto de virginidad. Tampoco es que fuera una excepción del mundo romano. Jenofonte, en *Económico*, presenta a Sócrates preguntando a Critóbulo si no se casó con su mujer cuando esta era apenas una niña y había visto y oído lo menos posible. Es más, también le pregunta si hay con alguien con quien hable menos que con ella.[421] Si tenemos en cuenta que el libro da por supuestas esas circunstancias, podemos imaginarnos la situación de muchas mujeres, niñas aún cuando llegaron a casas de sus maridos, en familias extrañas, solo un día después de haber renunciado a sus muñecas, pretendiendo de ellas que cumplieran como matronas sin apenas dirigirles la palabra más que para desnudarlas.



Figura 36: Urna cineraria etrusca de una matrona (ss. II-I a. C.), que representa en su base una escena de matrimonio. Museo de Arqueología de Cataluña.

En cualquier caso, resulta muy significativo que las leyes romanas se vieran en la obligación de regular y aclarar que las relaciones fuera de la pareja ya establecida, antes de alcanzar la edad mínima legal para el matrimonio, aunque hubiera habido esponsales y la niña estuviese viviendo con su futuro marido, no eran adulterio, precisamente porque no se podía considerar que el matrimonio fuera, aún, válido. La necesidad de aclaración, además, de que los matrimonios antes de la edad legal no eran válidos, nos indica la habitualidad de que niñas menores de los doce años estipulados estuvieran ya viviendo como esposas *de facto*, aunque no hubiera un respaldo legal completo.[\[422\]](#) Y eso afectaba, también, a las relaciones sexuales.

No podemos llevarnos a engaño, es probable que para la mayoría de las niñas la iniciación sexual fuera, en esencia, traumática. Lo mismo pasaría con los niños esclavos. Sin embargo, a los ciudadanos romanos, toda la sociedad se unía para decirles que el sexo era su patrimonio y que nadie podía imponerles nada, salvo el respeto a la propiedad del otro. La presión social en su iniciación sexual no dejaría de ser parte de la representación de la masculinidad, pero no lo que hoy calificaríamos claramente como violación.

Un ejemplo resulta muy significativo. Suetonio nos narra la relación de Nerón con sus amantes libertos, con los que parodia la institución del matrimonio hasta dos veces. Nos dice que Doríforo y Ésporo cumplían un papel diferente en la relación de actividad/pasividad con Nerón. Lo significativo viene cuando Suetonio comenta que Nerón imitaba los gritos de las vírgenes al ser desfloradas.[\[423\]](#) Resulta solo un añadido más, que degrada a Nerón, al igual que su burla a

las instituciones lo descalifica como un emperador razonable. No se plantea, sin embargo, una crítica a qué era lo que llevaba a las niñas a gritar angustiadas en su noche de bodas. Ni se sugería que fuera algo a suprimir de la vida sexual romana. Era un hecho, sin más, y como tal se consignaba y se daba por supuesto.

Quedémonos con ambas imágenes, la de la fiesta y la del trauma, porque no conviene olvidar que las sociedades son complejas y las fotos fijas, sin contrastes ni aristas, suelen ser la mejor forma de falsear el pasado.

LA DOMESTICACIÓN DE LA MUJER Y SU SEXUALIDAD

Como hemos dicho, si existía una sexualidad aceptada y aceptable, normalizada y normalizable, era la que se desarrollaba dentro del matrimonio, pero (siempre el eterno «pero») también tenía que someterse a una serie de normas. Dichas normas estaban relacionadas no solo con la reproducción social y física, sino también, de nuevo, con el poder y el género. No olvidemos que, dentro del imaginario grecorromano, las mujeres son un mal necesario, y uno que, además, podía descontrolarse muy rápido.^[424]

El hombre romano, como el griego, se concebía a sí mismo como un gobernante, un ser superior que civilizaba y domeñaba todo a su paso. Esto se aplicaba tanto a la naturaleza como a los seres inferiores, como los esclavos o extranjeros, pero, sobre todo, a la gran alteridad, es decir, la mujer. Así, como se mencionó en el apartado sobre la construcción de la sexualidad, se establecía un paralelismo claro entre la tierra y la mujer, pues ambas necesitaban ser sometidas por un varón para ser fértiles, agradables y tranquilas. El tópico de la mujer-naturaleza frente al hombre-civilización es uno de los tantos binarios en los que se mueve el pensamiento romano, y que aún perduran en nuestro imaginario colectivo, a veces de forma romantizada y mistificada, sin pararnos a reflexionar qué hay tras ello (y no repetiremos nunca lo suficiente que es importante analizar el discurso antes de comprarlo, por muy bonito y redondo que nos parezca).

El precio que debían pagar los hombres si fracasaban en su intento era un continuo pavor al descontrol, la resistencia y la rebelión de ambas, mujer y naturaleza, que traería consigo la catástrofe y la muerte. Al igual que una tormenta podía arrasar los cultivos, o un terremoto destruir la más bella de las creaciones humanas, la mujer descontrolada pasaba de ser un fértil terreno cuajado de trigo a un áspero monte, siempre dispuesto a matar y destruir a los hombres. No en vano Ártemis/Diana no solo era la diosa de los animales salvajes y los agrestes bosques, sino también de las muchachas, aún salvajes, aún sin domar, aún fuera del control de un marido. También era, como diosa arquera, protectora o destructora del parto, un fenómeno asimismo salvaje y poco controlable. Un rito de paso continuo para las mujeres.

El hombre debía, pues, enseñar a la mujer a ser mujer. Y eso se realizaba, en las mujeres ciudadanas, a través del instrumento básico de civilización, el matrimonio. De hecho, cuando los romanos reflexionaron para intentar encontrar un origen y justificación a dicha institución la situaron justamente en el mismo origen de la cultura y la civilización humanas. Cicerón, rememorando un tiempo pasado y poco civilizado, en el que no existía la política ni la comunidad cívica, pintaba a los humanos como errantes, sin religión y sin matrimonio. La ausencia del casamiento, para el orador, también significaba la ausencia de legitimidad de los hijos, vinculando el reconocimiento legal con el natural.^[425] Columela también hila, en su discurso, civilización, agricultura, matrimonio y roles de género. Los hombres, cuando dejaron

de ser salvajes, decía, necesitaron un techo, cocina y que «uno de los sexos» se quedara a ejercer todos los cuidados y custodiase todo lo que acumulaba el otro abnegado miembro de la pareja. Así, curiosamente, se desvía de las citas de Jenofonte y Cicerón sobre la necesidad del matrimonio para no extinguirse y se desliza, sin solución de continuidad, hacia la necesidad económica de formar una familia. Todo ello unido por una idea de civilización, urbanidad y necesidad. Eso sí, también se le escapa que, para esos cuidados y custodia, lo necesario era «encerrar» a uno de los géneros.[426]

La civilización, pues, desde Cicerón hasta la teoría del matriarcado de Bachofen, pasaba por domesticar, controlar y expropiar la sexualidad y el cuerpo femenino, para ponerlo bajo control masculino, a la vez que se definían esas mismas categorías de hombre y mujer. Salir del rol era salir de la identidad y, por tanto, también alejarse de la comunidad, convertirse en el eterno extranjero o enemigo.

Por supuesto, el discurso de Columela también tiene una advertencia y una queja. Todo ese idílico orden primitivo, arrancado a la naturaleza y rico en orden y concierto, se había visto destruido y degenerado en los tiempos en que vivía, como es obvio, por culpa de las mujeres, que se daban al vicio y el lujo, que no querían acudir a las propiedades en el campo para vigilarlas, ni hilar ni tejer. Porque, claro, la política, lo exterior, la guerra, los negocios y la riqueza son cosas de hombres porque la naturaleza lo ha querido, y ellos son más fuertes y más listos pero, por alguna extraña razón, si las cosas en la política, la guerra y los negocios van mal, la culpa sigue siendo de las mujeres.

Dentro de este elemento civilizador y aunque, como hemos dicho, fuera legalmente un acuerdo, dependiente solo de la continua voluntad de los cónyuges (de ambos) por mantener la unión, todo el mundo presuponía una función básica del mismo, la de proporcionar hijos legítimos. Incluso, autores como Columela nos hablan de la continuidad y perpetuación de la especie, como si no supieran a la perfección que no hace falta una institución para ello. La continuidad de la familia era una cuestión política, social e incluso religiosa. Los cultos familiares, los manes y los penates exigían que se cumpliera con la continuidad, a riesgo de desaparecer entre las brumas del olvido. La mujer que pasaba a convertirse en una *materfamilias* (y, de nuevo, por raro que parezca, esto no implicaba necesariamente ser madre biológica) cumplía, en Roma, con su destino y su función y llegaba a ser lo que estaba natural y socialmente preparada para ser.[427]

Uno podría pensar que, a pesar del precio a pagar y las restricciones, al fin, en el matrimonio para la mujer se abría un espacio en el que desarrollar su sexualidad, de forma moral y siempre permitida, en un espacio sin reproche para su deseo. Que, pese a los traumas, la institucionalidad, el poder masculino, al menos, el reducto y la posibilidad quedaban formalmente abiertos a esa libertad. Nada más lejos de la realidad. Tampoco aquí la sexualidad femenina era libre.

Primero, porque la contención era básica en la mujer y tampoco el hombre debía tratarla como a una prostituta. San Jerónimo, en su libro *Contra Joviniano*, hablaba justo de eso, de que tratar a una esposa con pasión era algo degenerado, propio de adúlteros y para ello se respaldaba en una larga tradición de filósofos clásicos, desde Plutarco hasta Séneca.[428] Quizá exageraba un poco su genealogía en este tema, pero resultaba creíble.

En segundo lugar, porque los romanos consideraban muy sospechosas las muestras de afecto, casi como un síntoma de lujuria e irracionalidad. Un matrimonio que no estuviese caracterizado por la concordia y la lealtad era malo, pero aún peor uno que se caracterizara por la pasión entre

sus miembros. Era una mala forma de elegir pareja y una pésima base para la convivencia, una señal de tragedia garantizada. Juvenal despotricaba de los matrimonios en los que la pareja era elegida por la pasión sexual y la belleza, recordando la vejez y la necesidad de templanza,[429] mientras el Ara Pacis de Augusto daba una imagen de concordia, moderación y fertilidad. Plutarco llega a recomendar el rechazo al matrimonio con una mujer que diga estar enamorada, como un punto en contra y no uno a favor.[430] También nos recordó que Catón el Viejo, durante su censura, expulsó a un hombre, un tal Manilio, del Senado, por haberse atrevido a besar a su esposa a la luz del día y a la vista de su hija.[431] El viejo censor, en cambio, bromeaba con que solo abrazaba a su mujer en las noches que había grandes tormentas, eso sí, sin dejar de añadir que era feliz cuando eso sucedía. Se marcaba así un espacio en el que el afecto y la reputación se veían como elementos contrarios y contradictorios en la vida romana, en su literatura, aunque es probable que no en su vida cotidiana.

Si hablamos del ámbito teatral en el mundo griego y romano, de hecho, las resistencias femeninas en el matrimonio, referidas a su posición o a la sexualidad permitida o prohibida, eran una parte común en las tragedias y el imaginario que las rodea. La narración repetida de estos mitos, cuentos y obras ayudaban a construir el género, tanto en sus normas como en sus conflictos. Al igual que Teresa de Lauretis ha hablado de «tecnología del género» para ámbitos como el cine o la televisión, las tragedias y comedias actuaban como correa de transmisión de valores y advertencias en el mundo antiguo. Los conflictos que presentan tanto la tragedia como la literatura moral ponen en juego extremos éticos, y las tensiones que surgen dentro de la familia y la sociedad polarizan la actuación de las mujeres, destacando los desastres que florecen a partir de estos problemas.

Creonte y Antígona, por ejemplo, acaban sufriendo por su forma de actuar, y aunque la rigidez de Creonte se considera excesiva, es ella quien acaba muerta. Por otro lado, no se cuestiona su forma de ver el mundo y el poder, ni su intento de someter a la mujer al sitio que se le ha asignado. En otro texto, Deyanira intenta controlar la sexualidad de Heracles y acaba matándolo, al igual que la (no) relación entre Fedra e Hipólito acaba en muerte y caos familiar. El deseo sexual incontrolado se refleja en otras villanas, como Clitemnestra, en la que se une la advertencia del peligro que supone una mujer con poder.[432] Al igual que en la concepción de los pueblos bárbaros, las tragedias crean un balance entre masculinidad y feminidad, en el que las mujeres poderosas, activas y masculinizadas se contraponen a hombres pasivos y victimizados, en una situación feminizada. La solución de estos conflictos, mediante la reafirmación del orden a pesar o a través de la muerte, pretende también canalizar conflictos de género en la sociedad, a través de su reiteración.[433]



Figura 37: Representación de una máscara teatral trágica (s. I d. C.), perteneciente a Ampurias. Museo de Arqueología de Cataluña.

Estas fuentes también insisten en la necesidad social de que hubiera descendencia. Un fragmento conservado de una de las tragedias de Ennio lo deja muy claro, cuando Mérope afirma que su esposo se casa con ella para tener descendencia legítima,[434] lo que recuerda la fórmula de entrega de la esposa recogida por las fuentes griegas. Menandro recoge una frase similar en su obra *La Samia*. [435] Asimismo, Jenofonte, fuera ya del ámbito teatral, hace comentar lo mismo a Isómaco en *Económico*, asegurando que la mujer se toma para el hogar y los hijos, como también lo hizo Plutarco en su disertación sobre los deberes del matrimonio. [436] Musonio Rufo, desde la reflexión filosófica, también afirma taxativamente que el fin del matrimonio es la vida en común y la procreación de hijos, siendo esta última razón la causa de la primera, [437] aunque su estoicismo tampoco era lo más popular en la época y muchas de sus reflexiones son, más bien, quejas sociales, más aún cuando no parecía que la sociedad fuera a hacerle caso en un corto periodo de tiempo.

De hecho, la historia sobre el primer divorcio, que Valerio Máximo situaba en el 233 a. C., protagonizado por un tal Espurio Carvilio, fue, en teoría, objeto de crítica. [438] El rudo romano decidió repudiar a su esposa por su esterilidad, pese a su buen comportamiento. No parece que a los romanos de la época les pareciera demasiado bien el asunto. La descendencia era clave, pero no tan clave que fuera una descendencia biológica como tal. Al final, es solo un ejemplo de cómo se vehicula un discurso de conflicto sobre los límites de la moral, que, muchas veces, planeaban muy por encima de los problemas reales de la gente.

LA EDUCACIÓN MATRIMONIAL, LA SUMISIÓN Y LA VIOLENCIA

No se habla mucho de la violencia doméstica en la sociedad romana. Los libros más generales sobre la estructura e institución de las familias en Roma pasan muy por encima u omiten, directamente y en la mayoría de los casos, este tipo de violencia. Se podría pensar que las fuentes no dan para un capítulo, aunque la realidad es obstinada en estos casos, o simplemente que es algo que no hemos visto porque los romanos tampoco tenían mucho interés en que se viera. No se aspiraba a que los matrimonios se basaran en el amor, pero sí en la concordia y la comunidad de intereses, aunque, para eso, pensaban, era fundamental el mantenimiento de un sano orden y una jerarquía. Sin embargo, los ideales quedan muy lejos de la realidad.

Jenofonte comentaba la necesidad de educar a la mujer, aunque también la consciencia social que existía en torno a la ausencia de formación en niñas casadas muy pronto y de la posible desconexión emocional y comunicativa entre marido y mujer. Lo mismo afirma Plinio el Joven en una de sus cartas, en la que culpaba a su joven esposa de haber perdido el embarazo por su juventud y falta de formación necesaria. [439] Parte de esa educación, para un romano, pasaba necesariamente por la violencia. Al igual que se castigaba a los niños en casa y en la escuela (los romanos se tomaban muy en serio el dicho de que la letra con sangre entra), o se castigaba a los esclavos, también se usaban los castigos físicos con las esposas, estuvieran o no bajo la *manus* del marido. Aunque la legislación fue restringiendo la capacidad del *pater familias* para matar a

las personas a su cargo, fueran hijos, mujer o esclavos, la violencia era un método usual y bastante naturalizado de control y educación en época romana. Una esposa no era tratada como una esclava, la violencia no era tan libre, y se suponía un mínimo de trato digno, pero, al final, el esquema social era bastante parecido.[440]

Incluso las diosas recibían este tipo de agresiones. Bona Dea no permitía el mirto en sus cultos, pues fue azotada por su marido, Fauno, por beber vino. Hera tuvo que sufrir las amenazas continuas de Zeus con ponerle las manos encima y Hefesto le recordaba que no solo es algo que hubiera sufrido ella a menudo, sino que cuando él intentó defenderla, el soberano de los dioses casi le mata. Hefesto, celoso de las relaciones entre su mujer, Afrodita, y Ares, la captura en una red para exhibirla ante todos los dioses desnuda.[441] A partir de ahí ¿qué podían esperar las mortales si ni siquiera las deidades escapaban a la violencia marital?

Tan habitual debía ser que san Agustín, mencionando a su madre, Mónica, comentaba cómo charlaba con el resto de las mujeres sobre esta violencia, aconsejándolas para evitar que fueran golpeadas. Y menciona, también, lo asombradas que estaban aquellas amigas, con maridos más «mansos», de que ella escapara indemne, teniendo en cuenta lo «colérico» de su padre.[442] Resulta llamativo que san Agustín lo relate, sin más crítica ni reproche al maltrato continuado sufrido por las mujeres, que considera algo cotidiano, y con una poco velada alabanza hacia el método materno. Este pasaba por hacerse pequeña, silenciosa, por no contradecir a su marido ni expresar disgusto, por ejercer una autoridad alternativa y solo presentar sus peticiones cuando su esposo estuviera de buen humor y de una forma indirecta. Llevar al extremo el dicho de que dos no discuten si uno no quiere, anulándose a sí misma para evitar todo riesgo. Quizá nos suena. Puede que hayamos tenido que escuchar la misma historia, más de una vez, de boca de una mujer actual.

No solo eso, sino que escribe, con total normalidad, que las amigas de su madre mostraban con frecuencia las marcas de los golpes en sus caras. Pone en boca de su madre que algo habrían hecho, como no servir bien a sus maridos o desafiarles. Pero no solo es que el autor considere normal esos golpes, sino que debía hacerlo toda la sociedad si los maridos no se molestaban lo más mínimo en ocultar las palizas y bofetadas. No pasaba nada si tu esposa aparecía marcada en público. El resto del mundo también pensaría, como Mónica y san Agustín, que algo habrían hecho.

El matrimonio es como un panal, nos intentan vender las fuentes, si quieres la miel tienes que aguantar los picotazos de las abejas.[443] O si quieres espárragos aguantar las espinas. No hay otra, no hay terceras opciones. O matrimonio con dolor o renunciar a todo lo que significa para una mujer el prestigio y protección que supone ser una matrona. A ellos les recomienda no enfadarse por sus primeros recatos y todos podemos imaginar qué hay detrás de esa recomendación. No solo el matrimonio era fuente de violencia, y Ovidio lamenta haber pegado a su amante porque yace llorando desconsolada. Le ha arrancado mechones enteros en la paliza, le ha roto la ropa y ella solo puede mirarle con reproche, entre lágrimas, sin poder decir nada por el miedo. Él se lamenta, sí, pero observa que, aun así, está guapa y deseable. También sabe que, de haberlo hecho con un ciudadano y en público acabaría en los tribunales, pero que en el caso que le ocupa solo recibiría como castigo el cargo de conciencia.[444]

No siempre este maltrato era algo tan aceptado y bien visto, sobre todo si se consideraba una violencia excesiva o se llevaba a cabo contra una mujer virtuosa, aunque, de nuevo, esto hace recaer sobre la mujer la culpa de su maltrato. Una distinción entre buenas y malas mujeres que,

quizá, también nos traiga ecos desagradables de nuestro presente. Un papiro egipcio, de época romana, nos permite ver una de estas quejas, por parte de una mujer, sobre su violento marido. [445] La violencia no solo se dirigía contra ella, a la que encerraba, golpeaba y humillaba, sino también contra sus hijas, a las que desnudó y marcó a fuego, o contra sus esclavos, a los que torturó. Sabemos que la justicia intentó actuar, pero su actuación se limitó a hacerle prometer que no reincidiría, lo cual, como es evidente, no funcionó.

Quizá esta actuación de la justicia, que condena y permite a la vez, fuera algo común, dificultando una ayuda institucional real. Es curioso que algo similar pasó, siglos más tarde, en Alcalá de Henares, ya en época moderna, con Francisca de Pedraza. Esta mujer, también con un marido extremadamente violento, hasta el punto de lograr que los vecinos y la justicia interviniesen en esos «asuntos privados», solo logró, tanto con la justicia secular como con la eclesiástica, que condenaran a su marido a portarse bien y quererla. Un eco del pasado. Por fortuna, la ocurrencia de recurrir a la justicia universitaria resultó diferente, y el rector de la Universidad Complutense, Álvaro de Ayala, en 1624 condenó a la devolución de la dote al marido, además de a pagar una indemnización y dictó algo parecido a lo que luego serían las órdenes de alejamiento.[446] No sabemos el final del caso de nuestra romana, pero quizá podamos conservar la esperanza de que también encontrara un juez que fuera capaz de protegerla.

Ciertos autores también se posicionaron contra el maltrato como «método educativo». De hecho, algunos fueron especialmente agudos al analizar o explicar sus causas. Plutarco decía que había hombres que humillaban a sus mujeres por el miedo a perder el control, sobre todo en el caso de mujeres nobles o ricas, y lo comparaba con los hombres que, al no poder subir a un caballo, le enseñaban a agacharse.[447] Aunque no cuestiona la superioridad masculina ni el rol femenino, entendió que esa violencia no venía de una falta de autocontrol del hombre, o de que este fuera violento por naturaleza, sino que era un método consciente (o, al menos, semiconsciente), para mantener un control que, por otro lado, podía obtenerse por otros medios. Por otro lado, advertía que el exceso de rigidez, austeridad y «severidad» tampoco era un buen método, ya que la mujer podía, en un momento dado, simplemente buscar la diversión, cariño o validación fuera del matrimonio.[448]

El autor también puso en boca de Catón el Viejo una recriminación a quienes maltrataban a sus mujeres e hijos, pues ponían las manos sobre algo sagrado.[449] Eso sí, parece más una alabanza a la contención masculina, dentro de una ética y unos mores que alaban la templanza, que una crítica real a la violencia. De nuevo, por muy agudo que sea el análisis, vuelve a centrarse en la capacidad de control y autocontrol masculino, no en una ética respecto a las relaciones. Por cierto, pone como ejemplo de hombre tranquilo y mujer inaguantable a Sócrates y Jantipa respectivamente. Igual las cosas cambian si pensamos en una Jantipa que tenía que batallar por la supervivencia diaria, con un marido poco preocupado por las cosas del comer y tendente a la subversión social. Aun así, era ella la inaguantable, y él hubiera estado en su derecho de «corregirla» por sus peticiones y quejas. Algo similar sucede con la escena de la cena de Trimalción, en el *Satiricón*, de Petronio. El nuevo rico presta demasiada atención (sexual, obviamente) a un joven esclavo, lo que enfada a la esposa, Fortunata. Ante sus quejas Trimalción le arroja una copa a la cara y la insulta. Toda la escena es grotesca, como el resto de la cena. Pero lo es por el exceso y la publicidad, por la exageración sórdida de una escena que debía de ser habitual, aunque más privada. Exactamente igual que con la exhibición culinaria o de lujo.

Molesta del mismo modo que lo hace una película de Torrente.

En ocasiones, la violencia no se quedaba ahí. Dos epígrafes nos hablan de dos mujeres asesinadas, Prima Florencia y Julia Mayana, entre los siglos II y III d. C. Ambas, asesinadas por sus maridos; ambas lloradas por sus familias. Prima era apenas una niña, con dieciséis años, mientras Julia había dejado un hijo y una hija, ambos adultos ya. La primera de Ostia, arrojada al Tíber, la segunda de Lugdunum (Lyon), apaleada o apuñalada por su marido, solo sabemos que murió por su mano. De ninguna sabemos qué pasó con sus maridos, aunque quizá la amarga queja en un epitafio público, por parte de sus parientes, nos lleve a sospechar que no obtuvieron justicia de otro modo.[450]

No le pasó nada tampoco a Herodes Ático, por ejemplo, que mandó asesinar a su esposa, Regilla, cuando estaba embarazada. Es más, sabemos del regodeo posterior que le hizo dedicar monumentos a su memoria. Aún peor, podemos advertir en la historia como no siempre era el marido mismo el que maltrataba a su esposa, sino que podía mandar a un esclavo o un liberto a realizar la tarea, sin tener que ensuciarse las manos.[451] La historia nos suena familiar. Nerón habría causado la muerte de Popea al pegarle, embarazada, como reconvención por retirarse tarde de una carrera de carros. No tenía un buen historial, y ya antes había repudiado y luego mandado matar a Octavia, su primera esposa, porque le disgustaba. Mataría también a otra mujer, Antonia, por no querer casarse con él.[452] No sabemos cuánto hay de verdad, pero a ningún lector le sorprendía el relato.



Figura 38: Odeón de Herodes Ático (s. II d. C.), en la ladera de la Acrópolis de Atenas, en honor a la esposa a la que había mandado asesinar.

También Plaucio Silvano, que mató a su mujer, Apronia, al tirarla por la ventana estuvo a punto de librarse de las consecuencias. Argumentó que lo había hecho sonámbulo, pese a que Tiberio había visto con sus propios ojos las señales de resistencia en la habitación, ya que la mujer luchó por su vida hasta su último aliento. Su abuela, Urgulania, le mandó una daga, como insinuación de lo que podía pasar si perdía el juicio. La que sí fue juzgada fue su primera mujer, no fuera que hubiera conseguido que su exmarido se convirtiera en un asesino con hechizos. Por fortuna, parece que fue absuelta.[453]

En cambio, dos mujeres, Publilia y Licinia, acusadas de envenenar a sus maridos, fueron estranguladas de inmediato por sus parientes, sin esperar a un juicio que las condenara o absolviera y solo por la mera sospecha. La advertencia estaba clara. También era una advertencia la historia semimitificada, como en el caso de Egnacio Mecenio, que mató a palos a su esposa por haber bebido vino. Nada prohibía, en realidad, beber vino a las mujeres, pero la definición romana de los buenos y viejos tiempos era esa, una época en la que no solo no se juzgó a Mecenio sino que tampoco nadie le reprochó nada.[454] Es evidente que también las mujeres podían ejercer violencia. La madre de Galeno, según el médico, tenía bastante mal carácter. El Código de Justiniano también permitía a los maridos divorciarse si sus mujeres intentaban matarlos o les levantaban la mano. Pero, estructuralmente, el trato y las ideas en torno a ello eran por completo diferentes. Y, por supuesto, la ira de las mujeres también podía enfocarse hacia abajo. Las esclavas recibirían la violencia que las mujeres no podían enfocar hacia arriba, y el tópico de la matrona que clava sus agujas en los brazos de la *ornatrix* aparece repetido en la literatura latina. Los niños, por supuesto, tampoco se librarían.[455]

Hay que dejar claro que, en ciertos casos, era incluso legal que un marido matara a su esposa. Las leyes augusteas sobre el adulterio permitían el asesinato de las mujeres en algunas circunstancias, y dos rescriptos, de época de Antonino Pío y de Marco Aurelio y Cómodo también consideraban el adulterio como atenuante. Además, en aquellos casos en los que la mujer hubiera cometido un delito, el marido podía ejecutar la pena. No olvidemos cómo muchas mujeres reprimidas por el caso de las Bacanales fueron ejecutadas por sus parientes. Pero, aun así, en términos generales matar a una esposa era ilegal. Eso sí, la pena fue variable: desde la pena de muerte a los *humiliores* (las capas bajas de la sociedad), si se aplicaba la ley pompeyana de parricidio, de mediados del siglo I a. C., hasta una mera relegación temporal a una isla para los *honestiores*, si se aplicaba la Ley Cornelia, del siglo I d. C. No obstante, la conclusión es que, aunque era ilegal, matar a una mujer podía llegar a salir terriblemente barato.

LA REPRODUCCIÓN

Una vez que se ha acordado qué era y cómo funcionaba un matrimonio y la sexualidad dentro del mismo, que se acordaba la necesidad de una descendencia y de la sexualidad para conseguirla, se planteaba otra pregunta. Una bastante insistente y desconcertante ¿cómo funcionaba eso de la reproducción? No era una pregunta baladí, pues toda la continuidad de la sociedad dependía de llegar a una serie de ideas correctas o, al menos, operativas.

De hecho, se crearon mil remedios y mecanismos para intentar asegurar la fertilidad o predecirla. Plinio recoge algunos que, más que repugnantes podían sonar incluso peligrosos, como un pesario fabricado con el meconio, las primeras heces de un bebé.[456] De hecho,

muchos anticonceptivos también funcionarían como potenciadores de la fertilidad, al favorecer una «limpieza» y solucionar problemas de retención de la menstruación. Eso sí, nunca sabremos cuantos abortos involuntarios pudieron producirse con estas prácticas. Los amuletos también eran normales para proteger los embarazos y la fertilidad, como las piedras encontradas en los estómagos de las ciervas o consumir fetos o úteros de liebre.[457] Otras plantas se usaron para intentar influir en el sexo del bebé, como el *satyrion*, que tenía dos partes, y se pensaba que la mayor favorecía la concepción de niños y la más pequeña, la de niñas.[458]

Esa eterna pregunta sobre cómo funcionaba la reproducción se desgajaba en otras más simples y funcionales, como si existía o no una semilla femenina o si esta dependía del orgasmo. Y aquí se pusieron en marcha muchos mecanismos ideológicos, contradictorios y paralelos, en torno al placer femenino. Fue un largo debate, que no terminó con el fin del mundo antiguo, sino que se alargó durante la Edad Media y el Renacimiento. Mientras Guillermo de Conches continuaba afirmando la necesidad del orgasmo para la concepción, Averroes cuya exageración supera cualquier límite, afirmaba que incluso bañarse en el agua en la que se había emitido esperma podía provocar un embarazo.[459]

Nos gustaría pensar que, a partir de mediados del siglo XIX, con el estudio de los ciclos de la ovulación se llegó a la conclusión de que el placer no es algo necesario en la concepción.[460] Sin embargo, los rescoldos son poderosos, y aún en nuestros tiempos podemos acabar teniendo que recalcar lo que parecería evidente. El porqué tiene connotaciones más allá del placer o su ausencia y nos remite a la «comprobación» de la veracidad del relato de las víctimas de violación o de la trata. En una fecha tan cercana como 2012, en pleno siglo XXI, un senador estadounidense, Todd Akin, causó polémica por sus declaraciones, en las que afirmaba, sin el menor empacho, que embarazo y violación son elementos incompatibles, al hablar sobre practicar un aborto en caso de que se haya producido una violación. Pues, según la tesis de que si hay concepción ha habido placer, en esos casos, no solo no se justificaría el aborto, sino que legitimaría la relación sexual como consentida. El punto focal de sus declaraciones, la legitimidad de las acusaciones de violación y la posibilidad de abortar en ese caso, evidencian cómo se ha usado este debate a lo largo de la historia. Un embarazo podía convertir una violación en un adulterio, la explotación sexual de una mujer en el vicio de la fornicación y así se podían arruinar muchas vidas. Las preguntas que se hace la ciencia siempre tienen una repercusión real y concreta en las personas que vivían y viven, día a día, con las conclusiones a las que llegan.

Ahora bien, la realidad también se abría paso en las observaciones cotidianas de los romanos ya que, por mucho que su edificio ideológico y mental construyera un mundo sencillo y reconfortante, también eran conscientes de que muchas mujeres fingían el placer y, aun así, las familias procreaban sin mayor problema. Lucrecio, de hecho, se ve mucho más en la obligación de afirmar que, a veces, las mujeres desean de verdad tener relaciones sexuales, y que son sinceras en sus deseos, besos y gemidos, que lo contrario.[461] El autor, con todo, es prudente, pues las mujeres anhelan participar del goce en esa carrera del placer sexual, pero ni siquiera si sus deseos eran reales, tenía muy claro Lucrecio que siempre fueran a conseguir lo que anhelaban. Ovidio decía odiar esas situaciones de desigualdad, en las que el hombre disfruta del sexo mientras la mujer piensa en cualquier otra cosa con tal de matar el rato. Por lo mismo prefería, en sus palabras, las relaciones con mujeres que una sexualidad enfocada a los muchachos. Claro, que podríamos dudar de la sinceridad de sus palabras sobre la unión

igualitaria en el placer y el amor cuando, en sus mismas obras, incita a engañar, chantajear y forzar físicamente a las mujeres..., al afirmar también que es algo que todas disfrutan.[462]

Nuestro poeta, Ovidio, también deja claro algo que convendría tener en cuenta cuando se habla de sexo matrimonial: la ausencia de consentimiento. Comenta de su amante que, lo que a él le debería dar por placer, al marido debería dársele solo por la mera obligación legal, y le pide que deje claro su disgusto.[463] En ningún momento se planteaba que el marido fuera a dejar de tomar lo que le correspondía por derecho por el simple hecho de que su esposa manifestase enérgicamente su rechazo. No se trataba de que pudiera negarse, algo bastante inconcebible.

El tema de la semilla femenina tampoco era una cuestión inocente, ya que la implicación de la mujer como partícipe en la concepción o como un mero elemento que se encontraba tan solo a un paso de ser un simple horno o una maceta, dependía de su existencia. Resulta curioso que se planteara con tanta seriedad (y que tantas veces se llegara a la conclusión de la irrelevancia femenina) cuando se pensaba en los genitales como únicos, solo que unos desarrollados fuera del cuerpo y otros dentro. Aún más curioso resulta que se dudara, ante la necesidad de conceptualizar la paternidad, la maternidad, la concepción y el embarazo, de la participación femenina, que es la más evidente.[464] Pero así son las cosas y resultan más normales cuando recordamos, una vez más, que no existe ciencia sin sesgo ni sin sociedad que la determine. Bendita Donna Haraway y su conocimiento situado[465].

En fin, ríos de tinta corrieron sobre el tema. El autor más destacado en la defensa de un único esperma (masculino, por supuesto), fue Aristóteles, que recogió un poco el sentir general del debate hasta su época. Anaxágoras compartía la visión de Aristóteles. Empédocles debía pensar más o menos lo mismo, porque hacía depender del calor del útero la diferenciación sexual. Galeno cristalizó, adaptada, la visión aristotélica, en su visión de una semilla única, que diferenciaba, así, entre quienes engendraban y las que concebían, y consideraba el esperma femenino como una especie de materia que requeriría de la activación del masculino.[466] La semilla y la maceta. Poner un pan en el horno.

Sin embargo, Demócrito de Abdera defendía la existencia de un esperma doble.[467] Censorino amplió el catálogo de autores, asegurando que los estoicos Diógenes e Hipón creían que solo el semen del padre formaba el feto, mientras que Anaxágoras, Alcmeón, Parménides y Epicuro creían que intervenían tanto el padre como la madre en la gestación.[468] Al final, para muchos autores, resultaba complicado explicar la procreación, los parecidos o las diferencias entre las personas sin la intervención de ambas partes.

Ya plenamente en el ámbito romano, Aulo Gelio, que se hacía eco de las clases magistrales de Varrón, sostenía (o sostenían ambos, más bien) la única responsabilidad del esperma masculino en la formación del feto, aunque añadía cierto componente mágico en todo el asunto, en el que destacaba la importancia del número siete en los ciclos de formación. La mujer volvía a ser mera materia, sujeta a la acción formadora y enérgica de los elementos masculinos.[469] Artemidoro también se situaba en la línea del padre como generador y la madre como mera receptora. Fue bastante claro al afirmar, tras un pacato comentario sobre principios generadores relacionados con lo masculino, que todo parentesco procede del pene, por si alguien se había quedado con alguna duda.[470]

Este autor no era un científico, como tampoco consideraríamos a Aulo Gelio dentro de esta categoría, por lo que el contradictorio debate sobre quién aportaba qué en la procreación no se limitó a un sesudo intercambio de pareceres entre médicos y académicos, sino que podía

percibirse a pie de calle. Un ejemplo curioso de uso social de estas teorías fue el del autor cristiano Tertuliano. Usó la idea del semen como elemento activo y generador, para asociarlo a la transmisión del alma y justificar así una existencia de vida humana desde la misma concepción. Pretendía condenar, de esta forma, la maldad intrínseca, según esta percepción, del aborto, aunque también la de la anticoncepción.[471]



Figura 39: Escultura en mármol de un bebé (200 – 300 a. C. aprox.). Los Angeles County Museum of Art, California [www.lacma.org].

La participación del padre no parecía muy complicada de averiguar, dado que se insistía en el parecido entre padres e hijos. Recordemos que cuando se preguntó a Julia cómo había tenido hijos tan parecidos a Agripa, sin accidente alguno, pese a su activa vida extramatrimonial, contestó que solo aceptaba amantes cuando ya estaba embarazada.[472] También Marcial comenta a un tal Cinna el sospechoso parecido de los hijos que tuvo con su mujer al panadero, al flautista o al cocinero.[473] Sin embargo, también se resalta, en ocasiones, la semejanza con la madre o se achacan ciertas ausencias de parecido con el padre a antojos de la madre en el embarazo, o incluso a haber mirado con mucho interés algunas imágenes. Aunque el carácter de Cómodo se atribuía, a veces, a haber nacido de un adulterio, también se relacionaba con que su madre se bañara en la sangre de un gladiador o viese un cuadro de uno y ya existía un concepto similar al de los antojos modernos.[474]

Lucrecio consideró, con buen tino, la relación entre el aporte de ambos progenitores y el parecido físico.[475] La necesidad de aclarar que tanto niños como niñas son fruto de la mezcla

de ambas semillas, también nos da una percepción de la prevalencia de ideas sobre el origen de la diferencia sexual. Lucrecio afirmaba que solo el parecido físico depende de la fuerza o cantidad de aporte. Ya Aristóteles decía que el hijo que no se parece a los padres es, en cierta manera, una monstruosidad, aunque claro, igual deberíamos ser prudentes al valorar las implicaciones de esta afirmación pues, alegremente añade que, por supuesto, la primera y más básica monstruosidad es que se origine una hembra. Eso sí, reconoce la habilidad en esto a la naturaleza, ya que las hembras serían monstruosas pero necesarias, pues a ver si no dónde iban a poner ellos la semillita.[476] Sin embargo, incluso él, que negaba todo aporte materno en la generación, salvo ser la materia a moldear, era consciente de que había hijos que se parecían a sus madres. Pero ahí dejó la cuestión, apuntada y sin entrar demasiado en lo que eso significaba. [477] Podría parecer bastante intuitivo como pensamiento básico eso de que los hijos se parecen a sus progenitores porque algo tienen que aportar ambos, aunque las criaturas puedan ser más como la abuela o clavados al padre. No obstante, las cosas nunca son tan sencillas, y más cuando se mezclan con la magia y una cierta capacidad de negación de los «accidentes» en el proceso.

Antes de continuar, cabría hacer un inciso. La imagen de la semilla, referida a la reproducción, formaba parte de un sistema complejo de metáforas en torno a la mujer, la naturaleza y la agricultura,[478] como ya se ha dicho antes. Forma también parte de ese complejo conocimiento (o desconocimiento) en torno a la reproducción que ha marcado siempre qué se espera y cómo se concibe la sexualidad reproductiva. Las metáforas agrícolas, que se rastrean desde el mundo antiguo hasta la actualidad, también se entrelazan con la domesticación, una naturalización de la fertilidad o las concepciones sexuales de dominación masculina.

Artemidoro, en su obra sobre los sueños, enfocada a un público más o menos amplio y llena de lo que hoy podríamos definir tranquilamente como clichés, asocia soñar con la tierra a la fertilidad femenina y con las plantas a la descendencia. Por supuesto, aquí también entra la jerarquización y, mientras los hijos se asocian al trigo, las niñas a la cebada, considerada de inferior calidad y prestigio. Los abortos se asocian a las legumbres, un alimento muy vinculado a la dieta de los estratos inferiores.[479] En obras ajenas al mundo grecorromano, como la Biblia, o en autores judíos, aunque ya helenizados o romanizados, como Filón de Alejandría encontramos la misma metáfora común, repetida una y otra vez, como parte del imaginario colectivo.[480] No se trataba de creatividad en las descripciones, sino de la referencia a un lugar común, y en ella caen autores como Sófocles,[481] Lucrecio,[482] san Agustín[483] o Platón. En este último, la metáfora se amplía y, además de la agrícola,[484] se desarrolla la artesana, en el mismo sentido, ya que compara a la madre con un receptáculo, con la cera con la que se hace una imagen y que no debe tener forma alguna.[485] La madre es, pues, pura materia informe e inactiva.



Figura 40: Exvoto romano de una placenta. Wellcome Collection.

El papel de la madre-tierra como mera portadora, tan presente en las obras clásicas,[\[486\]](#) y que concede al varón un elemento no solo activo, sino de apropiación de la continuidad social, fue estudiado de un modo brillante por Nicole Loraux,[\[487\]](#) que se centró en el caso ateniense y recalcó el valor cívico y político de la autoctonía.

El latín erótico no solo asocia a la mujer o sus genitales a jardines y prados, o campos cultivados, sino también a bolsas o cuevas, como meros contenedores, bien sea del pene o de la descendencia, de una forma pasiva. En cambio, el falo se vincula a las herramientas agrícolas y la siembra, de forma activa, pero también a las armas, como a lanzas y espadas, dentro de la ya mencionada dominación masculina.[\[488\]](#) No podemos olvidar (y nada nos deja, en el vocabulario cotidiano y en las metáforas visuales) que la sexualidad es también una forma de sometimiento, de expresión de poder, incluso en el caso del sexo reproductivo y matrimonial. Siempre debe quedar claro la posición de cada cual.

En la misma línea se sitúan los consejos sobre las posturas y movimientos aceptables o aconsejables en la sexualidad destinada a la reproducción. De nuevo, Lucrecio se ve en la necesidad de analizar el comportamiento más adecuado para la procreación, usando posturas

similares a las de los cuadrúpedos, por asociación, y en las que es importante la inmovilidad de la mujer.[489] El autor se justifica, pues afirma que los movimientos de la mujer, que califica como lascivos, están hechos para excitar el placer, pero podrían desviar el semen. Una vez más, usa una metáfora agrícola en la que el arado se desvía del recto surco y nos reconduce a la imagen de la mujer pasiva, domada y receptora. Los movimientos, las posturas eróticas, el placer común, de nuevo, se ven marginados a un sexo hedonista fuera de la sana intención matrimonial de poblar el mundo de pequeños romanos que conquistarán los bosques y los pueblos bárbaros.

Algunos consejos médicos parecen tan contrarios a la observación natural que cuesta creer que se mantuvieran en el tiempo, si no fuéramos conscientes de lo bien que encajaban en las teorías sobre el cuerpo femenino. Así, se recomendaba el sexo reproductivo justo después de la menstruación, en un periodo que hoy sabemos poco fértil, dado que ese sangrado se consideraba una purificación del cuerpo y, por tanto, una preparación para el posible embarazo.[490] En cualquier caso, de nuevo, no fue algo solo propio del mundo clásico y sus especulaciones, ya que, incluso cuando se empezó a investigar sobre los ciclos menstruales, y aun entrado el siglo XX, aun se recomendaba el sexo en la mitad del ciclo como forma de evitar la concepción.[491] No ha sido, precisamente, un camino fácil el de comprender cómo funciona la reproducción humana.

Aquí cabría también hacer otro inciso y recordar que, si habéis pensado «pues qué zotes los romanos», deberíamos acordarnos de que, además de que hay quien sigue creyendo en las pulseras *power balance* o la cristaloterapia, la ciencia actual aún tiene sesgos de género enormemente marcados y que algunas teorías del todo delirantes han pervivido hasta casi nuestros días. Por ejemplo, seguimos usando un discurso en el que los espermatozoides son activos, competitivos y en el que provenimos del «espermatozoide ganador», mientras que los óvulos son células pasivas y orondas que se limitan a flotar esperando al caballero andante que inicie el milagro de la vida. Y no es real, ni en un caso ni en el otro. Simplemente aplicamos el binomio hombre-activo/mujer-pasiva que se ha repetido sin cuestionamiento a lo largo de la historia y de este libro.

Otro buen ejemplo es el del biólogo y botánico británico Patrick Geddes (1854 – 1932), que publicó una obra conjunta con Arthur Thomson, *The evolution of sex*. En ella se intentaban explicar los procesos reproductivos y el origen de la diferenciación sexual y, para ello, se basó en la observación de que en periodos de hambruna o estrés hay una mayor ratio de nacimientos de varones. De ello dedujo, en un complicado tirabuzón mental, que esas situaciones condicionan organismos prevalentemente catabólicos, mientras que al contrario se producen organismos prevalentemente anabólicos, es decir, femeninos. La tesis principal acababa centrándose en explicar la diferencia entre células (y organismos) catabólicas y anabólicas, consistente en que mientras las primeras son activas y móviles, las segundas son pasivas y vegetativas.[492] Es decir, lo que se justificaba no era cómo se producía la diferencia sexual, ni el dimorfismo, sino que se creó toda una complicada teoría para volver a justificar que los hombres son activos y las mujeres pasivas.

Así pues, la ciencia, en cada momento, crea productos culturales y usa un lenguaje que parte y justifica, a la vez, de ciertos elementos que se dan por supuestos. No es algo propio de los romanos, sino de todas las culturas, incluida la nuestra. Y esto se aplica a la teoría y a la práctica. Aun hoy se sobrediagnostican problemas mentales en mujeres, se infravaloran los síntomas físicos, existe la violencia obstétrica y la experimentación e investigación médica tiene fuertes

sesgos en cuanto a sus participantes. Pero esto queda para otro libro.[493]

EVITAR LA SEMILLA

La sexualidad puede buscar el placer, el poder o la reproducción, pero, en cualquier caso, siempre es necesario controlar sus resultados. Como decía Angus McLaren, el que una esposa, por ejemplo, gane estatus mediante la reproducción física en la familia no quiere decir que esa maternidad tenga que darse a cualquier precio o en cualquier momento.[494] Incluso en el ámbito de la reproducción, no todo vale.

Ante todo, prevención, que ya decía Sorano que es más seguro prevenir que curar o, bueno, abortar.[495] Los romanos desarrollaron un complejo conjunto de saberes, prácticas y supersticiones en torno a la anticoncepción, lo que demuestra no solo la firme creencia en la posibilidad de controlar la natalidad y las consecuencias de la sexualidad, sino también un largo camino en su desarrollo. Definitivamente era algo a lo que le prestaron mucha atención. Eso sí, no siempre consiguieron una tasa de eficacia todo lo buena que les hubiera gustado. De hecho, algunos saberes tradicionales, por lo erróneo de su base, trabajaban en contra de la anticoncepción. Por ejemplo, la creencia de que la menstruación era una purga que limpiaba a la mujer les hacía teorizar sobre que el periodo más fértil era justo después de la misma, y el más infértil, antes, pero que la cruda realidad no te arruine una buena teoría médica. Ahora bien, como hemos dicho, fue una que duró mucho tiempo, y aun en el siglo XIX los consejos sobre cuándo abstenerse del sexo parecían planes pronatalistas encubiertos.[496]

Es la misma teoría que llevó a los romanos, igual que a los griegos, a considerar la sangre menstrual algo contaminante y, por tanto, peligroso. Autores tan reconocidos como Aristóteles o Plinio creían con firmeza que la sangre menstrual podía estropear espejos y espadas, matar a las abejas, provocar abortos en el ganado o la rabia. También que una mujer menstruante podía acabar con plagas o controlar las tormentas. Nos podríamos reír si no fueran mitos que duran hasta nuestros días en forma de restricciones en procesos sociales como la matanza del cerdo o la producción de vino, o a la hora de regar las plantas o preparar ciertos alimentos, como la mayonesa.

De hecho, algunas prácticas postcoitales cuyo objetivo era la anticoncepción, como las duchas vaginales o los movimientos bruscos, han perdurado hasta nuestros días, con tan escasa efectividad entonces como ahora.[497] Otros métodos, sin embargo, resultaron ser efectivos y muy agudos, fruto de una observación paciente, y de procesos de investigación y de la creación de redes orientadas a compartir información y saberes. En Egipto, por ejemplo, usaban pesarios fabricados con goma arábiga, un potente y efectivo espermicida y, tanto allí como en Roma, prolongaban la lactancia para espaciar los nacimientos, al considerar que la producción de leche y la menstruación eran procesos incompatibles.[498] Otras plantas, en la fina línea entre la anticoncepción y el aborto, se citan como emenagogas, como el apio o el perejil, más potentes de lo que parece si están bien preparadas.[499] Tan común debía de ser este conocimiento que Aristófanes usa «no estar ni en el perejil ni en la ruda» para referirse a estar al principio del todo, cuando esos ingredientes serían más efectivos para evitar un embarazo.[500] El público debía entenderlo, por lo que no sería, precisamente, un conocimiento clandestino y arcano.



Figura 41: Espéculo romano de bronce, de Pompeya (s. I d. C.). Es un modelo muy similar al encontrado en Mérida y que se exhibe en el Museo Arqueológico de Nápoles, Italia.

De hecho, la anticoncepción no se cargaba solo (aunque sí sobre todo) en la mujer, y la ruda, por ejemplo, se usaba como anticonceptivo masculino, algo que, según estudios recientes puede tener mucha más base de la que se pensaba, ya que parece efectiva para reducir la motilidad del esperma. También puede verse una cierta vinculación entre los diuréticos y los emenagogos, y en los remedios recogidos por Plinio la fórmula «favorece la orina y la menstruación» se repite una y otra vez, casi como un mantra. Eso sí, lo que quedaba fuera del espectro de los anticonceptivos y abortivos era el vino, que, salvo que se mezclara con plantas venenosas en su origen o fueran casos muy excepcionales, no se menciona demasiado en relación con la anticoncepción (más allá de pensar que igual no era buena idea concebir borrachos, por una cuestión moral).^[501]

En ocasiones, las fuentes pueden parecernos confusas, pues estos ingredientes aparecen unas veces como remedios para favorecer la fertilidad y otras veces para eliminarla. Al final, como con cualquier sustancia, la cuestión dependía de la dosis y la intención. La misma limpieza que podía favorecer una maceta sin malas hierbas lista para la semilla podía eliminar la plantita apenas formada.

Por supuesto, también existían métodos mágicos, como los relacionados con animales estériles, como los mulos, o los amuletos. Así como médicos que se llevaban las manos a la cabeza, diciendo que eran supercherías que hacían más mal que bien, como Sorano.^[502] Otras opciones eran más mecánicas, como el *coitus interruptus*, aunque no aparece mucho en las fuentes. Lo más cercano es una mención en Sorano sobre retirarse justo antes de eyacular.^[503] Podríamos pensar que un método que disminuyese el placer masculino no iba a ser el más usado en una sociedad como la romana, pero, por otra parte, también que era tan obvio y común que puede que ni se molestaran en consignarlo en las fuentes. El método, desde luego, tiene resonancias en épocas posteriores, con el llamado *coitus reservatus* o *amplex reservatus*, lo

más cercano a un método legal para la Iglesia. También tiene antecedentes en historias anteriores, como la de Onán, en el mundo hebreo, el cual se negaba a dejar embarazada a la viuda de su hermano, por lo que derramaba su semilla en tierra y que ha dado nombre al onanismo, divergiendo un pelín de la historia original.[504]

Pero, aun con todo, las cosas podían fallar. Bueno, en realidad, seamos sinceros, lo más probable era que fallaran. La falta de constancia, de dosis regulares y la mezcla con métodos mágicos o ineficaces hacía difícil que su idea de «anticoncepción» se acercara siquiera a nuestro concepto sobre la misma. Los preservativos y la píldora han cambiado por completo nuestra idea sobre la seguridad y la agencia en la sexualidad, sobre todo la femenina. Aun así, hay que decir, que en algunos casos los médicos no dudaron en definir a la mujer que tenía que abortar como «negligente»; así eran a veces.[505]

En ese caso, había que recurrir al aborto. Primero se intentaban los métodos más inocuos, los que son el reflejo en negativo de los consejos que se daban para cuidar el embarazo. Se recomendaban baños calientes, el traqueteo en un carro o a caballo, realizar un ejercicio violento y excesivo o comer cosas agresivas para el estómago, entre otros.[506] Solo si no funcionaban estos medios se intentaba con los farmacológicos, más agresivos y peligrosos. Estos podían consistir en distintas preparaciones con resina de pino, cedro o enebro, o incluso preparados con ruda o con sabina. Provocaban el aborto, sí, pero también podían causar hemorragias, desgarros, infecciones o la muerte. El aborto de Corina, nombre ficticio de la amante de Ovidio, o el de la joven esposa de Plinio el Joven, por haber hecho (esta vez por error), cosas contraindicadas, y que las pusieron en peligro de muerte, nos avisan del riesgo de estos procedimientos.[507] De hecho, aunque salieran bien, eran procesos dolorosos y Plutarco puso como ejemplo de valor en una espartana el haber soportado uno sin proferir una sola queja.[508]

UN VIAJE NO EXENTO DE PELIGROS

Más allá de los peligros del aborto, provocado o no, y cuando en el embarazo ya se ha superado el primer trimestre, hoy en día se espera que todo vaya bien tanto durante la gestación como en el parto. Persiste el temor, quizá, a la cesárea, pero más por las consecuencias que por el proceso. La maldición bíblica continúa, y no se puede escapar del dolor, pero se puede suavizar mucho. Y, poco a poco, nos olvidamos de lo que de verdad son un embarazo y un parto, de cuánto sacrificó la humanidad para poder ponerse en pie y usar sus manos. Los partos humanos son largos, complejos y casi imposibles en soledad. Se necesita ayuda, mucha, y aun así las cosas tienen muchas posibilidades de ir terriblemente mal. Aún existe esa posibilidad, aunque no queramos verla. Una preeclampsia no diagnosticada, un giro mal hecho en el último segundo del parto, una infección que nadie vio venir, una hemorragia y una vida se extingue en segundos, ante la atónita y desesperada mirada de quienes no quieren creer que eso pueda pasar.

En el mundo clásico, por el contrario, eran muy conscientes de ello. Convivían con esta posibilidad a diario. La reproducción y la sexualidad tenían un precio y los linajes se cobraban sus víctimas. Medea, en la obra de Eurípides, decía que prefería tres veces ir a la guerra que los desgarros de un solo parto.[509] En la batalla aún podías tener suerte y volver sin un rasguño, en el parto era imposible. De hecho, en la Atenas clásica, los dos únicos casos en los que el momento de la muerte se representa con claridad en el monumento funerario son esos dos: la muerte en batalla y la muerte en el parto, dos caras de la misma moneda, dos casos de muerte en

el cumplimiento de un deber cívico.[510]

Tradicionalmente se ha dicho, también, que Plutarco confirmaba esta asociación clásica al hablar de Esparta y recordar que solo se permitía grabar el nombre en la tumba de los hombres muertos en la guerra y de las mujeres en el parto. Sin embargo, pese a lo bonito que pueda sonar, quizá hay que tomarlo con pinzas, porque la traducción es compleja y puede hacer referencia más bien a las mujeres que morían mientras estaban ejerciendo un sacerdocio.[511] A veces también leemos lo que queremos leer. En general, en cualquier caso, la importancia del parto y la reproducción que el autor reconoce en esta sociedad, y que, en realidad, muestra su visión romanizada, viene de esa imagen cívica. En Esparta las mujeres «mandan» porque paren a verdaderos hombres, se virilizan porque cumplen con su deber cívico, igual que los hombres en la guerra.[512]



Figura 42: Escena que representa a unas comadronas atendiendo un parto, procedente de Ostia. Museo de Ciencias de Londres, Wellcome Collection.

Esta dualidad parto/guerra, como expresión de la posición social dentro de un estado, a la vez que como máximo peligro, se puede ver en Roma también en el ámbito religioso. Marzo es el mes de Marte y el de Juno, el de la guerra y el de la maternidad y las mujeres. Son los dos elementos que sostienen la ciudad. Y ambas cosas requerían una preparación. Los autores clásicos no se cansaban de dar consejos sobre la preparación para la maternidad (bueno, no se

cansaban de dar consejos en general, que por eso escriben). Además de recomendar una edad madura para el matrimonio (algo que, como hemos visto, muchas veces no se cumplía), también aconsejaban hacer ejercicio.[513] Musonio Rufo recomendaba una buena alimentación, que, por la sorpresa de algunos autores ante el hecho de que en Esparta no se subalimentara a las niñas, podemos pensar que tampoco se cumpliría, en general, en todo el mundo clásico. El raquitismo, que provocaba malformaciones en las caderas, era habitual incluso en las niñas de clase alta, por una alimentación basada en un consumo excesivo de cereales durante la infancia. A veces se buscaba, incluso, para adelantar la menarquia.[514]

Así que, en los primeros partos, además de todos los peligros que hemos mencionado, nos encontramos a niñas apenas adolescentes, con las marcas de una mala alimentación en el cuerpo, muchas de ellas, sobre todo las de clase alta, con cuerpos poco acostumbrados al ejercicio. Podemos oler, además de la sangre, el miedo que debía flotar en el ambiente. Muchas habrían visto morir también a parientes y amigas. Su nueva posición en la sociedad tenía un alto precio.

En cualquier caso, la vida de la madre primaba sobre la del feto. Y los romanos se esforzaron mucho en desarrollar la ginecología y la obstetricia lo suficiente como para intentar salvar el máximo de vidas posibles. La embriotomía, a diferencia de la anticoncepción y otro tipo de abortos, como recurso extremo, no se discutía en absoluto.[515] La encontramos descrita en las fuentes, así como el material quirúrgico relacionado con ella y encontramos, incluso, a un obispo emeritense de época tardía, Paulo, que realizó un aborto (eso sí, a feto muerto), para intentar evitar una infección y un choque séptico.[516] De hecho, incluso se ha encontrado el resto de un caso, en Poundbury, Inglaterra, donde se excavó la tumba de un nonato con las marcas de la embriotomía, cuidadosamente reconstruido y enterrado. Otros esqueletos también muestran las marcas de una posible manipulación violenta en un parto problemático. Si había que usar la fuerza, se usaba.[517] En el caso de Poundbury, al menos, no se encontró a la madre con el nonato, por lo que podemos tener la esperanza de que sobreviviera.

Superar un parto no significaba que no murieras al día siguiente. Algunos epitafios nos dejan muestra de ello, como el que, en Aquitania nos cuenta el caso de una mujer que parió gemelos, de los que solo sobrevivió uno, mientras su hermano y su madre murieron.[518] Otro, en una Roma del siglo II o III d. C., recordaba a una mujer que «Tres hijos vivos trajo al mundo: fue madre de dos niños varones y, tras ver a su tercer retoño, una niña, al undécimo día liberó su alma de cuitas. Tras su muerte aún conservaba la increíble belleza de una amazona, por lo que, muerta, despertaba aún más amor que viva. Esta sombría tumba cubre a Marcia Hélica, que vivió con sencillez veinte años».[519] Por si no nos habíamos dado cuenta, era el tercer parto de Marcia a sus veinte años. Algo parecido le sucedió a Livia, que se casó muy joven y tuvo dos hijos enseguida. Las fuentes nos cuentan que con Augusto tuvo un embarazo, que acabó muy mal, en un aborto tardío o un parto complejo en el que habría muerto el bebé.[520] Quizá esa fue la razón de que no pudiera tener más hijos. Las infecciones, los desgarros y las dilataciones excesivas en embriotomías y partos podían provocar la esterilidad permanente. Quizá eso, también, salvó su vida y permitió que muriera, tras haber enterrado a media familia, a una avanzada edad (aunque ella se lo atribuyera a una copita de vino al día).[521]



Figuras 43 y 44: Bebés romanos en un enterramiento en ánfora y un pequeño sarcófago de plomo (ss. III-VI d. C.). Museos del Antiquarium de Sevilla (arriba) y Museo histórico de Sagunto de Valencia (abajo).



En ocasiones, las emociones nos permiten tender un hilo al pasado. La rabia y la búsqueda de culpables son algo muy humano. Algunos monumentos se quejan a Fortuna, en quien confiaban para una feliz maternidad, por la traición que había supuesto la muerte conjunta, en el parto, de la madre y la hija, que apenas llegó a nacer.^[522] Una inscripción de Paros, en griego, culpa al feto de la muerte de su madre, a causa de una hemorragia.^[523] Estas cosas pasan, pero queremos poder echarle la culpa a alguien concreto, para descargar la rabia y la tristeza.

También es tristeza lo que vemos en Cicerón, cuya hija, a la que amaba profundamente, murió a consecuencia de un parto. Pese a toda la sobriedad del orador, su llamada a cumplir con un estoico *mos maiorum* y su burla a la debilidad ajena, sus lamentos fueron públicos y notorios. Su amigo Servio Sulpicio Rufo le escribió una larga carta de consuelo, a la que Cicerón respondió, doliéndose.^[524] Cicerón escribe porque nada le consuela, ni la familia, ni los amigos, ni la política. Escribe cartas y libros para evitar los pensamientos intrusivos. Son imágenes que nos alejan de la visión tradicional sobre la falta de amor y ternura en Roma, la imagen de familias frías y padres de familia distantes.

LA RUPTURA DE LA CASTIDAD MATRIMONIAL: LA VIOLENCIA SEXUAL

El concepto de consentimiento en el mundo romano era, cuanto menos, algo difuso, por no decir inexistente. En realidad, como ya hemos dicho, la normatividad sexual era una cuestión de

derechos y jerarquías, mucho más que de deseo o elección, sobre todo en el caso de las mujeres. Los maridos tenían derecho a practicar sexo con sus esposas, ahí no había duda alguna ni problemas, pero la amenaza de una sexualidad descontrolada por parte de las mujeres o de la violencia sexual sobre ellas siempre estaba presente. La mezcla de sangres en una familia, la deslealtad y la ausencia de castidad, entre otras cuestiones, representaban inseguridades y fantasmas que aterrorizaban a unos romanos para los que el límite entre la violencia y el deseo era bastante borroso.

Dos casos mitológicos, Lucrecia y Medusa, quizá nos den una cierta perspectiva sobre el imaginario romano en torno a la violación. El primero es el de Lucrecia, casta esposa, mujer trabajadora, bella y virtuosa, con un marido demasiado ingenuo.[525] Su esposo, Colatino, estaba participando en el asedio a una ciudad, junto con sus compañeros y amigos. Entre ellos, Sexto Tarquinio, hijo del rey romano Tarquinio el Soberbio. Borrachos y encendidos, discutían sobre cuál de sus esposas era mejor y decidieron espiarlas, para ver qué hacían en ausencia de sus maridos. Mientras el resto socializaban y disfrutaban de su ocio, Lucrecia, ajena a todo, seguía trabajando la lana, bien entrada la noche.

Sexto Tarquinio decidió romper una norma básica, esa que dice que no se tocan los bienes ajenos y, en otra noche libre, fue de nuevo a la casa de su amigo y la violó. Lucrecia se resistió pero, ante la amenaza de deshonorarla, matándola y dejando el cadáver de un esclavo junto a ella, para acusarla de adulterio, desistió. Eso sí, solo para matarse ella misma tras denunciar el agravio ante su padre y esposo. Que no sirva de ejemplo a ninguna mujer, dice, que ninguna aprecie más su vida que su honor, pues la venganza desatada acabó no solo con la vida de Sexto Tarquinio, sino con la propia monarquía en Roma.

Paremos un segundo aquí. En el hecho de que Lucrecia cediera para guardar las apariencias, pues, aunque el final fuera el mismo (la muerte), la mera apariencia de deshonor parecía aún peor camino. En una Roma en la que no solo había que ser casta, sino demostrarlo de forma continuada, la historia era enormemente simbólica. Valerio Máximo relata la severidad de ciertos maridos al repudiar a sus esposas por haber salido descubiertas o haber ido a espectáculos sin ellos o por haber hablado con una liberta en la calle. Son severos, sí, pero Valerio Máximo no les quita la razón en ningún momento. De hecho, se la da de manera explícita.[526] Séneca el Viejo, en sus *Controversias*, relata un caso curioso, el de una mujer que hereda de un mercader precisamente porque no ha podido seducirla y que, en el testamento, le deja un legado también precisamente por la admiración por su castidad. Sin embargo, el marido, al regresar del viaje que le había alejado de su casa y había dado oportunidad al mercader de flirtear con la esposa, la acusa de adulterio.[527] La apariencia lo es todo. De hecho, el marido es muy explícito, dice que da igual que la mujer no tenga nada que ver en el intento de seducción. Postumia, una vestal, también estuvo a punto de ser condenada solo por las apariencias, por su charla y desparpajo. La absolvieron, pero le dijeron que se dejara de bromas y que pusiera en su atuendo más modestia que sabiduría.[528] Guardar las apariencias podía ser cuestión de vida o muerte. Aunque bueno, quizá morías de todas formas, o incluso algo peor.

La Medusa de Ovidio pagó caro no haber seguido el camino de Lucrecia.[529] Había sido sacerdotisa en el Templo de Atenea, hasta que Poseidón decidió violarla, en el mismo recinto sagrado. Tal acción no podía quedar sin sanción, por lo que la diosa castigó a su sacerdotisa, que debería haber elegido, como Lucrecia, el honor antes que la vida. Su cabello, su principal atributo de belleza, quedó convertido en serpientes, mientras que su sola mirada petrificaba a

quienes se pusieran en su camino. La culpable era ella porque, al fin y al cabo, el dios tenía derecho a tomar lo que quisiera. Si repasamos otros casos, o si, sin ir más lejos, nos leemos el resto de las *Metamorfosis* de Ovidio, observamos que la única forma que tiene la persona acosada de escapar de un dios es renunciar a su cuerpo y a su vida, es decir, muriendo o convirtiéndose en laurel, tanto da.

Sin embargo, la misma transformación la convirtió en un peligro y, a la vez, en un trofeo preciado, y fue la misma Atenea la que ayudó a Perseo a matarla, decapitándola, para que su mirada y su cabello acabaran sirviendo de arma y decoración. Sin embargo, seguimos repitiendo la historia tratando a Perseo como a un héroe, y a Medusa como una villana, como un monstruo que tenía que ser exterminado.

No había forma de escapar, ni de los dioses ni de los castigos. Los Lares, deidades protectoras de la familia y las encrucijadas, también procedían de esta violencia. Júpiter habría amenazado a las náyades del Tíber para que le acorralaran a una de ellas, pues la deseaba. Solo una, llamada Lara o Tacita Muta, habría avisado a su hermana y, como castigo, el soberano de los dioses le habría arrancado la lengua y mandado al Hades. Por el camino el dios psicopompo por excelencia, Mercurio, se habría encaprichado de ella y la habría violado. Y las uniones con los dioses siempre son fecundas.[530]

Son historias significativas, y nos cuentan mucho más de la mentalidad romana, y de la nuestra, de paso, de lo que podría parecer. La primera y más obvia es que el valor de una mujer residía, para los romanos, en su carácter como recipiente del honor y el pudor, tanto personal como familiar. Perdido eso, más valía perder la vida. De hecho, más valía perderla antes de que sucediese. El suicidio y el asesinato para preservar la castidad eran vistos como actos de valor y decencia.

Sin embargo, esto solo afectaba a las ciudadanas que tuvieran, de manera efectiva, un honor que mantener, lo que dejaba fuera a las esclavas, prostitutas y otras mujeres afectadas legalmente por la infamia. Un comentario de Heródoto sobre los persas también es significativo. Estos, según el autor, pensaban que perseguir a los raptos de mujeres era algo propio de insensatos, pues si las mujeres no hubiesen querido, en el fondo, ser raptadas, hubieran logrado resistirse. [531] Lo comenta en torno a las leyendas del rapto de Helena y la Guerra de Troya, comparándolo con el despliegue griego. Sin embargo, en la misma mitología griega, no se deja de culpar a Helena por su propio secuestro, aunque, además, estuviera amparado por una diosa en persona. En muchas legislaciones occidentales medievales, las mujeres, para poder denunciar una violación no solo tenían que ser irreprochables, sino también demostrar violencia y ejercerla sobre sí mismas como signo de su desesperación.[532] La mujer, pues, nunca estaba del todo libre de sospecha, salvo si moría.



Figura 45: Emblema central de un mosaico que representa la cabeza de Medusa (ss. II-III d. C.). Museo Nacional Arqueológico de Tarragona.

Por otro lado, también resulta curiosa la tendencia de los romanos a marcar los momentos significativos de su historia, no solo con violencia en general, sino en concreto mediante la violencia sexual y familiar. La historia de Roma comienza con una violación, la de Rea Silvia por Marte, que provocaría el nacimiento de Rómulo y Remo. Tras haber matado a su tío abuelo para que su abuelo pudiera recuperar el trono, fundan su propia ciudad, lo que acaba con Rómulo asesinando a su hermano. Sin embargo, para construir una comunidad de ciudadanos se requiere más que la creación de unas murallas y un espacio físico y, para ello, vuelve a haber un episodio de violencia sexual, el de las ya mencionadas sabinas.

Los recién reunidos y flamantes ciudadanos, con cierta carencia de mujeres ya que habían creado la ciudad por el sencillo método de dar asilo a todo aquel que pasara por allí, decidieron raptar a las mujeres de sus vecinos, los sabinos, aprovechando una celebración a la que les

habían invitado. Se une en esta edificante historia la falta hacia los huéspedes con la violencia, sexual, una mezcla malísima con antecedentes tales como la historia de Sodoma. En ella, el pecado de la ciudad no fue la sodomía, sino intentar abusar sexualmente de unos huéspedes, y acabó fatal para los agresores. Pero, para los romanos, el fin parecía, en este caso, justificar los medios. Una especie de pulsión parece llevarlos a justificar, de alguna forma, su propia violencia en un pasado remoto, una especie de «de aquellos polvos estos lodos».

Cuando los sabinos volvieron, decididos a recuperar a sus madres, esposas, hermanas e hijas, desatando una guerra, estas también se vieron en la obligación de elegir y detuvieron la batalla, interponiéndose. Podemos comprar la visión romántica que nos las muestra como mujeres que se sacrificaron por sus hijos y parientes, o pensar que, como muchas otras, habían aceptado que eran la moneda de cambio para una nueva alianza. También podemos pensar en que una mujer deshonrada, por mucho que hubiera sido una violación y un secuestro, tenía un mal futuro por delante.

En este caso, la historia no acaba (tan) mal para ellas, con nuevos matrimonios, nuevos hijos, nueva ciudadanía y cierto agradecimiento comunal. Al fin y al cabo, habían sido violadas, pero un matrimonio legítimo había venido a reparar el daño. Tito Livio, de hecho, nos muestra a unos romanos casi suplicando el perdón de las sabinas, convenciéndolas de los beneficios del nuevo matrimonio y ofreciendo ventajas legales a cambio.[533] Intenta suavizar una historia que no encajaría del todo en los estándares romanos, aunque la violación, captura, venta y uso de las prisioneras de guerra fuera habitual, este caso se presenta como distinto, como el rapto de unas mujeres libres, algo condenado por la legislación romana, y se necesitaba asegurar un origen más o menos libre y consentido.

Ovidio, sobre el tema, afirmaba, «Rómulo, tú fuiste el único que supiste dar placeres a los soldados: si tales placeres me dieras, me haría soldado».[534] Tampoco es algo extraño en el «poeta del amor» (cuánto mal ha hecho fiarse solo de los títulos de las obras), ya que, en el *Arte de amar* también afirmaba que: «Aunque le des el nombre de violencia: a las mujeres les gusta esa clase de violencia; lo que les produce placer, desean darlo muchas veces obligadas por la fuerza. Todas se alegran de haber sido violadas en un arrebató imprevisto de pasión y consideran como un regalo esa desvergüenza. Por el contrario, la que, pudiendo haber sido forzada, se retira intacta, aunque finja alegría en su rostro, estará triste».[535] Quizá debiéramos replantearnos algunas cosillas sobre su concepto de amor.

Los siguientes cambios de época no acabaron tan bien, pues la monarquía terminó con la violación y muerte de Lucrecia. El poder de los decenviros, con la muerte de Virginia. La muchacha es asesinada por su padre, para evitar que, mediante trucos legales, Apio Claudio, uno de los decenviros, la reclame y la viole. Un inciso, la historia nos menciona a la muchacha camino de la escuela, pues era apenas una niña según nuestros estándares, aunque ya prometida. El incidente, como en el caso de Lucrecio, daría lugar a una revuelta que acabaría con el poder de los decenviros y abriría una nueva etapa en la política romana.[536] Es curioso cómo la mujer va también perdiendo agencia en el control de su propio cuerpo con el paso de los relatos. Donde las sabinas eligieron la vida y Lucrecia la muerte, Virginia fue nada más que un sujeto pasivo. De hecho, los protagonistas son su padre y su prometido, el heroico asesino. El pueblo solo toma venganza después de muerta, pese a que se ha movilizado para intentar impedirlo, en realidad no actúa hasta el momento final. Un poco tarde para la pequeña niña que no tuvo ni voz ni voto.

Eso sí, vemos una recuperación de esa agencia en otra historia de Livio, mucho más tardía.

En el 189 a. C., la esposa de un régulo gálata es capturada y, más tarde, violada por el centurión que la guardaba que, además, le propone liberarla a cambio de una elevada suma. La mujer aprovecha el trato y, en el momento del pago, ordena a sus soldados matarle. Cuando se presenta ante su marido lo hace arrojando la cabeza del soldado a sus pies.[537] La mujer paga con la vida del soldado por la suya y, aun así, tuvo que dar excusas y demostrar durante el resto de su vida su castidad y lealtad. Ni Livio, ni Valerio Máximo, que también cuenta su historia, dan el nombre de la mujer, que solo conocemos por Polibio: Quiomara. En el fondo, les da igual la mujer, como con Virginia, a quien se cita más veces como hija o prometida de alguien, que por su nombre.[538]

Aun hoy es un recurso narrativo más común de lo que parece, tanto en las novelas como en el cine o las series. La mujer que es violada como excusa para la lucha del hombre o como propio elemento de inflexión en su vida. La que se enfrenta al agresor o «se hace fuerte» o la que se destruye. Una y otra vez. Desde la escena de *El último tango en París*, cuyos detalles no se pactaron con Maria Schneider para que resultara «más real», hasta *Juego de tronos*, el recurso narrativo se repite, a veces con historias turbias tras las cámaras ¿Cuántas violaciones puede representar una actriz a lo largo de su carrera?

Las esclavas eran poco más que objetos. Aun así, con el tiempo, la legislación romana fue dando espacios de protección a su integridad. La violación de una esclava ajena estaba penada, y un robo con violación podía castigarse dos veces, por hurto y por corrupción de esclavos.[539] Incluso, y solo a veces, vemos normas que no solo protegían la propiedad del dueño. La cláusula de *ne serva prostituator* podía impedir que una esclava vendida fuera prostituida por su nuevo dueño y, en caso de que pasara, pudiera volver con el anterior. Incluso más, si el antiguo dueño decidía prostituirla tras la devolución, la mujer pasaría a ser libre.[540] Si podía acceder a un tribunal, claro. También hay que pensar, por otro lado, que si la esclava ya había sido prostituida podía ser simplemente una cláusula económica que privaba al nuevo dueño de ejercer la competencia en la ciudad.[541] O, como todas las normas, que fuera una mezcla de ambas, dependiendo del uso que le dieran los dueños.

Por otro lado, pese a la historia de las sabinas, el matrimonio por rapto no estaba bien visto y, de hecho, podía llegar a tener consecuencias bastante graves. La Lex Iulia de Vi Publica castigaba con la muerte a quien «robbase» a una mujer, tanto si estaba casada como soltera, y aunque el padre le perdonara. De hecho, a diferencia de otros delitos como el adulterio, no prescribía.[542] Hay una aclaración en la Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis que afirma que, al igual que se puede perdonar a quien mató a alguien si lo hizo por accidente, también si el asesino mataba con toda la intención del mundo, pero por venganza contra quien cometió estrupro con él o con los suyos. Una especie de «corramos un tupido velo».

Tampoco cuando se legisla para condenar a trabajos forzados en las minas o al destierro a quienes se acostaran con muchachas que aún no estaban en la edad de casarse (doce años, recordemos) se menciona la posibilidad de un matrimonio «reparador». La legislación más tardía, recogida en el Código de Teodosio y ya con una clara influencia cristiana, castigaba el rapto de viudas o vírgenes con la muerte. El consentimiento de ellas solo les conllevaría la muerte también, no el perdón de los raptos. De hecho, si las criadas o nodrizas habían ayudado, el castigo era verterles plomo fundido en la garganta.[543] No era una muerte indolora ni piadosa. Los romanos podían ponerse creativos cuando trataban de dejar claro un mensaje sobre lo que no pensaban tolerar.

Pero la base era pésima, y tuvo dolorosas consecuencias que han perdurado hasta nuestros días. La base de que la violación no fuera un delito contra la integridad de la mujer, sino contra su honra, y una cierta consideración de que, además, dañaba una «propiedad» de por vida, acabó haciendo que las aguas volvieran al cauce sabino: un matrimonio podía arreglar las cosas sin necesidad de sangre, multas ni líos similares. Incluso la Biblia parecía confirmar la posibilidad de que el violador evitase el castigo casándose con la muchacha violada.[544] El matrimonio con el violador se mezclaba con el matrimonio por raptor en el que la mujer consentía. En el fondo, volvemos a lo mismo, lo que pensara la mujer era irrelevante, frente a la consecución o no de un resultado institucionalmente aceptable.

En este punto hay quien exclamará: «¡qué medieval!», como tópico básico. Todo lo medieval se concibe como oscuro, peligroso y atrasado. Y sí, es un elemento medieval, pero también contemporáneo y moderno. Las leyes que permitían y permiten al violador escapar de la condena mediante el matrimonio han sido comunes hasta casi finales del siglo XX, y aún perduran en una veintena de países (como Tailandia o Rusia), junto con otras que permiten matrimonios más o menos obligatorios, como el levirato.

Franca Viola tuvo que desafiar a toda la sociedad, a la mafia y a la ley para negarse a casarse con su violador en Italia, y conseguir una condena. Fue un proceso complicado. No fue en el siglo XII, sino en 1965. La ley, en general, no se abolió hasta 1981. En Francia, en 1994. En Venezuela, en 2015, o en Marruecos en 2014. En este último país fue el suicidio de una niña de dieciséis años, Amina El Filali, lo que movió al país y forzó a las autoridades a cambiar la ley.[545] No pocos países, como Grecia, Ecuador, Argentina o Dinamarca han eliminado este tipo de normas de sus legislaciones ya en el siglo XXI. Este último país, uno de los que tienen las tasas más altas de violencia sexual en Europa, también tuvo que esperar a este siglo para considerar violación, con todas sus letras, y no un mero abuso de poder, la que se daba dentro del matrimonio.

El acoso callejero, aunque no llegara al punto de la violación, también se castigaba. Y no solo se refería a actos físicos sobre la mujer, sino también a los verbales o, incluso, a quitarle el acompañante (con, se podría suponer, intenciones más aviesas que el irse de cañas con el mismo). Pero, esto es lo importante, solo era algo válido si se hacía impúdico lo púdico. Es decir, una prostituta o una mujer infame, que no tenían honra que proteger, mal podían acusar a nadie de atentar contra ellas. De hecho, los acosadores podían alegar, como atenuante, que la mujer iba vestida de esclava o prostituta. ¿Cómo iban a saber ellos que no podían acosarla? Acosar a una esclava no era del todo legal, pero, bueno, tampoco era una gran cosa para los romanos. También podían alegar que no dijeron nada demasiado fuerte y solo bonitos cumplidos, lo que sería una falta a las costumbres nada más. O, al final, que solo era una broma, que no iba en serio.[546]

Puede que sean excusas que se han mantenido demasiado tiempo, que han cristalizado más allá de lo que recogía Ulpiano, que han salido de la norma escrita para pasar a una norma más invisible y poderosa, la social. ¿Cómo ibas vestida? ¿Qué hacías? ¿Por qué ibas sola? Pero ¿cómo va a ser acoso que te llame guapa? No son solo preguntas que nos remiten al Digesto.

También hay ocasiones en las que la violación se trata de refilón, pero bajo preceptos morales que nos dan, hoy, un poco de miedo, aunque manifiestan claramente la idea sobre qué se consideraba erróneo y la situación de la mujer. Séneca, cuando reflexionaba sobre los beneficios, los consideraba una deuda, una especie de intercambio que debía de ser justo. Ponía un ejemplo, un hombre al que otro ha defendido en un juicio, pero luego violado a su mujer. Considera dicha

violación un perjuicio, para el hombre, claro, que anula la deuda anterior, y reflexiona sobre si, incluso, podía ser el perjuicio mayor que la deuda y esto le permitía entonces tomar represalias. [547] Nos lleva a preguntarnos si, en el caso de que el favor inicial hubiese sido mayor, la queja no estaría justificada. ¿Te he salvado la vida? Bien, pues tengo derecho a violar a «tus» mujeres. ¿La opinión y el perjuicio para la mujer? Irrelevante.

Nos hemos centrado en las violaciones en las que la víctima era una mujer, pero también los hombres sufrieron este tipo de violencia. No solo los esclavos y los *puer delicatus*, como ya vimos, sino también hombres libres bajo la autoridad de otros romanos poco dispuestos a renunciar a las ventajas que les proporcionaba su poder. Pese a que no era, ni mucho menos, legal y tenemos la Ley Scatinia que estaría dirigida a proteger a los jóvenes de abusos y de la prostitución, los testimonios salpican las fuentes. El propio Catulo, como vimos en el apartado sobre homoerotismo, habla abiertamente, aunque con un evidente asco, de los abusos sexuales a los que le sometió Memio, propretor de Bitinia a cuyo cargo sirvió el poeta. [548] Otro Valerio Catulo se quejó de lo mismo respecto a Calígula y añadió el daño físico que le había causado, además del abuso en sí, según Suetonio. [549] Mario recompensó a un soldado, Trebonio, que había matado al sobrino del general, Cayo Lucio, su superior, porque había intentado violarle una noche, tras haber insistido sin éxito en sus avances sexuales anteriormente. [550] Plutarco presenta este caso como un ejemplo de la enorme rectitud de Mario y de su justicia en los juicios, por lo que podemos suponer cómo acabarían otros juicios similares.

EL ADULTERIO EN ROMA

El adulterio, por otro lado, era para los romanos aún peor que la violación. Dado que el consentimiento era un poco irrelevante, llegado el caso, la repetición, planificación y posibilidad de introducir sangre extraña en la familia era lo que de verdad aterraba a los romanos. Ya Lisias, en sus discursos, había planteado lo mismo para un caso de adulterio y recordaba que, mientras a los violadores se les imponía una pena doble, y solo mientras hubieran violado a una persona libre o a una mujer honesta, los adúlteros podían ser castigados con la muerte, porque mientras unos se harían odiosos a las mujeres, los otros no. [551] Es mejor para la familia que la mujer sufra a que se pueda confundir la sangre. Un bonito razonamiento.

En principio, se diferenciaba de otro tipo de delitos sexuales, como las relaciones con una muchacha soltera o una viuda, que se calificaba de *stuprum* [estupro], aunque la legislación, a veces, borra un poco las fronteras o no sabe dónde situar con exactitud el límite y la definición. [552] De hecho, llegado el caso, si un hombre se negaba a reconocer el vínculo matrimonial o el concubinato que se suponía al convivir con una mujer libre, se le podía acusar de estupro. [553]

Durante un tiempo fue una cuestión meramente privada, entre familias, en la que los castigos extrajudiciales, como la violación del adúltero o las palizas, e incluso la muerte, se veían con normalidad. No era una novedad, en Atenas la ley ya permitía matar al adúltero, si se le pillaba *in fraganti*. [554] Sin embargo, todo cambió cuando Augusto decidió que una parte fundamental de su política de propaganda debía enfocarse a una «recuperación» de las viejas costumbres y la moralidad. Eso incluía vender la imagen de que sus familiares mujeres tejían la lana, desarrollar una iconografía y literatura propia que reforzara esa imagen, pero también una serie de normas «morales» en torno al matrimonio y la natalidad. Y las mujeres pagaron gran parte de los platos

rotos.

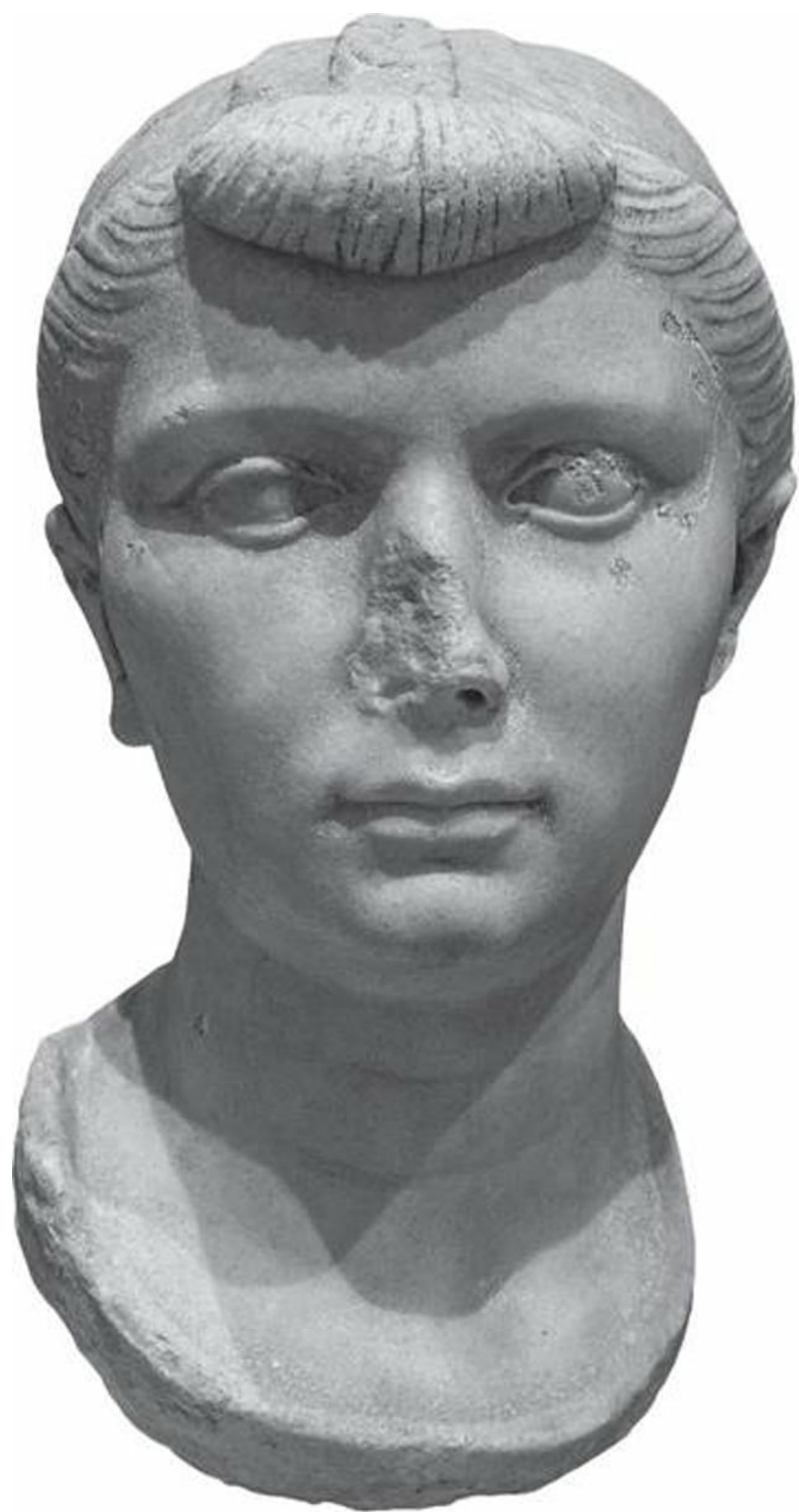


Figura 46: Busto de Julia la Mayor (11 – 12 a. C.). Musée Saint-Raymond, Toulouse. © Didier Descouens.

El adulterio, a partir de entonces, pasó a ser considerado, sobre todo, un asunto público, un tema que afectaba a toda la comunidad, y no solo a un matrimonio o una familia privada. La ley Julia de Adulteriis del 18 a. C. cambió de un modo fundamental cómo se concebía el adulterio normativa y socialmente, y esto ha llegado prácticamente a nuestros días. Pasaba a ser, pues, un delito. Uno punible, tanto para la mujer adúltera como para el hombre que se acostase con ella. Por supuesto, el hombre que practicara sexo fuera del matrimonio, mientras fuera con personas que no estuvieran bajo la potestad de otro, era libre de hacerlo. Y las penas no eran poca cosa. La mujer no podía volver a casarse durante la vida de su antiguo marido, caían en la infamia, podían ser relegadas a una isla o desterradas, y perdían la dote, a menos que el adulterio hubiera sido claramente instigado por el marido y, en el caso de que el adulterio fuera con un esclavo, ambos eran condenados a muerte.^[555] Además, el soldado condenado por adulterio era licenciado automáticamente, además de incurrir en la infamia.^[556]

Hasta tal punto era un asunto público y fundamental que, cuando Constantino declaró una amnistía general por el nacimiento de su nieto, hijo de Crisipo y Helena, excluyó de forma explícita a los convictos por asesinato, magia y adulterio.^[557] Y esa consideración como delito, y no como un problema de pareja, perduró en el tiempo. Mucho tiempo, además. Hasta nuestros días, de hecho. En España, por ejemplo, el adulterio fue delito hasta 1978 (salvo el periodo de 1932 a 1942), y con la misma definición que el adulterio romano, es decir, todo sexo extramatrimonial para la mujer casada, pero solo el sexo con la esposa de otro para el hombre. Eso se unía a la imposibilidad legal del divorcio, lo que complicaba en extremo la vida de la mujer separada y daba herramientas al hombre para ejercer violencia legal sobre la mujer de la que se había separado. Tampoco era una ley que fuera papel mojado, y los juicios por adulterio, con distintas condenas (de prisión a multas, o ambas cosas), se mantuvieron hasta los últimos años de vigencia de la ley.

En Estados Unidos, de hecho, aún sigue siendo técnicamente ilegal el adulterio en algunos estados. Por muy pequeña o simbólica que sea la pena, o por muy infrecuentes que puedan ser los juicios, el concepto sigue siendo el mismo: el adulterio es algo público, en lo que la comunidad tiene algo que decir por encima de las decisiones familiares.

Sin embargo, la Ley Julia suavizó también la violencia que se podía ejercer en estos casos. Al fin y al cabo, aunque el Estado se componga de un montón de *paterfamilias* potencialmente furiosos, también, en el sentido más abstracto o, siendo realistas, por parte del cabeza de gobierno, se consideraba necesario un cierto monopolio de la violencia que pudiera ejercerse sobre otros varones libres. Así, el marido que sorprendía a su mujer en flagrante adulterio solo podía matar al adúltero si era infame, un liberto familiar, un esclavo o un condenado, y no podía matar a su esposa. Aun así, si lo hacía, no se le aplicaba la Ley Cornelia, que lo hubiera condenado a muerte, sino una pena menor, que variaba entre la relegación a una isla si era de clase elevada o trabajos forzados si era humilde.

El padre que sorprendía a su hija en los mismos menesteres sí podía matar al adúltero, pero solo si también mataba a su hija. Augusto, esperemos, debió pensar que el amor paternal impediría el derramamiento de sangre. Quizá solo quería proteger al resto de ciudadanos «de

bien» de consecuencias letales por sus deslices.

Tampoco esta fue una legislación efímera, y permaneció en las normas europeas durante mucho más tiempo del que nos gustaría, a veces, reconocer. El Código Napoleónico la perpetuó, dentro del retroceso general de derechos para la mujer que supuso, frente a los avances que se habían producido durante la Revolución francesa. En él se consideraba «excusable» el uxoricidio, lo cual no era un eximente completo, pero sustituía la pena de muerte que castigaba el resto de parricidios por una pena de destierro o una pequeña pena de prisión en sus modificaciones siguientes. Por supuesto, esto no se aplicaba a la mujer que mataba a su marido sorprendido en adulterio.

En España, siguió en vigor, con altibajos en cuanto a la radicalidad del eximente o atenuante, y con la excepción del periodo republicano, hasta 1963. El artículo 428 del Código Penal de 1944 recuperó la justificación del uxoricidio de códigos anteriores, y decía que «el marido que, sorprendiendo en adulterio a su mujer matare en el acto a los adúlteros o a alguno de ellos, o les causare cualquiera de las lesiones graves, será castigado con la pena de destierro. Si les produjere lesiones de otra clase, quedará exento de pena». Hay que tener en cuenta que el artículo 8.9 del Código de 1848 ya excluía la responsabilidad legal de quien actuara «violentado por una fuerza irresistible». La protección del honor masculino primaba sobre el derecho a la vida de la mujer, o a su integridad o dignidad. Y ningún hombre, se suponía, podría resistirse a proteger su honor, a toda costa y fuese como fuese. Eso sí, se excluía de este artículo a los hombres que hubiesen prostituido a sus mujeres e hijas. En ese caso se presuponía que no había honor que mantener.
[558]

Volviendo a Roma, al convertirse en un problema público, el adulterio se convertía en algo necesariamente denunciante, no solo por el marido, que podía ser acusado de proxenetismo si no lo hacía, sino por cualquier ciudadano que tuviera conocimiento del asunto, pasados los dos meses de cortesía que se le podían conceder a un marido ingenuo o reacio a denunciar.[559]

El marido, además, no podía «perdonar» a su esposa, ni volver a casarse con ella, ni acogerla en su casa de nuevo bajo la amenaza de acabar siendo considerado un *leno*. No era mera letra muerta, una mera norma de esas que quedan cogiendo polvo en un rincón, y Ulpiano recogió el caso de Claudio Gorgo, al que el emperador Severo condenó por lenocinio por esta causa, aunque no hubo ninguna acusación privada.[560] El emperador tenía ojos y oídos en todas partes, suponemos, y no era un asunto que pudiera resolverse en privado, a menos que todos consiguieran ocultarlo a la mirada, siempre avizor, del vecino cotilla. El riesgo era grande y, de nuevo, el honor de la mujer era un tema familiar pero, por tanto, también un tema comunitario para el Estado. Del buen funcionamiento de una unidad dependía la otra, al menos en teoría, y todo quedaba bajo la paternal mano.

Llegado un punto, incluso el intento de seducción podía ser castigado. También la manipulación de una mujer para que accediera a divorciarse de su marido y tener una relación ya legal podía ser una acción castigada. En el caso del estupro de jóvenes, el tema se ponía aún más peliagudo para el seductor. En este caso, el culpable podía ser relegado a una isla si no tenía éxito, pero si llegaba a tenerlo, su condena sería a muerte, junto con los acompañantes del (o de la) joven que le hubieran permitido acercarse.[561] Esta legislación, al final, tenía un punto en común con la que castigaba, como hemos visto, el acoso callejero. Y, en todos los casos, el atentado es contra el honor, bien de la mujer o el joven, bien contra el marido engañado.

Por otro lado, y dado que el marido podía intentar, en un divorcio, quedarse parte de la dote

de la mujer acusándola de malas costumbres, o usar un supuesto adulterio como venganza, hay un tímido intento de protección a la mujer. Si una mujer se divorciaba y se volvía a casar, no se la podía acusar por un supuesto adulterio en su anterior matrimonio. Ni, en estos casos, era válida una acusación sobre un adulterio que hubiese ocurrido hacía más de cinco años.[\[562\]](#) Tampoco se podía acusar de adulterio o matar a la mujer infiel si se trataba de un concubinato. Si no se asumían las ventajas legales para la mujer que suponía un matrimonio (en torno a herencias o reconocimiento de hijos, por ejemplo), tampoco podía exigírsele que cumpliera a rajatabla con sus deberes. Eso sí, la misma existencia de una legislación sobre el tema, como también la había sobre que, al igual que con el matrimonio, el concubinato empezaba a ser legal a partir de que la niña cumpliera los doce años, nos indica que no siempre se respetaban los acuerdos.



Figura 47: Camafeo romano que representa un busto de Augusto divinizado y asociado al viento de verano (una referencia a la victoria en Accio) (s. I d. C.). The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

El matrimonio sería una institución respetada, la base de la sociedad para los romanos, pero también era un negocio cotidiano, con sus rencores, infidelidades, divorcios mal avenidos, violencia y pequeños y grandes desastres. Era la base de la legitimidad de los hijos, pero eso no garantizaba que fueran, en efecto, legítimos o que no se quisiese controlar su número. No protegía de la violencia externa ni interna. El matrimonio no dejaba de ser, al fin y al cabo, y tal como deseaban los romanos, un reflejo de su propia sociedad, un marco para la sexualidad legítima pero también un velo para todo el resto de las sexualidades.

5

SEXO Y RELIGIOSIDAD: ENTRE LA PUREZA Y LA IMPUREZA

PARA nuestro mundo occidental, heredero de una religiosidad judeocristiana, sexualidad y religión no pueden ser ámbitos más separados, al menos en apariencia. Las autoridades eclesiásticas han abogado por una idea de la pureza y la moralidad basadas en la abstinencia sexual y la renuncia al placer. En cambio, si miramos con atención, en realidad, encontraremos numerosos elementos que transgreden estos límites, con un amplio santoral asociado a la fertilidad, la fidelidad, la consecución de pareja o, incluso, la anticoncepción, con una iconografía que, cuando escapaba a la censura de las altas jerarquías, volvía al cuerpo y la naturaleza.[\[563\]](#)

Sin embargo, la religión romana está aún más cuajada de sexualidad y erotismo. Desde sus deidades hasta sus fiestas, de sus amuletos a sus rituales y de la exaltación de la fidelidad conyugal al erotismo más lúdico y festivo. Esto no significa que la sexualidad fuera sagrada *per se* y, de hecho, hemos visto cómo algunas asociaciones que han florecido en el imaginario colectivo, como la prostitución sagrada, se deshinchán en cuanto uno acerca el foco. Sin embargo, sí significa que la religiosidad y la espiritualidad podían abarcar y abarcaban todos los ámbitos de la vida y la sexualidad no iba a ser menos.

Puede que haya deidades que asociemos de una forma más intuitiva al amor, la sexualidad o el matrimonio como Afrodita/Venus y Eros, por ejemplo, o el exageradamente fálico Príapo. Otras, de forma más indirecta como Dionisos, cuyas festividades dieron lugar a uno de los mayores escándalos de Roma. Otras deidades se vinculaban al matrimonio o a la castidad como Hera/Juno o Vesta. Dejaremos aparte las «aventuras» de los dioses con mortales y no tan mortales y todas las habladurías que ocasionan, más allá de que incidamos en cómo son parte de un concepto de orientación sexual más enfocado al derecho que al género. Lo demás, lo dejaremos para las *Metamorfosis* de Ovidio.

Quizá un inciso más sobre cómo hemos normalizado que el «rapto» incluye una violación y cómo esas relaciones no eran consentidas, en general. Y cómo, también, la única forma de proteger a las víctimas era sacarlas del plano humano, mediante su muerte, disimulada en la transformación en un animal o una planta. No solo normalizaba la violencia sexual y la

vulnerabilidad de las mujeres y niños, sino que ha seguido haciéndolo a lo largo de la historia a través de la mirada acrítica de esas escenas y sus representaciones. Si bien una escena de una violación en una película, como mínimo, nos incomoda (bueno, podríamos entrar en el tema de la pornografía, pero daría para otro apartado), podemos pasear por las salas de un museo, abarrotado de ellas, sin sentir más que admiración por el trazo y la pincelada.

Algunos cuadros podrían llegar a incomodarnos un poco, como el de *Susana y los viejos*, de Artemisia Gentileschi, pero, en general, ni el gesto de las víctimas, ni nuestro «entrenamiento» en el estudio del arte, ni las cartelas y la musealización, ayudan a dar contexto y a reflexionar sobre ello. Admiramos cómo los dedos se hunden en el mármol de los muslos de la Proserpina de Bernini, pero conseguimos obviar todo el resto del significado de la obra. Quizá, un día, como ejercicio, podríamos mirar de forma diferente, como si no supiéramos más que las historias detrás de los cuadros.

Pero dejemos el inciso y vamos con nuestras deidades, protectoras y símbolo de los ámbitos y normas que regían la vida de la sociedad romana y sus gentes. Quizá debamos empezar por la diosa del amor por excelencia. Venus regía en abril y en la primavera. El invierno dejaba paso a las flores, los brotes nuevos y la vida en general. Ovidio, en sus *Fastos*, une este mes con Venus, con «abrir» y con la reanudación de la navegación. Es el fin del miedo y de lo salvaje. Venus, dice, es digna de una estación hermosa. Ahora bien, Venus no era una diosa solo de la sensualidad, sino que era también la que cambiaba los corazones, como Venus Verticordia, y la que hacía que los matrimonios fueran fructíferos. El primer día del mes, nos cuenta Ovidio, eran las madres las que adoraban a la diosa.[564]

Era también una Venus Genetrix, madre de todo el pueblo romano, a través de la maternidad física y mitológica de Eneas. Y también, por tanto, de la *gens* Julia y de la sangre de Augusto. Y, así, era también una Venus Victrix, garante de la supervivencia del pueblo romano. Era una diosa que podía conjugar a todas las mujeres, eso sí, cada una en su sitio y bajo una advocación. Juntas, pero no revueltas. Fue, por tanto, una diosa enormemente representada, no solo en objetos cultuales, sino en la vida cotidiana, desde los frescos que decoraban casas y termas hasta figurillas. También fue una diosa a la que se invocó mucho, y las aras y exvotos en su honor jalonan el imperio romano.[565]



Figura 48: Mosaico romano de Mérida que representa el rapto de Europa (s. II d. C.). Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.

Príapo, en cambio, es un caso especial en la relación entre religión, orden social y sexualidad. Un dios cuya principal característica es un enorme falo, pero cuya función parece más ligada a la protección de huertos y jardines y al castigo de ladrones e intrusos. Una deidad «poco seria» y, una vez más, con la penetración como arma. También un dios que nos cuesta rastrear hoy en día, quizá porque su representación gráfica, con sus características físicas, no ha sido un objeto preferente de estudio y conservación por los estudiosos a lo largo de la historia.

Cuando Amy Richlin tuvo que buscar un nombre para su trabajo sobre humor, masculinidad y agresividad en el mundo clásico eligió precisamente el título *The Garden of Priapus*, no solo por la presencia destacada de este dios, sino por su propio simbolismo. Ya hablamos en el primer capítulo sobre la vinculación en el lenguaje y en el imaginario entre el falo y las armas. No solo eso, sino que la impotencia (física y social) se asocia a la falta de virilidad.^[566] Tampoco debería extrañarnos el uso del humor en la ritualidad, que no podemos imaginar solo como un conjunto de serios sacrificios y adustos sacerdotes. El humor, lo obscuro y lo grotesco, como en

las decoraciones con el motivo del *gorgoneion*, son elementos apotropaicos. Los chistes de contenido erótico eran parte de rituales como las Tesmoforias atenienses y los ritos de Eleusis, por ejemplo.[567] La risa sirve, además, de catarsis, no solo en el mundo religioso, algo importante en un mundo con una masculinidad tan rígida y que necesitaba de una continua afirmación.

Otras deidades se relacionan con una sexualidad más domesticada, como Juno, protectora de los partos y los matrimonios, o con una sexualidad ausente, como Diana, protectora de las jóvenes, Bona Dea o Hestia, la diosa del hogar y, a la vez, de la tierra, una diosa fértil pero pura. Las deidades también intervenían con frecuencia en el mundo humano, muchas veces mediante aventuras y raptos, a través de los cuales funcionaban como fundadores o como una explicación de distintos elementos naturales y sociales. De hecho, las violaciones divinas han justificado cambios sociales, como vimos, o se han normalizado por medio del arte. Los dioses, al comportarse como dioses, justificaban las conductas humanas, y la mejor forma de verlo es en sus festividades y cultos.

DEIDADES Y CALENDARIO RELIGIOSO

La sexualidad y la fertilidad se imbricaban profundamente en el calendario de festividades de la sociedad romana. Conceptos como la pureza, la reproducción, la fertilidad humana, animal y vegetal tenían una enorme importancia para mantener a la sociedad viva y próspera, por lo que se dedicaba mucho tiempo, esfuerzo y recursos a intentar preservarla.

Puede que la festividad más obvia en el caso de la sexualidad pura y dura fueran las Floralia, un festival íntimamente relacionado con las prostitutas y la sexualidad más abierta, placentera y visible. Dejaremos aquí de lado el debate sobre la prostitución sagrada, que ya vimos en el apartado sobre este tema del capítulo anterior, porque, en el mundo clásico y fuera de Oriente, tenía mucho más de prostitución a secas que de sacralidad. Sin embargo, estas fiestas sí integraban en la sociedad un aspecto que, el resto del año se situaba en los márgenes sociales y morales.

El festival se desarrollaba en los últimos días de abril y celebraba la primavera, a la diosa Flora, enlazada con mil coronas de flores, y la llegada de los buenos y cálidos días. Una fiesta que se celebraba poco después de las Vinalia y que, según Ovidio, pertenecía a Venus y a Júpiter. En ella, según Ovidio, «la escena disfruta del hábito de un licencioso retozo». El poeta no quiere entrar en más detalles; para haber escrito el *Arte de amar*, se muestra parco en los *Fastos*. [568] Frente a una Venus Verticordia, romana, la diosa de estas fiestas tiende a identificarse con la Afrodita griega o chipriota, la que habría enseñado a las mujeres las artes de la seducción y la prostitución. [569]

Era una fiesta multicolor, en la que vestirse con todo el arcoíris, frente, por ejemplo, a las fiestas de Ceres, en las que abundaba el blanco. [570] Era también tiempo de juegos, al menos desde la Segunda Guerra Púnica, los *Ludi Florae*, que con los *Ludi Ceriales* y los *Ludi Megalenses* (dedicados a Ceres y a la Magna Mater), dejaban un mes bastante completo y en femenino. Eso sí, eran juegos más relacionados con la escena y el teatro que con los gladiadores y la sangre. [571] Los *Ludi Florae* eran el terreno de las prostitutas, que bailaban y competían sobre el escenario y en el que los magistrados repartían víveres. [572] Sabemos que no debía de ser nada muy adusto y serio porque, una vez, Catón se vio obligado a irse para no arruinar la

fiesta, ya que nadie se atrevía a expresarse con libertad delante de él.[573] Juvenal, de hecho, usa la expresión «merecer la trompeta de Flora» como poco sutil metáfora para usar el insulto más conocido del mundo hacia las mujeres.[574]

Por supuesto, no todas las fiestas encarnaban esa sexualidad lúdica y festiva y se fue configurando todo un despliegue de celebraciones en torno a las matronas, la castidad y la fertilidad y el pudor. Festividades como las Matronalia, en honor a Juno Lucina, exaltaban la figura del matrimonio y de la fertilidad dentro del mismo, como deberes femeninos ante la comunidad. Es más, en estos festejos se recordaba el papel de las sabinas, sacrificadas mediadoras, madres de toda Roma.[575] Celebradas en marzo, un mes que también estaba dedicado a Marte, queda claro el papel de cada género, justo al principio del año. La guerra y el matrimonio, la muerte y el parto. Al fin y al cabo, también en la mitología, Afrodita, pese a su matrimonio con Hefesto, tenía como verdadera pareja a Ares.

La *Pudicitia* era una de las personificaciones que habían ido cobrando gran importancia en el imaginario romano. A veces nos cuesta entender la naturaleza de estos conceptos encarnados en la forma de deidades. No hay que preocuparse, también les pasaba a los romanos. Plinio el Viejo decía que, si ya conocer la naturaleza de los dioses era complicado, resultaba bastante estúpido empeñarse en creer que existía una deidad por cada virtud e idea (y citaba en concreto el caso de *Pudicitia*, junto con otros como *Concordiam*, *Spes* o *Mentem*), o que solo existieran dos, como decía Demócrito (Premio y Castigo). Pero, decía el autor que, al final la cuestión era que cada humano y cada grupo adorara lo que más necesitara o a lo que más temiese, y de ahí que hubiera un altar a Fiebre o que cada pueblo tuviera sus propios dioses.[576] Es decir, en realidad, era irrelevante que los romanos creyeran de verdad en cada una de las personificaciones, porque los cultos y rituales iban mucho más allá de una creencia particular.

Así pues, más allá de la fe o su carencia, *Pudicitia* aparecía con frecuencia en las monedas y llegó a tener altares y templos.[577] Sería, por ejemplo, en su altar, junto al Foro Boario, donde se esconderían las mujeres de la sátira de Juvenal a orinar con largos chorros y montarse salvajemente en sus literas antes de volver a casa, borrachas todavía.[578] Una doble profanación del lugar sagrado. Propertio también nos habla de una profanación a los templos a esta deidad, pero más simbólica, cada vez que una mujer casada fallaba en su castidad.[579]

De hecho, según Livio, en Roma debía haber habido dos altares, uno a la *Pudicitia* Patricia y otro a la *Plebeya*, cuyo altar habría financiado y fundado una tal Virginia, después de casi llegar a las manos con otras mujeres porque, al haberse casado con un plebeyo, no querían dejar que participase en el culto. Sin embargo, el culto a la *Pudicitia* Plebeya se habría abierto, según las fuentes y sus sesgos, a las mujeres impuras y, por tanto, degenerado y caído en el olvido. Solo la pureza mantenía el de la Patricia y, con ella, Roma.[580]

No olvidemos que los ritos y ceremonias, en Roma, no eran una cuestión solo de fe y devoción, sino también de estatus y una marca social. También en las Matralias (en honor a Mater Matuta) se expulsaba a las mujeres no aptas, esta vez esclavas, a varazos. En el culto a la Fortuna Muliebris, incluso, solo podían participar las mujeres *univirae*, es decir, casadas una única vez. Cada cual en su culto, que por muy mujeres que fueran todas, no eran iguales. Incluso fiestas de inversión, como las Saturnalias solo configuraban un escape a la norma, reforzándola, al igual que el carnaval y la cuaresma en el cristianismo.

Valerio Máximo asocia a *Pudicitia* con Vesta y Juno Capitolina. Por ella, se nos dice, se protege a la infancia y son valoradas las matronas. Eso sí, los ejemplos siguientes acaban siendo

bastante terroríficos. Un padre que mata a su hija por perder la virginidad con su preceptor, un patrono que castiga con dureza a un liberto por dar un beso a su hija, ya casadera, aunque sepa que lo hace por costumbre y sin un ápice de sexualidad de por medio, Lucrecia muerta por ser violada o el héroe de guerra condenado a morir en prisión por haber tenido relaciones con un joven libre, pese a que este se prostituía.^[581] Pudicitia podía ser una protectora bastante terrible.

Claro que, si recordamos que su templo se establece a raíz de un terrible episodio con mujeres envenenadoras, igual que el de Venus Obsequens por un escándalo de adulterios y la introducción del culto a Cibeles por un oráculo de los libros Sibilinos relacionado también con el control de la sexualidad de las mujeres,^[582] quizá podamos pensar que estos lugares de memoria no tenían tanto que ver con el orgullo de un deber cívico cumplido, sino con la amenaza sutil del Estado.



Figura 49: Escultura monumental de Venus, encontrada en Itálica (s. II d. C.). Museo Arqueológico de Sevilla.

No solo eso, sino que su culto, según Livio, como el de Fortuna, implicaría solo a las *univirae*. Este concepto, el de una mujer «de un solo hombre» es curioso en Roma. La figura de las viudas ha sido muy particular en la historia, entre la capacidad de mantener los bienes y la necesidad de un compañero de vida, una vez que el cristianismo revalorizó su figura.[\[583\]](#) Sin

embargo, recordemos que en Roma las leyes se dirigían a disuadir a las mujeres, de todas las formas posibles, de permanecer solteras. Podemos imaginar la tensión que podía generar a las mujeres que la sociedad les dijera, a la vez, que tenían que casarse y permanecer viudas. Al final, los modelos femeninos se creaban para ser inalcanzables para la mayoría.

Quizá aquí podríamos parar un segundo. Puede que no nos hayamos dado cuenta hasta ahora de que, por primera vez, nos menciona un autor a los hombres. Porque, por si no nos hemos dado cuenta, pese a que el matrimonio, la fertilidad, la sexualidad y la castidad son cosa de dos, quienes han celebrado por excelencia estas cosas son las mujeres. El control religioso de la sexualidad, la observancia sobre si una mujer era lo bastante pura o no, casada o no, madre o no, caía preferencialmente en ellas, mientras los romanos escapaban a esa observación pública. A veces, de hecho, se presenta como un honor lo que podría parecernos, hoy (y quizá también en su época) algo bastante humillante. Es el caso, por ejemplo, de la consagración de la estatua a Venus Verticordia, para la que se hizo un concurso, a medias entre la elección popular y el azar, sobre qué matrona era la más casta.[584] Al final, la exposición de la castidad y la lujuria, como sujeción del cuerpo femenino, hacía que las Floralias no se distinguieran tanto de las Matronalias.

Es más, las mismas matronas que resultaban útiles en las fiestas relacionadas con la reproducción física y social de la comunidad, solo eran protagonistas de sus propias fiestas, pero secundarias en la vida religiosa más cotidiana. De la misma manera, cuando también resultaban útiles, por su castidad y pureza, para defender la ciudad de la ira de los dioses, participaban en ritos, rogativas y expiaciones, eran alabadas y centrales, pero cuando volvía el orden a la ciudad, y todo era prosperidad y paz, volvían a su lugar en los márgenes de la religión y la comunidad.[585]

SEXO Y MIASMA

Por otro lado, por muchas deidades que hubiera relacionadas con la sexualidad, la fertilidad, el matrimonio o las prostitutas, por mucha celebración de la vida, el amor o la castidad que existiera en el calendario romano, también hay otro aspecto a tener en cuenta, el de la *miasma*.

Los fluidos corporales, el nacimiento y la muerte conllevaban en el mundo antiguo, en general, una cierta contaminación ritual, que había que purificar. La corrupción no solo afectaría a la persona, sino también a los espacios, sobre todo a los sagrados, que necesitaban una protección especial. De nuevo, la seguridad de la comunidad entera, más allá de los individuos concretos o las familias, estaba en riesgo. La muerte y el parto, por ejemplo, requerían un cierto aislamiento de la casa romana afectada para evitar un contagio de esa suciedad ritual al resto de la ciudad y de los ciudadanos. La purificación no se completaría hasta que los sacrificios pertinentes, mediante el *dies lustricus* [día lustral] o el *novendial sacrificium* [sacrificio novendial], hubieran sido realizados y se asegurara, de nuevo, el lugar como un espacio limpio y seguro.[586]

En ciertos espacios sagrados estaba prohibido, directamente, parir o morir, como en Delos o Epidauro, y las fuentes nos hablan de algunos emperadores que tuvieron que habilitar y acondicionar espacios cercanos para acoger los «imprevistos».[587] Las leyes sagradas griegas y romanas también prohibieron el acceso a algunos sacerdotes, templos u objetos sagrados a quienes hubieran incumplido ciertas normas de pureza, que podían ir desde el contacto con un

muerto a haber tenido una relación sexual o haber incumplido normas morales relacionadas con la sexualidad. En muchas había un tiempo de purificación para quienes hubieran abortado o, incluso, prohibiciones de por vida si se habían consumido anticonceptivos.[588]

La idea de la contaminación ritual en su versión más física de contacto con los fluidos no cambió con el primer cristianismo y, en realidad, ha llegado prácticamente hasta nuestros días. Que la religión judía tuviera prejuicios aún más fuertes que los griegos y los romanos sobre la contaminación no ayudó a eliminar estas ideas, sino que las reforzó. La Iglesia llegó a crear un calendario bastante estricto de días en que estaban permitidas o no las relaciones sexuales, ya que podían impedir el acercamiento al altar. Otra cosa es que fuera un brindis al sol que nadie cumpliera o que fuera imposible que las autoridades pudieran imponer de verdad esa abstinencia. Lo mismo pasaba con la menstruación y el parto, que restringían también el acceso al espacio sagrado hasta que no hubiera una purificación ritual. Muchas mujeres se perdieron los bautizos de sus propios hijos por no poder acceder físicamente a la Iglesia al no haber pasado el puerperio y la bendición que las reincorporaba a la comunidad.[589] Aún en 1886, el diccionario de teología católica de Heinrich Joseph Wetzler y Benedikt Welte recogía esta tradición, comparaba a la recién parida con un catecúmeno y afirmaba la necesidad de un acompañamiento ritual por el sacerdote la primera vez que la recién parida volviera a entrar en la Iglesia.[590]

Las relaciones sexuales, como es evidente, tenían una capacidad contaminadora mucho menor que una muerte o un parto, pero no eran inocuas, y la asociación cada vez más fuerte de la pureza a una ausencia de emisión de fluidos en vez de solo a un comportamiento casto derivó muy despacio en una visión cada vez más negativa y contaminante de las mismas. La filosofía estoica, la neoplatónica o la cristiana aumentaron una sensación de contaminación espiritual unida a esa impureza más física, que se plasmaba en lo religioso. El alma y el cuerpo que se dejaba arrastrar por el placer, como elemento contrario a la razón y la moderación, se convertían en algo impuro. Cicerón, citando a Catón, decía que ninguna peste podía compararse al placer corporal, que lleva a las personas al vicio, al abuso, al adulterio y a la traición de la patria si fuera necesaria para alcanzarlo. En el placer está la muerte, diría Lactancio.[591] Quizá la metáfora más gráfica la encontramos en Plotino, que compara el alma que se deja arrastrar por sus pasiones con algo bello que se mete en el fango. Incluso cuando sale, se queda una capa adherida, que no deja ver la belleza bajo ella. Se necesita una limpieza para volver a la pureza original. El alma, como el oro, diría el filósofo, tiene que ser pura para ser bella y eso es contradictorio con dejarse arrastrar por el intento de satisfacer al cuerpo.[592]

La dualidad alma/cuerpo, unida a la de razón/placer funcionó como una base potente y peligrosa para la negación del placer, la sexualidad, la pasión y lo corporal en general. El concepto de ascetismo, renuncia y castidad extremas del cristianismo, que rechazaba de forma radical la sexualidad no salía de la nada. Por otro lado, aunque podamos suponer que el miedo a esa contaminación que podía implicar una muerte o un parto podía estar extendida entre la población, deberíamos tener cuidado al enfrentarnos a las fuentes filosóficas. Que las autoridades eclesiásticas o filósofos como Plotino escribieran sobre los males del cuerpo o sobre la belleza de un alma pura no quiere decir que el común de los mortales tuviera que compartir sus ideas. La presencia, por ejemplo, de una gran cantidad de elementos eróticos y relacionados con la fertilidad en el románico del norte de España (no hay más que pensar en Cervatos o San Martiño de Mondoñedo) cuadra más si pensamos en una serie de discursos ideológicos separados del de la Iglesia en Roma, que si consideramos todo como una representación del pecado sin más.[593]

Puede que el mejor ejemplo de la relación entre contaminación y pureza en la sociedad romana se encuentre, precisamente, en las vestales, las garantes de la pureza de Roma y de su limpieza ritual. Las siempre castas, las sacerdotisas del fuego, en el límite del género, de lo natural y lo sobrenatural. Pero ellas merecen un capítulo aparte.

VIRGINIDAD SAGRADA

Las excepciones a la carga simbólica de la sexualidad también existen. Dos saltan a la vista por ser las más obvias: las vestales y, como ya hemos mencionado, el cambio que supuso el cristianismo. Pero, paciencia, pronto llegaremos a ello.



Figura 50: Capiteles de la colegiata de Cervatos, Cantabria (s. XII). Muestran a dos personas que exhiben, respectivamente, su vulva y su pene.

Las primeras eran un elemento extraño dentro de la religiosidad en muchos aspectos. Seis sacerdotisas de la diosa virgen del hogar, Vesta, que tenían que permanecer vírgenes durante treinta años, y que funcionaban en los márgenes de su propio género en muchos aspectos. Eran un elemento liminal, un poco fuera de todo, con una vestimenta que recordaba a la de las novias, pero también a las matronas, solo bajo la autoridad del *pontifex maximus*, que, en la ceremonia de selección las arrancaba ritualmente de la autoridad y el regazo de sus padres. Familia de nadie para ser familia de todos.

Su sacrificio conllevaba privilegios. La libertad de la tutela no era el único. Podían hacer

testamento libremente, su testimonio valía por sí mismo en un juicio, iban precedidas de *lictors*, podían usar un carro en sus desplazamientos y eran enterradas en el *pomerium*. También tenían muchos privilegios. Su asignación económica y sus prerrogativas legales y sociales podían convertirlas en mujeres muy ricas, aunque, en teoría (y solo en teoría), tuvieran que renunciar a sus lazos familiares y herencias.[594]

Vamos a recordar una cuestión que ya hemos comentado, de paso. Se las elegía entre los seis y diez años, y había varias circunstancias que podían sacar a una niña del radar del pontífice, como que tuviera algún problema físico, que ya tuviera una hermana vestal, o que ya estuviera prometida.[595] Niñas de entre seis y diez años. La sociedad romana podía ser «muy divertida» para una niña. Las bondades de dioses capaces de castigar a toda una sociedad por una cana al aire de una sacerdotisa pero que veían con agrado los abusos a niñas pequeñas. En fin, las divinidades siempre han parecido interesadas en las camas ajenas.

La virginidad que se les exigía, mucho más allá de la castidad, era un requisito raro (por no decir único en este caso) entre las sacerdotisas, que solían funcionar, muchas veces, en pareja con un sacerdote. También Vesta era una figura peculiar, ya que era la diosa del hogar y su fuego, pero también de la fértil tierra y las fuentes asocian la redondez de su templo al del planeta.[596] Una diosa virgen, pero maternal. El fuego que es puro, pero que, por ello, también purifica.

Sus sacerdotisas también se relacionaban tanto con la pureza como con la fertilidad. Su castidad no se asociaba con la esterilidad, sino justamente con lo contrario, con la garantía de la prosperidad. Compartían festividades con las matronas (por ejemplo, oficiaban en los ritos de la Bona Dea), mientras que, por otro lado, se encargaban de los rituales de purificación de la ciudad. Se ha asociado, a veces, su sacerdocio con las funciones religiosas de las hijas y esposas de los antiguos reyes y la preparación de la mola salsa (un ingrediente esencial en los sacrificios) y la limpieza, lo cual podría encajar, pero nada más las une a las matronas. No hilaban, no criaban, no se casaban. Sin embargo, a la vez, todas las mujeres podían verse reflejadas en ellas.[597]

Su virginidad, de hecho, era tan rara que los autores, tanto antiguos como modernos, se vieron en la necesidad de preguntarse por su razón de ser.[598] Quizá, decían, funcionara como una imitación de la diosa, aunque es una premisa que no funcionaría en otros casos. Puede que debieran ser puras para ser efectivas en la purificación y, no olvidemos, el sexo, por muy recubierto de sacralidad que pudiera estar, se consideraba algo que manchaba, que ensuciaba. Los fluidos que corrían, tanto semen como sudor, el intercambio, la pasión, no casaban mucho con la pureza. Quizá fueran el máximo ejemplo para las matronas de la posibilidad de una castidad férrea. Como si no lo supieran.[599]

Las vestales tenían que ser perfectas, empezando por la perfección física y social en su elección. Cualquier fallo en el ritual podía ser castigado con azotes. Al fin y al cabo, que se apagara el fuego de Vesta ponía en riesgo a toda la comunidad. Ahora bien, si había algo de verdad imperdonable era la pérdida de su pureza. No era solo un delito de estupro, era un prodigio. Uno de los de significado romano, de los malos, de los que solo podían ser expiados con la muerte de la causante. Al principio, se nos cuenta, se azotaba hasta morir a la culpable y se arrojaba a su descendencia al río (en realidad, parece una racionalización del abandono de Rómulo y Remo, hijos de una vestal), pero luego se modificaría, por inspiración divina, el castigo.[600] Se implantó una muerte horrible pero que, en realidad, se dejaba en manos de la

diosa. A la vestal se la enterraba viva, en una estancia bajo las murallas. Se la dejaba con leche, agua, pan, algo de aceite y una lucerna. Se la condenaba no solo a la muerte, sino al olvido. No se celebraban por ellas ritos funerarios, aunque su falta y muerte se expiaría más tarde. No se colocaba ninguna lápida. El sitio se cerraba como si nunca hubiera existido el lugar, el pecado o la pecadora.



Figura 51: Relieve de una vestal en mármol, con su característico peinado en trenzas y el velo, realizada en el periodo de Adriano (117 – 138 d. C.). © Jastrow.

No obstante, la lógica romana decía que si fuera inocente la diosa se encargaría y los milagros que salpican la historia romana lo confirman. Emilia se habría librado de las varas al arrojar parte de su velo al fuego y reavivarse la llama apagada; Tucia siguió viva gracias a que la diosa le permitió llevar agua en un cedazo, desde el Tíber hasta arrojarla a los pies de los pontífices;[601] Claudia, a veces citada como vestal, a veces como matrona, habría demostrado su inocencia al mover, ella sola, un barco encallado que transportaba la estatua de Cibeles.[602] A nadie sorprendían ese tipo de milagros y salvaciones patrocinadas directamente por los dioses, que se reducían de forma significativa cuando los autores eran contemporáneos de los hechos y la diosa empezaba a hacer oídos sordos a los ruegos de las acusadas injustamente. Más de una se preguntaría qué había hecho para ofender a la diosa, mientras la llama de su lucerna titilaba por última vez antes de dejarla a oscuras con la muerte.

Además, la vestal no solo debía ser casta, sino también parecerlo. Plinio duda de la culpabilidad de Cornelia, la vestal ejecutada por Domiciano, puesto que se mostraba recatada y casta en su ejecución, y procuraba atenerse en todo a la decencia, incluso bajando hacia su muerte, al procurar que no se le descolocase su vestido. Lo mismo pasaría con las mártires cristianas, más preocupadas por no morir en una postura indecente que por su integridad.[603] Cuando esto no se cumplía, el riesgo era evidente, aunque muchas vestales podían venirse arriba con su libertad más allá de la del común de las mujeres. Licinia fue acusada de faltar a su castidad por pasar demasiado tiempo en las habitaciones de un hombre, pero adujo que estaba negociando sobre una finca.[604] Postumia vestía y hablaba con más libertad de lo que debería, según los adustos romanos de la época, y casi acaba enterrada viva por ello. Al final se libró, pero con una recomendación de ajustarse más a las normas sociales y abstenerse de bromear.[605] Las niñas buenas no se reían en público, ni contestaban a los hombres. Callaban y sonreían, pero no mucho.

Estos suplicios no eran habituales, pero sí lo bastante frecuentes como para que podamos rastrearlos en las fuentes. La mayoría de los casos que recuerdan los textos son de época republicana, y nos traen nombres como Oppia, Orbinia, Minucia o Tuccia.[606] La primera se situaría en el reinado de Tarquinio Prisco, la vestal Pinaria, un periodo mítico para una ejecución probablemente también mítica. Este método le habría sido revelado al rey mediante un sueño, pura voluntad divina.[607]

También son suficientes rastros como para permitirnos ver patrones más allá de la supuesta incontinenencia de unas cuantas mujeres. Las ejecuciones solían coincidir, aunque no es ninguna sorpresa, con momentos complicados políticamente, ya fueran guerras o conflictos civiles. Las guerras púnicas o el periodo de los Gracos fueron momentos, por ejemplo, de ejecuciones de vestales. El auge de una epidemia no hablaba muy bien, tampoco, de las purificadoras vestales, por lo que el riesgo aumentaba ante una población desesperada, aunque no solo para ellas.[608] De hecho, varias veces esas muertes se vieron complementadas con otros sacrificios humanos y enterraron también a unos cuantos esclavos o prisioneros en el foro. Plutarco nos habla de un prodigio que había sido expiado con la muerte de varias vestales, pero, además, con el sacrificio de dos gálatas y dos griegos.[609]

No tenían por qué ser momentos complicados solo por conflictos o desgracias, en los que la población miraba a su alrededor buscando chivos expiatorios, sino también disputas internas entre facciones y poderosos. Un ataque a una vestal podía ser una lección poderosa o, más bien, una amenaza directa para ciertos sectores o familias, aunque, técnicamente, no fueran familia de

nadie. Fabia, la cuñada de Cicerón, se vio envuelta en estas acusaciones en la época del conflicto con Catilina.[610] Caracalla, en su venganza y represión de todo aquel que tuviera lo más mínimo que ver con Geta, también ejecutó a varias vestales.[611]

Tampoco es que estas sacerdotisas fueran precisamente inocentes en este juego, y nos las encontramos metiendo mano en política más de una vez. De hecho, fueron quienes intercedieron en favor de César ante Sila para que pudiera volver del destierro.[612] También Mesalina, al verse perdida ante las acusaciones de adulterio, acudió a Vibidia, la más anciana de las vestales, para que intercediera, lo cual, como se ha dicho, hace dudar de las acusaciones de frecuentes adulterios y de una promiscuidad sin límites, aunque nadie pudiera, en realidad, ya salvarla.[613] Más mítica es la intervención de una vestal, Claudia, para proteger el desarrollo del triunfo de su padre, ante los ataques de un tribuno.[614] Como ya hemos dicho, para ser familia de nadie, tenían muy claro dónde estaba su sangre.

No somos los únicos en ver este patrón. En época de Domiciano se ejecutó a unas cuantas vestales. Resulta curioso que a algunas se las dejara elegir su propia muerte, pero cuando las cosas se complicaron con Cornelia, volvieron al método tradicional. Un ejemplo más, podríamos suponer, pero las fuentes nos dan visiones contradictorias que nos permiten ir un poco más allá. Suetonio lo plantea dentro de una serie de medidas justificatorias de su gobierno, en una «vuelta a la moralidad» que tan bien le había funcionado a Augusto y que tanto habían intentado otros emperadores.[615] El autor dice que sus antecesores habrían ignorado las aventurillas de las vestales anteriores, lo cual, por supuesto, habría tenido que ver con el ambiente poco estable y la rabia divina. Dion Casio, en cambio, destaca la crueldad de Domiciano, y su injusticia, de la que el castigo de las vestales no sería más que una señal significativa. De hecho, la injusticia sería tal que un pontífice habría muerto de un ataque de pánico o ansiedad.[616] También, en el caso de las ejecuciones de época de Caracalla, Dion Casio se posicionó a favor de las vestales, y nos presenta una escena en la que una clama a Vesta y al emperador su inocencia, y afirma que, incluso, una de las vestales había sido vejada por el propio emperador para poder acusarla luego.[617]



Figura 52: Exterior del templo de las vestales en el Foro republicano, en Roma. © Tobias Helfrich.

Plinio el Joven fue aún más explícito (o venenoso, depende de cuánto creamos a unos y otros) y decía, en una de sus cartas, que la razón de Domiciano para matar a la vestal Cornelia fue intentar dar esplendor a su reinado y que, para ello, se saltó todas las normas. La vestal alegó que, dado que sus ceremonias habían sido admitidas por los dioses y el emperador, y que le habían traído victorias y triunfos, sería, cuanto menos, curioso considerar que los dioses estaban airados o ella había roto sus normas.^[618] Pocas formas mejores de decir que los dioses y el sexo no eran más que excusas en muchos casos.

En el 391 d. C. la llama que jamás debía apagarse se apagó. Tres años más tarde, y ante la evidencia del final de una época, Celia Concordia, la última vestal máxima dimitió, y se convirtió al cristianismo, ya al final de su vida, cerrando una etapa. Como diría Propertio, la tela de araña cubría los templos y la mala hierba ocupaba el lugar de los dioses abandonados.[619] En ese mismo año se escribió el último jeroglífico en Egipto y los hunos cruzaron un Danubio congelado que les abría nuevas rutas. Era el final de una era en muchos más sentidos de los que la anciana Celia podía haber imaginado y la castidad de las vestales se extendía, cada vez más, en una comunidad que tenía una forma nueva de relacionarse con la sexualidad.

Y LA LUJURIA MÁS LETAL

Puede que la otra cara de la moneda respecto a las sacras y castas vestales fueran los personajes femeninos monstruosos, muchas veces híbridos, con un apetito sexual desmesurado, que se alimentan de bellos jóvenes y niños recién nacidos. Representan, de forma exagerada, la *femme fatale*, que destruía matrimonios y arruinaba la reproducción física y social de la forma más radical posible.

En este grupo se incluían figuras como las esfinges, por ejemplo, pero también las *striges* y las brujas, antecedentes de las figuras de época moderna que nos vienen a todos a la cabeza cuando pensamos en el término. Algunos de estos personajes tienen nombre propio, como Medusa, Ericto, en la *Farsalia* de Lucano, o Méroe y Pánfila en la obra de Apuleyo. Otras quedarían como seres anónimos, como eternos temores en el imaginario colectivo.

Las brujas de esta última obra son quizá el perfecto ejemplo de esta asociación con la sexualidad peligrosa, pues en ella se vengan de los hombres que las rechazan o engañan de una forma terrible. Al amante infiel lo convierten en castor para que tenga que castrarse ante los cazadores, a una mujer que la ha desairado le impide parir y la mantiene continuamente embarazada mientras que al amante traidor, que la ha deshonrado, le saca el corazón y lo cambia por una esponja, para prolongar su agonía y proporcionarle una muerte aterradora.[620] En los épodos de Horacio se narra la historia de unas brujas que, con tal de recuperar a un amante y atarlo para siempre, no solo no dudan en usar la magia más oscura, sino que, incluso, llegan a sacrificar a un muchacho para elaborar una poción con sus entrañas.

También hay que decir que, mientras las brujas de Horacio se mueven por los intereses más egoístas (sin contar con el tema del consentimiento que, como ya hemos repetido, los romanos ignoraban por completo), Méroe y su hermana Pantia responden más, en la obra, a ofensas y traiciones, aunque para los romanos seguía siendo una muestra de la naturaleza descontrolada de las mujeres o las entidades femeninas. Las brujas también eran capaces de modificar las pasiones naturales y crear relaciones que no dejaban de ser artificiales, igual que podían resistir a los dioses o levantar a los muertos. Las magas, brujas, hechiceras, o como queramos llamarlas, han sido, quizá, de los personajes más resignificados y reapropiados en los últimos tiempos, en los que aparecen mucho más como personajes independientes, poderosos y libres, desde Circe a Medea.[621]

Pese a lo que pueda parecer, la magia no era un elemento puramente femenino en la Antigüedad clásica y los magos y hechiceros abundaban. Incluso en la Edad Media (que, a pesar del mito generalizado, no es la época de la famosa caza de brujas), la existencia de magos sigue siendo muy frecuente. Sin embargo, sus figuras están más asociadas a la del profesional, a una

alta magia o al sacerdocio. Puede que, aun hoy, si contraponemos brujo y bruja, pensemos en el primero, automáticamente, como un tipo anciano y sabio, de larga túnica, con un enorme libro, mientras que a la bruja la concebimos junto a un caldero, como una vieja arrugada y malvada que secuestra niños y cocina ranas. La magia intelectual frente a la natural. Civilización y naturaleza. Los roles de género lo inundan todo.

La magia en la Antigüedad no tenía un carácter inherente o esencialmente negativo. Podía servir para proteger, curar o para buscar justicia. Los daimones a los que se acude son elementos neutros, que solo irían tomando un claro sesgo negativo con el cristianismo.[622] Las leyes romanas solo castigaban la magia que se usaba para dañar y las expulsiones de magos de Roma se unían a otras expulsiones de deidades o elementos extranjeros. De hecho, las historias de magos pueden tener todos los elementos del «viaje del héroe», con su origen sobrenatural, su iniciación, su muerte (física o simbólica) y su resurrección. No es de extrañar que las historias sobre el Jesús cristiano pasaran, en muchas ocasiones, por las de un mago más, un relato similar al de Apolonio de Tiana.[623] No tenían tampoco ese elemento de sexualidad perversa y peligrosa de las brujas y *striges*, aunque sí transgredían, en cierto modo, el género. Al final, parte del juego con los límites y la transgresión consiste en masculinizar la feminidad y feminizar la masculinidad.[624]

En las fuentes, las brujas tenían más que ver con la imagen tópica y cómica de la anciana, aunque no fuera sobrenatural. La mujer vieja, que no tenía límite ni criterio con la bebida, la comida o la sexualidad, usada como elemento que provoca asco y rechazo en los textos morales y cómicos. Era un elemento frecuente en la poesía satírica o las comedias y una clara amenaza a las mujeres. Aun cuando la anciana saliese del control estatal de la sexualidad y el matrimonio, el control social seguía siendo fuerte.[625]

A las brujas se las confunde con las *striges* ya que, a veces, no es fácil diferenciarlas. Tampoco es fácil distinguirlas de las *stryx*, puesto que este vocablo se emplea tanto para el ser mitológico como para una rapaz nocturna, que parece pertenecer más al mundo de las fábulas que a la realidad, aunque pudieran corresponderse, en algunos casos, con lechuzas o murciélagos.[626] Puede que los mismos romanos no supieran diferenciar si, en ciertos casos, se hallaban ante un ave real o una criatura mítica camuflada bajo una apariencia animal. Ovidio, en sus *Fastos*, las cita en junio, como aves que devoran niños en sus cunas, y tampoco sabía si eran pájaros o brujas.[627]

Las *striges* no eran seres humanos, ni tampoco animales, sino monstruos sobrenaturales, el ejemplo perfecto de una sexualidad amenazante y una feminidad estéril que no solo era incapaz de procrear, sino que arruinaba la fertilidad ajena. Secuestraban, devoraban o sustituían a los bebés en sus cunas, se bebían la sangre de sus víctimas y representaban todos los peligros del bosque nocturno, de aquello que merodea en las sombras, más allá de las paredes de la casa y la luz de la lucerna. Aún perduran en algunos folclores europeos, como el albanés y el rumano, y en el nombre científico de la familia de los búhos y los mochuelos.

En el *Satiricón* aparece una historia de estos monstruos, que ululan y chillan en la noche, tras haber sustituido el cuerpo de un bebé esclavo por un muñeco de paja. Otro de los esclavos, fornido y valiente, sale a matarlas, pero vuelve amoratado y derrengado tras el mero roce de los monstruos, para morir poco después.[628] La historia se narra como un cuento de horror, de los que se relatan en torno a la hoguera, como las leyendas urbanas que se cuentan en un campamento, pero no deja de ser parte del folclore.

Lo mismo pasaba con las empusas y lamias, asociadas, de nuevo, a la belleza femenina que llevaba a los hombres a caer en sus engaños y ser devorados. Lo mismo que con las prostitutas voraces de la comedia ateniense y romana. La mujer peligrosa si no es domada, la naturaleza en femenino. A veces, incluso, son los «magos buenos» los que desenmascaran a los monstruos, como Apolonio de Tiana que, en Corinto, libra a un pobre joven, guapo, noble e inteligente, de casarse con una de esas empusas, bellas y misteriosas pero letales.^[629] También se enfrenta a otra en el río Indo y el mago insta a su grupo a insultarla, hasta hacerla huir. Así, la humillación contrarresta la sexualidad descontrolada. Algo más ambiguas eran las esfinges, devoradoras de jóvenes, aunque también eran figuras que aparecen trasladando el alma de los muertos al más allá. Podríamos seguir la lista con sirenas y gorgonas, con la pobre Medusa, castigada por ser violada por un dios. La presencia habitual en ambientes funerarios o en banquetes es normal, ya que lo monstruoso es, también, en todo el mundo antiguo, apotropaico.^[630]



Figura 53: Detalle de las sirenas que aparecen en el sarcófago romano, perteneciente a Marco Aurelio Romano, en la escena con Odiseo. Museo Nacional de las Termas, Roma.

Otros casos nos parecen más humanos y, de repente, vemos el horror más de cerca. Sin embargo, no nos engañemos, para los romanos eran igual de monstruosos y los miraban con la misma superioridad de masculinidad y normatividad. Un ejemplo perfecto es el caso de la represión de las Bacanales, un caso brutal que derivó en un mayor control de las mujeres. La historia nos la cuenta Livio, y nos parecería una exageración si no tuviéramos la confirmación epigráfica de la prohibición y la represión.^[631] Así pues, aunque los detalles puedan estar

romantizados y reconstruidos y el fondo y las causas sean obviamente falsas, el hecho ocurrió. A veces, hasta los romanos pueden sorprendernos con su brutalidad.

La historia empieza con un elemento romántico y sexual, con un tópico común a toda la literatura universal, el de la buena prostituta. Hispala Fecenia, liberta y prostituta, enamorada de un joven inocente, intenta protegerle de la degeneración y violencia de las Bacanales, en que pretenden meterle las mujeres de su familia. El culto habría degenerado al empezar a mezclarse hombres y mujeres, volverse nocturno e incluir orgías y violencia sexual. Todo acaba en una investigación oficial, un escándalo público y la ejecución en masa de los participantes. Como consecuencia, en Roma cundió el pánico, la gente huyó y los magistrados habrían tenido que proseguir su cacería por las zonas rurales. Siete mil habrían sido las personas implicadas, según Livio.

No solo se había ejecutado a los culpables —en el caso de las mujeres, se habría invitado a sus parientes varones a que las ejecutaran en la intimidad del hogar, para evitar más escándalo y humillación—, sino que se habría prohibido la celebración de Bacanales en adelante, salvo excepciones muy contadas. Cicerón habla de una prohibición de los rituales nocturnos y las iniciaciones de las mujeres, aunque se refiere a los de Ceres.[632] Es posible que esto nos dé una pista sobre lo que de verdad molestó tanto a los romanos. Es poco probable que las historias de violencia y orgías fueran reales y mucho menos las de madres entregando a sus hijos para ser violados o sacrificados. De hecho, el relato se parece mucho a las acusaciones que formula Penteo sobre las mujeres que deciden seguir el rito dionisiaco en la obra de Eurípides.[633]

Sin embargo, sí es probable que hubiera un culto iniciático, con un protagonismo claramente femenino, quizá con un ritual relacionado con la fertilidad más libre de lo que los romanos estaban dispuestos a aceptar. Así, es la interferencia femenina con la autoridad de los padres y, por tanto, del estado, lo que se estaría penalizando en realidad. El sacrificio de las mujeres, de nuevo bajo la autoridad de sus tutores, devolvería el orden a la sociedad, con una clara amenaza para todas las mujeres posteriores. Aunque la sexualidad es, en este caso, una mera excusa, el relato sigue tratando de la domesticación de las mujeres, de su sumisión al matrimonio y al orden social, al igual que en mitos como los de las Amazonas o las Lemnias.[634]

En otra categoría intermedia, entre las brujas mitológicas y las mujeres sacrílegas que ofrendaban a sus hijos en orgías nocturnas, entre lo mágico y lo terrenal, podríamos situar los casos de envenenamiento de maridos, a veces masivos, de la literatura romana. No era una novedad y casos similares los encontramos en Grecia, donde se mezclan acusaciones, política, intereses personales y catástrofes naturales. Un caso, en el 331 a. C., habría acabado con una ejecución igual de masiva que el envenenamiento imputado. Ciento setenta matronas habrían sido ejecutadas.[635] Cornelia y Sergia, dos patricias interrogadas, habrían dicho que no estaban envenenando a nadie, sino repartiendo medicamentos. Su intento de probarlo, bebiéndose la pócima, no salió del todo bien y desató la consecuente cacería de matronas. El mismo Tito Livio considera que se podía haber tratado bien de una epidemia, bien de un caso de histeria colectiva, y no le veía mucho sentido a la conspiración. Pero ahí quedó, de nuevo, el caso en la tradición.

Es curioso que este autor mencione otro caso de un juicio colectivo a las mujeres, también en el contexto de una epidemia, aunque esta vez se las juzgaría por adulterio, las condenaría a una multa y se usaría el dinero para construir un templo a Venus.[636] Sexualidad, veneno, prodigios y catástrofes, como parte de un orden mayor de paz o disgusto divinos. Un tercer caso relatado por el autor, que va salpicando de estos tópicos su obra, se sitúa en torno al 180 a. C. y solo se

menciona por su nombre a una de las mujeres implicadas, Quarta Hostilia, condenada por envenenar a su marido. Este suceso se sitúa, de nuevo, en una epidemia que hace que los romanos encuentren otra vez su chivo expiatorio en las mujeres, a las que acusan de asesinato. [637] Una viuda se enfrentaría, en estos casos, además de a la pérdida y el miedo, a la sospecha pública.

Hay también casos individuales en la historia griega y romana, algunos de los cuales, además, se camuflarían bajo el uso de afrodisíacos. Desde el caso de la madrastra envenenadora, que, precisamente, justificaría sus pociones como potenciadores de la sexualidad, que presentó Antífonte de Atenas cinco siglos antes de nuestra era, hasta la acusación de Agripina de deshacerse de su marido, Claudio, con unas setas menos inocuas de la cuenta, las esposas envenenadoras han sido un tópico aterrador para los griegos y los romanos.[638]

Algunos casos no llegaron a ser colectivos, como los de las conspiraciones, pero tampoco son individuales, como el caso de Publilia y Licinia, acusadas de envenenar a sus maridos y ejecutadas, a mediados del siglo II antes de nuestra era.[639] El caso fue lo bastante notorio como para ser recordado por las fuentes, a diferencia de otros casos de violencia doméstica, probablemente por esa combinación de escándalo, solidaridad femenina y veneno, que llevó a investigaciones y juicios públicos.

Simplemente como recuerdo, en muchos de estos casos (más bien siempre que se pudo), desde las Bacanales a las matronas rebeldes, se dejó el castigo —la muerte— en manos de sus parientes más cercanos, fueran maridos, padres o hermanos. Lo mismo pasó con algunos casos famosos en la casa imperial, como Livila, que acabó muriendo de hambre, encerrada en su cuarto por su madre, Antonia.[640] O con las matronas adúlteras sin acusador público, cuyo castigo cedió Tiberio a sus familiares, al menos según Suetonio, ya que, en realidad, ya era algo que pasaba con la Ley Julia.[641] Los tribunales no delegaban en las familias por piedad, sino porque una ejecución pública mancharía más el honor de dichas familias, ya muy deshonradas. Las mujeres, como símbolo y recipiente del honor público, debían desaparecer cuando dejaban de serlo o faltaban a su deber. Discretamente. Sin dejar rastro.



Figura 54: Representación de una ménade en un altar cilíndrico destinado a adornar el teatro de Itálica (s. I d. C.). Museo Arqueológico de Sevilla.

EL CAMBIO DEL CRISTIANISMO

A veces nos toca preguntarnos cómo las cosas han cambiado tanto y, a la vez, tan poco en el ámbito de la sexualidad, desde la época dorada del Imperio. Quizá uno de los factores más básicos sea, justamente, la transformación religiosa. O, más bien, una transformación religiosa en concreto, puede que la más importante que vivió la sociedad romana. La expansión del cristianismo estaba destinada a cambiarlo todo sin, en realidad, cambiar nada. Las semillas de lo que vendría ya estaban en la sociedad romana, y sería ingenuo buscar causas únicas y líneas sencillas.

En este libro, quizá este sea el apartado más indicado para funcionar como epílogo. No puede ser un estudio exhaustivo de cómo funcionaba la lógica interna del cristianismo, ni de sus contradicciones, ni de la sociedad que se fue creando. Pero resulta necesario, aunque sea de una forma apenas trazada, asomarnos a ello y explicar unos mínimos.

El cristianismo era una religión expansiva, que se vio favorecida por la existencia de cultos místéricos como los de Mitra o Isis, aunque no tuvo unos inicios muy gloriosos en cuanto a aceptación oficial. Aquí, de todos modos, hay que desmentir que las persecuciones fueran tantas y tan terribles como luego la historia cristiana haría creer, y algunas, como las de Nerón parecen estar seriamente discutidas. Y, por otro lado, no era nada infrecuente. El culto a Isis, así como la astrología o el judaísmo, por ejemplo, también tuvieron sus más y sus menos con el poder oficial, con expulsiones de la ciudad y cierto nivel de represión.[642] Tampoco fue una religión ligada esencialmente a los pobres y marginados, y las élites que se convirtieron a la nueva religión contribuyeron a crear una red de instituciones, espacios sagrados y comunidades.

Dentro de esta expansión, asumiendo estructuras romanas, con gente de todas partes y clases y con una clara ausencia de tabúes como los alimentarios, la represión de la sexualidad se conformó como un núcleo central e identitario. No deja de ser curioso cómo sus atacantes recurrieron a las mismas acusaciones de degeneración sexual, existencia de orgías, sacrificios humanos y canibalismo que luego el cristianismo usaría contra los movimientos o creencias que consideró herejes o paganos, o contra los judíos en la Edad Media.[643] Y, aunque podamos sospechar que lo de hablar de «comerse» a Cristo y llamarse hermanos contribuyó, en cierto modo, a alentar sospechas que se convirtieron en rumores y a rumores que se convirtieron en acusaciones, la verdad es que, simplemente y como ya hemos visto, las acusaciones sexuales funcionaban muy bien.

Los apologetas tuvieron que poner toda su retórica e ingenio en defenderse de acusaciones que podrían parecer peregrinas y exageradas, pero que debían ser creíbles en la época (recordemos el proceso de las Bacanales). La castidad cristiana y su renuncia a los placeres de la carne (en todos los sentidos) se esgrimía como espada y escudo. La confluencia de una religión estricta y monoteísta como la hebrea, que se había ido haciendo cada vez más rigorista en época del dominio helenístico, con movimientos filosóficos grecorromanos como el estoicismo o el platonismo, contribuyeron a una construcción más sólida del nuevo edificio ideológico en torno a ideas como la renuncia, el sacrificio y la necesidad de una pureza ritual.[644]

Las cartas de Pablo nos muestran un giro en la sexualidad o, más bien, una condena como «pagana» de las libertades sexuales del mundo clásico, una creciente admiración por la virginidad y el celibato y una condena firme de cualquier sexualidad no reproductiva, lo que incluía cualquier práctica homoerótica. Algunas cosas tardarían en cristalizar, como el celibato de los sacerdotes o la exclusión femenina, pero estaban en marcha. Lactancio usaba un argumento esencializador al decir que la medida de lo «natural» eran los animales que, según él, no tendrían más placer que el de la reproducción (una mejor observación nos ha enseñado que eso dista de ser cierto, desde los bonobos y su sexualidad social hasta los delfines que juegan a la pelota y se drogan con peces globo).

La patrística fue asociando la sexualidad a la muerte, la corrupción terrenal y el pecado original cada vez más. Incluso en el sexo matrimonial debería evitarse el placer. El alma y el cuerpo se separaban definitivamente y el segundo se convertía en un obstáculo para la salvación, un elemento a combatir y una tentación continua. Si la función de la mujer, además, era la reproducción física, pero para ello tenía que quedar contaminada por esa sexualidad que manchaba y corrompía, poca salida le quedaba dentro del imaginario cristiano. Autores como Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Atanasio o Cirilo despotricaron contra la figura de Afrodita y su dominio, dispuestos a erradicarlo de la tierra y de sus creyentes.[645] Joviniano, que predicó a favor del matrimonio y que no estaba muy convencido de eso de la virginidad perpetua, fue condenado como hereje.[646] De hecho, en ocasiones, se aludiría a las teóricas desventajas de la sexualidad y la reproducción para los humanos. El sexo sería violento y eliminaría parte del espíritu y del calor varonil, un exceso podría enfriarlo y afeminarlo. Los embarazos y partos podían ser letales para las mujeres y sería fácil evitarlos consagrándose al señor. Eran teorías que ya estaban en los escritos de Sorano o Galeno, pero que cobraban nuevos significados y fuerza.[647]

Tampoco el giro cristiano era único y, como hemos dicho, la concordancia con elementos estoicos favoreció su inserción en la sociedad romana. No en vano Musonio Rufo ya decía que los únicos placeres amorosos válidos eran los que se daban dentro del matrimonio y para la reproducción, ya que cualquier otro era solo parte de una vida muelle e insaciable.[648] Lo mismo Séneca, que se lamentaba de que en las parejas ambos fueran lascivos y que ninguno se preocupara de la filosofía.[649] Además, consideraba el control de la sensualidad como la clave para controlar todos los demás deseos y, así, quien solo viera el placer como un método de conservación de la especie, sería inmune a cualquier otra tentación. El placer, para Séneca, era solo una trampa.[650] El tratado de Plutarco dedicado al matrimonio también contenía las mismas imágenes y consejos que luego abundarían en el cristianismo. El deslizamiento de una sexualidad activa, viril y dominadora a considerar el propio placer como una degeneración se había iniciado lenta pero imparable.

También los gnósticos habían irrumpido en Roma, desde Oriente, con una visión pesimista de la vida similar a la cristiana, con la que acabaría sincretizando, y ambos movimientos competirían por el espacio religioso durante un tiempo.[651] Exaltaban la idea de un mundo dual en el que el alma solo era prisionera en un mundo creado por un dios malo, algo que compartían con los neoplatónicos y así, citando a Platón, el cuerpo sería la tumba del alma.[652]

Es curioso reflexionar sobre cómo todo el imaginario colectivo tiende a presentar la tardoantigüedad como una sociedad decadente y lujuriosa, mientras que, en realidad, se dirigía a una represión de la sexualidad y el placer mayor que en épocas anteriores. Cómo nuestra imagen

mental de la «caída» del Imperio sigue siendo la de una sociedad débil y, por tanto, asociada a una sexualidad más libre que la de épocas posteriores. La imagen que servía para los moralistas romanos sigue sirviendo para los sectores conservadores actuales.

Fue una etapa, además, en la que la existencia de circunstancias excepcionales, como la posibilidad del martirio y el nacimiento del ascetismo, permitieron romper con los moldes tradicionales de la familia. Las mártires y las madres del desierto se virilizaban al renunciar al cuerpo y lo propio de la feminidad: la maternidad y su condición de esposas. En las actas de los mártires y la literatura cristiana de la época es común la figura de la *mulier virilis*, de la mártir que renuncia a sus hijos pequeños y a su marido, así como las visiones de las mártires como soldados o atletas. Eso sí, con el avance del cristianismo, estos huecos, no planeados, que dotaban de autoridad a las mujeres a través del dolor o la renuncia se fueron cerrando, y se fue exaltando un martirio «blanco», una práctica ascética sin renunciar al parto y el matrimonio, un encierro doméstico frente a la exposición pública. El cuerpo de las mujeres, como decía Amparo Pedregal, no dejaba de ser un cuerpo que era necesario controlar.[653]

De hecho, estas tendencias «puritanas» fueron tan fuertes que, en un momento dado, la naciente Iglesia tuvo que recular. La tendencia por parte de grupos enteros que veían en la renuncia un pasaje a la vida eterna y esperaban la segunda venida de Cristo planteaba problemas para la reproducción física y social de la nueva religión. Así, corrientes como el montanismo y el encratismo acabarían siendo consideradas heréticas, no solo por debates concretos sobre asuntos teológicos, sino por su actitud ante la sociedad. Se enfrentaron, por otro lado, a la apasionada defensa del pronatalismo en la sociedad romana, y toda la labor apologética sobre la virtud cristiana podía verse empañada. La eliminación de las penalizaciones al celibato que se habían incrementado y puesto por escrito en época de Augusto fue una lucha constante. Al final, en el 320 d. C., mediante una norma recogida en el Código de Teodosio se anularon las penas por celibato o por no tener hijos, y un nuevo estilo de vida quedó, por fin, consagrado como normativo.[654] Aun así, el Código de Justiniano tuvo que volver a recoger el permiso a las viudas para no tener que casarse de nuevo.[655] Las dos caras de la misma moneda, en una lucha por el punto medio.

Tuvieron que aceptar la prostitución como un mal menor, como ya vimos en el apartado dedicado a ellas, y que, de puertas para adentro, el uso sexual de los esclavos seguía siendo común. El Código de Teodosio siguió sin aplicar la Ley Julia sobre los adulterios a las mujeres que fueran infames, como las camareras de una taberna.[656] En realidad, la prostitución seguiría existiendo durante toda la historia, más o menos oculta, pese a que sea menos visible en la Antigüedad tardía por la desaparición de los espacios públicos en que se movían (y no porque se acudiera menos a ellas).

También tuvieron que insistir en la santidad del matrimonio (y su consagración de los roles de género), algo de lo que ya se había advertido en el Nuevo Testamento, frente a esas corrientes más radicales. La Primera Carta a Timoteo advierte de forma específica contra quienes prohibían el matrimonio o ciertos alimentos, como portadores de doctrinas falsas.[657] Tampoco se prohibía, por cierto, el matrimonio a sacerdotes u obispos, aunque se consideraba que estos últimos debían ser hombres de una sola mujer. Aun en 1972, Pablo VI, al dirigirse a la Unión de juristas católicos italianos, decía que la verdadera emancipación femenina no se hallaba en la igualdad, sino en su vocación de ser madre.[658] Distintas encíclicas contemporáneas, como *Castii connubii* [Dignidad del casto matrimonio] o *Humanae vitae* [De la vida humana] han

insistido en el mismo tema de la relación entre matrimonio, pareja y fertilidad.



Figura 55: Detalle de un sarcófago tardoantiguo (s. IV d. C.) que muestra una escena con Adán y Eva. El pecado original se asoció con frecuencia, a partir de esta época, con la sexualidad. La pieza fue reutilizada en la catedral de Astorga antes de ser entregada al Museo Arqueológico de Madrid.

Ahora bien, esa santidad del matrimonio, que pretendía protegerlo frente a tendencias encratistas, también lo convirtió en algo irrompible, un compromiso de por vida. La legislación

fue complicando cada vez más el divorcio, imponiendo una limitación de «causas justas» frente a la libertad de divorcio anterior. El Código de Teodosio nos cuenta que Constantino prohibió el divorcio salvo que el hombre fuera homicida, mago o saqueador de tumbas (y si no, la mujer sería deportada), o la esposa adúltera, maga o alcahueta y si no, el marido (o, más bien, exmarido) tendría que devolver toda la dote y no podría casarse otra vez.[659] El Código de Justiniano da algunas razones más para el divorcio justo, como que el marido sea un ladrón o plagiarlo, o que hubiera mantenido reuniones con mujeres impúdicas delante de su esposa o hubiese intentado matarla, aunque también reconoce el derecho al divorcio si el esposo hubiera azotado a su mujer, no tanto por la violencia en sí misma, sino porque ese tipo de castigo era impropio en mujeres libres.[660] En el caso del marido, podía divorciarse también si era adúltera, encubridora de ladrones, traidora al Imperio, o le hubiera intentado matar. Pero también si había ido al teatro o al circo sin su permiso, dormía fuera de casa sin permiso o iba a banquete con extraños al marido.[661]

En la normativa también se complica la notificación del divorcio, lo que se justifica, de una forma un poco hipócrita, por el «bien de los hijos» que, como nos recuerdan las normas de Valentiniano, aun podían ser vendidos tranquilamente por el padre. Eso sí, luego podría recuperarlos si pagaba la manutención más un quinto de la misma al dueño del hijo esclavo.[662] También podíamos pensar, aunque pueda resultar cínico, en que, si un hombre no podía divorciarse bajo pena económica y social, pero, en caso de cumplir las condiciones podía quedarse la dote de la mujer, la donación prenupcial y volver a casarse, sería enormemente fácil acusar a su mujer de adulterio o de cuestiones tan peregrinas como haber ido al teatro. Pero cosas nuestras, nada más.

EL CASO DEL MONACATO PRIMITIVO

Si hubo un espacio, físico y mental, de renuncia extrema, ese fue el del ascetismo que derivó en el monacato cristiano, con un rigor extremo en sus inicios, que lo acercaba al martirio. Las personas y comunidades que renunciaban de esta forma a su vida ganaban, por otro lado, autoridad frente a las comunidades, que las consideraban una especie de seguro ante la divinidad. Su autonomía frente al obispado y las autoridades no tardó en convertirlo en un objetivo primordial de regulación dentro de la Iglesia pero, mientras tanto, se creó un espacio de libertad y creación de pensamiento que resulta curiosa de analizar y que ha influido en nosotros más de lo que parece. Cuestiones como la demonología o los pecados capitales surgen al calor de estos grupos.

El monacato, por otro lado, era una forma de vida compartida entre personas del mismo sexo que, excluyendo la sexualidad (y no siempre), se acercaba bastante a una perpetuación de las prácticas de iniciación homoeróticas del mundo clásico. La literatura de los Padres y Madres del desierto, la *Historia lausiaca* o la *Historias de los monjes de Siria* de Teodoreto de Ciro está plagada de historias de monjes que pecan entre ellos, se aman profundamente o conviven más de lo considerado necesario.[663]

Aun así, la problemática sexual, e incluso homosexual, no era la peor, y otros pecados, como el orgullo o la envidia se situaban por delante. En los *Apophthegmata Patrum* [Apotegmas de los Padres del Desierto] se relata cómo un hermano va a chivarse a uno de los ancianos sobre dos monjes que estaban juntos y se comportaban mal. El anciano lo castiga a él, solo en una celda,

porque si malo era lo otro, peor era el vicio de acusar a los demás.[664] De hecho, se desaconseja la compañía tanto de mujeres como de muchachos, además de la de herejes, por razones evidentes. Evagrio, cuando menciona al demonio de la lujuria, dice que puede presentarse en forma de hombres, mujeres o, incluso, animales. También consideraba, por otra parte, que mejor no adoptar a un chico como discípulo, para evitar las tentaciones y que, aun cuando se consiguiera la paz de espíritu, algún demonio iría a ponerte hombres y mujeres fornicando en tu camino para arruinarte el tema.[665]

También hay que decir que Evagrio fue un monje especialmente sensible al demonio de la lujuria y, muchas veces, vemos la desesperación en sus obras cuando trata el tema. En su obra sobre los ocho pensamientos impuros, pionera en la definición de los pecados capitales, comentaba que no conviene confraternizar demasiado con las mujeres ya que, al principio, permanecen con los ojos bajos y preguntan con modestia sobre la castidad, luego tú sonríes y ellas ríen, luego pestañean de forma seductora, se desnudan el cuello y ya la has liado.[666] También escribió una obra sobre cómo responder a los demonios que acosan al espíritu, con una amplia sección dedicada a la fornicación, a veces algo ingenua. Lucha contra los pensamientos que le dicen que no pasa nada por pasar más tiempo en las habitaciones de esa mujer casada, o mirar a las prostitutas, o que le hace pensar en prácticas lujuriosas cuando habla con una mujer hermosa. Notamos la desesperación cuando su pensamiento es «contra el demonio que en mi mente me aconseja que me una a una mujer y me haga padre de familia para que el hambre no me siga combatiendo con pensamientos de fornicación».[667]



Figura 56: Placa nicho visigoda (s. VII d. C.), probablemente parte de un altar, que muestra a dos personajes alrededor de una cruz. Museo de Cáceres.

Al final, la tentación no solo se refiere en exclusiva al hambre o la sexualidad por sí misma, sino a la inserción dentro de una comunidad, a través de la formación de una familia. Pero,

bueno, tampoco vamos a infravalorar el sufrimiento por la renuncia al contacto humano de un monje que inventó las duchas frías en el pozo de la comunidad monástica hasta que se le pasaba el calentón.[668] En cualquier caso, su especial sufrimiento con este tema, como decía su discípulo, Paladio, parecía más algo personal que un tema general.

A veces podríamos preguntarnos, de todas formas, hasta qué punto algunas de las historias carecen de un acercamiento normal a la sexualidad. En la *Historia lausiaca*, uno de los relatos cortos alaba la castidad de un monje que es capaz de ayudar en un parto de emergencia a una mujer, en medio de la noche, sin que le afecte en nada el «impudor natural de las parturientas».[669] No parece que el autor se acercase nunca, en realidad, a un parto, ni fuera consciente de lo que supone el momento. Es probable que el pobre monje estuviera más preocupado por no desmayarse que por no excitarse.

También las mujeres se unieron a este movimiento y, mediante su renuncia al cuerpo, pasaban a ser esas «mujeres viriles» de las que hemos hablado antes, capaces de tener autoridad y de responder a los hombres de igual a igual. Aun así, siguen estando marginadas en las fuentes, que no pretendían, en realidad, que esa igualdad se trasladase a la vida cotidiana. De hecho, de las treinta vidas que narra Teodoreto en su *Historia de los monjes de Siria*, solo dos capítulos, los finales, se dedican a las mujeres, aunque dice que sabe de muchas. Paladio cita algunas más en su *Historia lausiaca*, desde Melania la Mayor a la Menor, pasando por un capítulo, el cuadragésimo primero, dedicado a las mujeres en general. También los *Apophthegmata Patrum* tienen referencias a las Madres del Desierto o *Ammas*. En estos casos las tentaciones suelen ir más dirigidas al alimento y la sociabilidad, o a abandonar el matrimonio y la familia, en vez de a una sexualidad explícita de demonios tentadores, como en el caso de los hombres. Hasta en la renuncia hay diferencias.

El monacato se extendería y cambiaría para institucionalizarse, el cristianismo iría abarcando cada vez más espacio y marginando normas sociales y religiosas anteriores. La sexualidad no sería una excepción, pero muchas de las características, aspectos sociales y morales viajarían, soterrados, en las nuevas sociedades.

CONCLUSIÓN

LA SOCIEDAD romana era compleja, con patricios y plebeyos, libres, libertos y esclavos, ciudadanos, latinos y extranjeros, hombres, mujeres y toda una gama de personas que escapaban a esa clasificación. Los romanos, como todas las culturas, intentaron crear una serie de normas, estilos de vida, comportamientos e ideas que les permitieran ubicarse en el mundo y en esa compleja red interseccional de posiciones ante el mismo. Intentaron descubrir cómo relacionarse, cómo sobrevivir y cómo ejercer el poder o las resistencias. Cómo transgredir las normas y tantear los límites. Y, dentro de todo ello, las sexualidades (o sus ausencias), fueron uno de los puntos básicos.

No estudiamos las sexualidades por el morbo o las risillas adolescentes, las estudiamos porque nos ayudan a entender mejor a una sociedad y sus individuos, desde lo más general hasta la historia más concreta. Y, con ello, también entender mejor nuestra propia sociedad e identidad. Entender qué hemos naturalizado y qué descartado, y cómo hemos cambiado. Quizá este libro haya sido más denso, o más traumático, o más formal de lo que uno querría cuando pensamos en «sexo en Roma». Puede que quisiéramos pensar en la película *Calígula* de Tinto Brass o en las mil pelis pornográficas del género, o en el cartel que avisa a los visitantes en el Gabinete Secreto del Museo de Nápoles que entren bajo su propia responsabilidad, sobre todo si van con niños. Quizá en los cuadros de las pinacotecas, con sus raptos idealizados o en el cuadro de las sabinas de Jaques-Louis David, sin tener que pensar qué pasó antes con esas mujeres. Queríamos pensar en una Boudica guerrera y no en sus hijas violadas.

Sin embargo, un estudio sobre la sexualidad también implica pensar en esa mujer que tenía que salir a la calle con las marcas de una paliza en la cara, la punzada de esa vestal al sentir algo por un amigo, sabiendo que le iba la vida en mantener la cabeza fría y el velo bien puesto, en esa prisionera de guerra que prefirió suicidarse antes de afrontar lo que le esperaba, en esa niña esclava que apenas alcanzaba el metro de estatura la primera vez que la miraron con deseo. Por otro lado, también en esa historia de ternura que no podemos adivinar tras una liberta casada con su antiguo dueño, porque solo podemos ver la relación de poder, o en ese padre que miró con ternura a su hija recién nacida, pensando que lo daría todo por ella. O en esas dos amantes a las que todo el mundo veía como buenas amigas y se reían con disimulo. O esa muchacha que lo mandó todo a freír espárragos y decidió que lo de casarse y tener hijos no era para ella. O ese triángulo amoroso que decidió que lo de las parejas no era suficiente, y que se querían igualmente pese a lo que pudiese decir la sociedad. En historia todo depende de qué queramos ver y qué queramos dejar en la sombra. O, quizá, en lo que seamos capaces de ver, en todos los

sentidos.

En una época en la que se han puesto en duda los valores en torno a la sexualidad, se ha reflexionado sobre la libertad y se ha empezado a poner el foco en el consentimiento, es importante mirar al pasado para entender mejor nuestro presente. Entender qué decimos cuando recurrimos a «lo normal», «lo natural» o «lo aceptable», entender qué decimos cuando recurrimos al «siempre ha sido así». Entender cómo cada sociedad moldea su mundo y sus normas. Deconstruir prejuicios requiere comprender que los esencialismos son peligrosos, pero también que las contradicciones internas existen, que siempre ha habido luchas y transgresiones, que las normas de muchos no impiden las de unos pocos y que la violencia y la ternura han convivido siempre. Los debates actuales han puesto el foco en el deseo y el consentimiento, la responsabilidad afectiva, los vínculos y nuevas formas de construir nuestras relaciones, en desmenuzar los contratos relacionales que dábamos por supuestos y, por otro lado, en cómo construir nuevas normas sexuales que conjuguen las prácticas más extremas con las más normativas. Para entender los debates sobre la pornografía tenemos que entender que la sexualidad y el deseo se construyen y educan; para entender los debates sobre el BDSM, que las prácticas más violentas no tienen por qué ser las físicamente exigentes; para entender los debates sobre la prostitución, que no pueden separarse de las condiciones sociales generales; y, para entender los debates sobre los modelos familiares, que estos nunca han sido únicos y que no hay una «familia natural».

La comprensión de una sociedad nunca está completa sin el entendimiento de las relaciones humanas más básicas, de cómo funcionaban las emociones, los deseos, los placeres, el dolor... y la sexualidad abarca mucho de eso. A través de la sexualidad expresamos ternura y humillación, vínculo y desapego, placer y dolor, amor y castigo. Al igual que con la historia de las mujeres, la historia de la sexualidad nos ayuda a tender puentes con nuestro pasado, comprender dinámicas y dar espacio a esos ámbitos tradicionalmente excluidos de lo que se ha considerado la historia con mayúsculas. Esos ámbitos que marcaron la vida de la gente muchísimo más que la alta política, ámbitos que conformaban el más profundo día a día de las personas.



Figura 57: Fragmento de bol con decoración erótica tanto en el interior como el exterior (s. I d. C.). The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

Hemos hecho un recorrido por la construcción del deseo y el cuerpo, y cómo la sociedad no solo les da un valor moral, sino que marca su propio desarrollo. La cultura de la dieta actual, la presión social, por ejemplo, para formar cuerpos femeninos delgados, depilados, suaves y en forma pero sin músculos marcados o modelos masculinos vinculados a la fantasía del poder se han contestado con movimientos como el de los osos en el mundo gay o la teoría *crip* en torno a la discapacidad, con la afirmación corporal o la reivindicación de modelos femeninos musculosos. También desde las realidades trans se ha cuestionado el propio concepto de corporalidad e identidad, de deseo y sexualidad.

También hemos visto cómo la sexualidad puede ser un arma política, una forma de construir metáforas sobre la sociedad, a modo de fractal. Nos movemos en una sociedad más dispuesta a destruir políticos por escándalos sexuales que de corrupción, en el que los suicidios por el llamado «porno venganza» están a la orden del día, mientras las redes sociales censuran pezones femeninos incluso en esculturas clásicas, o anulan cuentas por enseñar sangre menstrual, como le

pasó a Rupī Kaur. No estamos tan lejos de Suetonio describiendo las orgías de Tiberio en Capri para denostar al emperador.

El erotismo visible, asociado solo al placer y al juego, frente a un erotismo matrimonial e institucional, como forma de disociar, también a la esposa y la prostituta, ocultan los mecanismos de violencia que se usan para ello en ambos ámbitos. La violencia social contra las prostitutas escondía una amenaza para las matronas y minimizaba la violencia que sufrían dentro del matrimonio. Aun hoy la violencia de género se basa en una visión del matrimonio anclada en el pasado, en la que el *paterfamilias* tenía que ejercer su autoridad y poder de forma constante, ante el riesgo de burla de sus iguales. Marcial y Juvenal se burlaban de los calzonazos y afeminados, de las prácticas sexuales afeminadas, de los blandos. Escondían una presión para (re)presentar una figura dura y violenta que ha angustiado a muchos hombres desde entonces.

Y, por último, un recorrido por la sacralidad de la sexualidad y su ausencia, por los cambios religiosos que trajeron también cambios normativos, nos permite ver cómo se crearon nuevas resistencias a la vez que nuevas reglas. Entender el porqué de que esas leyes e ideas, que eran reacciones a otras anteriores, nos sigan marcando en sociedades aún muy influidas por la religión y la espiritualidad, que se barnizan y disfrazan de ley natural.

Repetimos lo que ya dijimos en la introducción, para cerrar este círculo, tras todas estas historias sobre perversiones, violencias, amor y deseo. No podemos entendernos sin entender que habitamos cuerpos, que nos relacionamos, que buscamos el placer y la felicidad, y que tenemos distintas formas de acercarnos a ello. Que batallamos contra nosotros mismos y contra nuestra sociedad, que nos aceptamos o nos destruimos, que buscamos el cariño o la soledad y que ninguno entiende el mundo y las relaciones de la misma manera solo porque haya unas normas básicas. Roma, de nuevo, como con la historia de las mujeres, nos sirve de espejo deformante, para comprender mejor la realidad, la suya y la nuestra. En fin, como diría Max Aub, los héroes clásicos han ido a pasearse en el callejón del Gato.

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS

AE: *Année Épigraphique*.

CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

GV: Peek, W, *Griechische Vers-Inschriften*, I, Berlin, Akademie-Verlag, 1955.

IG: *Inscriptiones Graecae*.

ILS: *Inscriptiones Latinae Selectae*.

Kaibel, G., 1878: *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini, G. Reimer.

FUENTES PRIMARIAS

Aetii Amideni [Aecio de Amida], *Libri Medicinales*, A. Olivieri (ed.), Berolini, Aedibus Academiae Litterarum, 1950.

Antifonte, *Discursos y fragmentos*, J. Redondo Sánchez (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1991.

Apiano, *Historia romana III. Guerras Civiles (libros III-V)*, A. Sancho Royo (trad.), Madrid, Gredos, 1985.

Apiano, *Las guerras ibéricas*, traducidas del texto grecolatino de Juan Schweigewser al castellano, con notas históricas y geográficas, por Miguel Cortés y López, Valencia: Imp. de José de Orga, 1854.

Apolodoro, *Biblioteca*, M. Rodríguez de Sepúlveda (trad.) y J. Arce (introd.), Madrid, Gredos, 1985.

Apuleyo, *Apología. Flórida*, de S. Segura Munguía (trad. e introd. gral.), Madrid, Gredos, 1980.

Apuleyo, *El asno de oro*, L. Rubio Fernández (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1995.

Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte*, M. Brioso Sánchez (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1982.

Aristófanes, *Comedias. Vol. II: Las nubes. Las avispas. La paz. Las aves*, L. Gil Fernández

(trad.), Madrid, Gredos, 2011.

Aristófanes, *Comedias. Vol. III: Lisístrata. Tesmoforiantes. Ranas. Asambleístas. Pluto*, L. Gil Fernández (trad.), Madrid, Gredos, 2013.

Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, J. Pallí Bonet (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1992.

Aristóteles, *Política*, M. García Valdés (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1993.

Aristóteles, *Problemas*, E. Sánchez Millán (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2004.

Aristóteles, *Reproducción de los animales*, E. Sánchez Millán (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1994.

Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, E. Ruiz García (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1989.

Ateneo, *El banquete de los eruditos*, Libros XI-XIII, L. Rodríguez-Noriega Guillén (trad.), Madrid, Gredos, 2014.

Aulo Gelio, *Noches áticas*, S. López Moreda (trad.), Madrid, Akal, 2009.

Aurelio Víctor, *Breviario. Libro de los césares*, E. Falque (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2001.

Ausonio, *Obras I*, A. Alvar Ezquerro (trad. e introd. gral.), Madrid, Gredos, 1990.

Ausonio, *Obras II*, A. Alvar Ezquerro (trad.), Madrid, Gredos, 1990.

Caelius Aurelianus, *On Acute Diseases: And On Chronic Diseases*, Chicago, University of Chicago Press, 1950.

Catulo, *Poemas. Tibulo, Elegías*, A. Soler Ruiz (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1993.

Celso, Aurelio Cornelio, *Los ocho libros de la medicina*, A. Blázquez (trad.), vol. I. Barcelona, Iberia, 1966.

Censorino, *El libro del cumpleaños (De die natali)*, M.^a N. Fidalgo (trad. y notas) y C. García Gual (introd.), Barcelona, Alba Editorial, 2008.

Cicerón, *Acerca de la vejez*, Madrid, Ediciones Rialp, 2016.

Cicerón, *Cartas IV. Cartas a los familiares II*, A. I. Magallón García (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2008.

Cicerón, *Discursos III. En defensa de P. Quincio. En defensa de Q. Roscio, el Cómico. En defensa de A. Cecina. Acerca de la ley Agraria. En defensa de L. Flaco. En defensa de M. Celio*, J. Aspa (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1991.

Cicerón, *Discursos VI: Filípicas*, M.^a J. Muñoz (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2006.

Cicerón, *Discursos Vol. VII. En defensa de Marco Tulio. En defensa de Marco Fonteyo. En defensa de Gayo Rabirio, acusado de alta traición. En defensa de Publio Cornelio Sila. En defensa de Gayo Rabirio Póstumo. Por (el regreso de) Marco Marcelo. En defensa de Quinto Ligario. En defensa del rey Deyótaro*, J. M. Requejo (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2011.

Cicerón, *La invención retórica*, S. Núñez (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1997.

Cicerón, *Las leyes*, C. T. Pabón de Acuña (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2009.

Cicerón, *Los oficios*, M. de Valbuena (trad.), Madrid, Espasa-Calpe, 1980.

Claudio Eliano, *Historias curiosas*, J. M. Cortés Copete (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2006.

Clemente de Alejandría, *Protréptico*, M.^a C. Isart Hernández (introd., trad. y notas), Madrid,

Gredos, 1994.

Código de Teodosio, disponible en [<http://www.thelatinlibrary.com>]. [última consulta 30 – 05 – 2023].

Columela, *Libro de los árboles. La labranza. Libros I-IV*, J. I. García Armendáriz (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2004.

Comparación de leyes mosaicas y romanas, M. E. Montemayor Aceves (trad., introd. e índice), México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Cánones del Concilio de Elvira, disponibles en [https://www.earlychurchtexts.com/main/elvira/canons_of_elvira_01.shtml].

Dale, A. W. W., 1882: *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, London, Macmillan.

Digesto, *Imperatoris Ivstiniani Opera* [obra del emperador Justiniano], disponible en [<http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html>].

Dion Casio, *Historia romana. Libros XLVI-XLIX*, J. P. Oliver Segura (trad. y notas), Madrid, Gredos, 2011.

Dion Casio, *Historia romana. Libros L-LX*, J. M. Cortés Copete (trad. y notas), Madrid, Gredos, 2011.

Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, E. Jiménez y E. Sánchez (trads.), Madrid, Gredos, 1984.

Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales. Libros I-III*, M. García Valdés (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1998.

Ennio, *Fragmentos*, J. Martos (trad., introd. y notas), Madrid, Gredos, 1995.

Esquilo, *Tragedias: Los persas, Los siete contra Tebas, Las suplicantes, Agamenón, Las coéforas, Las Euménides, Prometeo encadenado*, B. Perea (trad.), Madrid, Gredos, 2002.

Estacio, *Silvas*, F. Torrent (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1995.

Estrabón, *Geografía. Libros XV-XVII*, J. L. García Alonso. M.^a P. de Hoz García-Bellido y S. Torrallas Tovar (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2015.

Eurípides, *Tragedias I. El cíclope, Alcestris, Medea, Los heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*, A. Medina y J. A. López (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1998.

Eurípides, *Tragedias III: Helena. Fenicias. Orestes, Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso*, C. García Gual y L. A. de Cuenca (trads. e introd.), Madrid, Gredos, 1998.

Evagrio Póntico, *Tratado de las réplicas*, R. Peretó Rivas (introd. y notas) y J. Heiremans Correa (trad.), Madrid, Ediciones Rialp, 2021.

Evagrius of Pontus, *The Greek Ascetic Corpus*, R. E. Sinkewicz (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2003.

Casiday, A. M., 2006: *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge.

Fedro. Aviano, *Fábulas, Fábulas de Rómulo*, A. Cascón (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2005.

Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. I: *Introducción general a la edición. La creación del mundo según Moisés [De opificio mundi]. Alegoría de las leyes [Legum allegoriae I-III]*, J. P. Martín (ed.), Madrid, Editorial Trotta, 2009.

Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, A. Bernabé Pajares (trad. e introd. gral.), Madrid, Gredos, 1992.

Filóstrato, *Vida de los sofistas*, M.^a C. Giner Soria (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1982.

Gaius, *The Institutes of Gaius*, W. M. Gordon y O. F. Robinson (trad. e introd.), London, Duckworth, 1988.

Galen, *Claudii Galeni Opera Omnia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Galeno, *Del uso de las partes*, M. López Salvá (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2010.

Galeno, *Sobre las facultades de los alimentos*, M. J. Zaragoza Gras (introd., trad. y notas), Madrid, Ediciones Clásicas, 2015.

Gayo, *Instituciones*, Madrid, Editorial Civitas, 1990.

Herodas. Partemio de Nicea, *Mimiambos. Fragmentos mímicos. Sufrimientos de amor*, J. L. Navarro González (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1981.

Herodiano, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, J. J. Torres Esbarranch (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1985.

Heródoto, *Historias. Libros I-II*, C. Schrader (trad. y notas) y F. Rodríguez Adrados (introd.), Madrid, Gredos, 1992.

Hesíodo, *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, A. Pérez y A. Martínez (trads.), Madrid, Gredos, 1997.

Hipócrates, *Tratados hipocráticos III: Sobre la dieta. Sobre las afecciones. Apéndice a «Sobre la dieta en las enfermedades agudas». Sobre el uso de los líquidos. Sobre el alimento*, C. García Gual (*Sobre la dieta*), J. M.^a Lucas de Dios (*Sobre las afecciones*), B. Cabellos Álvarez (*Apéndice a «Sobre la dieta en las enfermedades agudas»*) e I. Rodríguez Alfageme (*Sobre el uso de los líquidos. Sobre el alimento*) [trads.], Madrid, Gredos, 1986.

Hipócrates, *Tratados hipocráticos IV: Tratados ginecológicos: Sobre las enfermedades en las mujeres. Sobre las mujeres estériles. Sobre las enfermedades de las vírgenes. Sobre la superfetación. Sobre la escisión del feto. Sobre la naturaleza de la mujer*, L. Sanz (trad.), Madrid, Gredos, 1988.

Hipócrates, *Tratados hipocráticos VIII: Naturaleza del hombre. Lugares en el hombre. Carnes. Corazón. Naturaleza de los huesos. Generación. Naturaleza del niño. Enfermedades IV. Parto de ocho meses. Parto de siete meses. Dentición. Visión. Glándulas. Anatomía. Semanas. Crisis. Días críticos. Remedios. Juramento II*, J. de la Villa, M.^a E. Rodríguez, J. Cano e I. Rodríguez (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2003.

Homero, *Ilíada*, E. Crespo Güemes (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1996.

Horacio, *Odas. Canto secular. Epodos*, J. L. Moralejo (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2007.

Horacio, *Sátiras, Epístolas. Arte poética*, J. L. Moralejo (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2008.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, J. Zaragoza (introd. y trad.), Madrid, Gredos, 1994.

Justino. Pompeyo Trogo, *Epítome de las «Historias Filípicas» de Pompeyo Trogo*, J. Castro Sánchez (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1995.

Juvenal. Persio, *Sátiras*, M. Balasch (trad., introd. y notas), Madrid, Gredos, 1991.

La sabiduría del desierto. Dichos de los Padres del desierto del siglo IV, T. Merton (ed.), Madrid, BAC, 2018.

Lactancio, *Instituciones divinas. Libros I-III*, E. Sánchez Salor (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1990.

Lactancio, *Instituciones divinas. Libros IV-VII*, E. Sánchez Salor (trad.), Madrid, Gredos, 1990.

Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique, T. Bardinet (ed.), Lyon, Fayard, 1995.

Lisias, *Discursos I*, J. L. Calvo Martínez (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1988.

Luciano de Samósata, *Obras III*, J. Zaragoza Botella (trad.), Madrid, Gredos, 1990.

Lucrecio, *De la naturaleza. Libros IV-VI*, E. Valentí (trad.), Barcelona, Alma Mater, 1961.

Macrobio, *Saturnales*, F. Navarro (trad.), Madrid, Gredos, 2010.

Marcial, *Epigramas I*, J. Fernández Valverde y A. Ramírez de Verges (trads.), Madrid, Gredos, 1997.

Marcial, *Epigramas II*, J. Fernández Valverde y A. Ramírez de Verges (trads.), Madrid, Gredos, 1997.

Menandro el Rétor, *Dos tratados de retórica epidíctica*, M. García García y J. Gutiérrez (trad.) y F. Gascó y F. Hernández Muñoz (introd.), Madrid, Gredos, 1996.

Menandro, *La Samia*, J. L. Navarro González (trad.), Madrid, Ediciones Clásicas, 1999.

Monumenta Germaniae Historica, *Epistularum*, t. III, Berlin, Weidmann, 1892.

Mueller, M. M. (sister), 1956: «14 On the Same», en *Sermons*, vol. 1: (1 – 80), Serie: The Fathers of the Church, vol. 31, Washington, Catholic University of America Press, 79 – 83.

Musonio Rufo, *Disertaciones. Fragmentos menores*, P. Ortiz García (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1995.

Ovidio, *Amores. Arte de amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor*, V. Cristóbal López (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1995.

Ovidio, *Fastos*, B. Segura Ramos (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1988.

Ovidio, *Metamorfosis. Libros I-V*, J. C. Fernández Corte y M. J. Cantó Llorca (trad e introd.), Madrid, Gredos, 2008.

Ovidio, *Metamorfosis. Libros VI-X*, J. C. Fernández Corte (trad e introd.), Madrid, Gredos, 2019.

Ovidio, *Tristes. Pónticas*, J. González Vázquez (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1992.

Pablo de Egina, *Paulus Aegineta, The seven books of Paulus Aegineta, translated from the Greek: with a commentary embracing a complete view of the knowledge possessed by the Greeks, Romans, and Arabians on all subjects connected with medicine and surgery*, F. Adams (trad.), London, Sydenham Society, 1844 – 1847, vol. II.

Paladio, *El mundo de los Padres del Desierto. La historia lausiaca*, L. Sansegundo Valls (versión, introd. y notas), Sevilla, Apostolado Mariano, 1991.

Pausanias, *Descripción de Grecia. Libros I-II*, M.^a Cruz Herrero Ingelmo (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1994.

Petronio, *Satiricón*, L. Rubio (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1988.

Photius, *The Library of Photius*, J. H. Freese (trad.), London, SPCK, 1920, disponible en [https://www.tertullian.org/fathers/photius_01toc.htm].

Picón, V. y Cascón A. (eds.), 1989: *Historia augusta*, Madrid, Akal.

Platón, *Diálogos. Vol. I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor*.

Hipias mayor. Laques. Protágoras, J. Calonge (trad. e introd. *Apología, Critón, Eutifrón, Hipias menor, Hipias mayor*), E. Lledó Íñigo (trad. e introd. *Ion, Lisis, Cármides*), C. García Gual (trad. e introd. *Laques, Protágoras*), E. Lledó Íñigo (introd. gral.), Madrid, Gredos, 1997.

Platón, *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, J. Calonge Ruiz (*Gorgias*), E. Acosta Méndez (*Menéxeno*), F. J. Olivieri (*Eutidemo, Menón*) y J. L. Calvo (*Crátilo*) (trads. e introds.), Madrid, Gredos, 1992.

Platón, *Diálogos IV. República*, C. Eggers Lan (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1992.

Platón, *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*, M.^a Durán y F. Lisi (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1997.

Platón, *Diálogos VIII. Leyes. Libros I-VI*, F. Lisi (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1999.

Platón, *Diálogos IX. Leyes. Libros VII-XII*, F. Lisi (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1999.

Plauto, *Los gemelos. El soldado fanfarrón. Pséudolo o el Trápala*, Madrid, Alianza, 2007.

Plinio el Joven, *Cartas*, J. González (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2005.

Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros I-II*, A. Fontán y A. M.^a Moure Casas (trad.), Madrid, Gredos, 1995.

Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros VII-XI*, E. del Barrio Sanz, I. García Arribas, A. M.^a Moure Casas, L. A. Hernández Miguel y M.^a L. Arribas Hernández (trad. y notas), Madrid, Gredos, 2003.

Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros XII-XVI*, A. M.^a Moure Casas y otros (trad.), Madrid, Gredos, 2010.

Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros XVII-XIX*, E. del Barrio Sanz y L. A. Hernández Miguel y A. M.^a Moure Casas (trad.), Madrid, Gredos, 2020.

Plotino, *Enéadas. Libros V-VI*, J. Igal (trads.), Madrid, Gredos, 1998.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) I: Sobre la educación de los hijos. Cómo debe el joven escuchar la poesía. Sobre cómo se debe escuchar. Cómo distinguir a un adulator de un amigo. Cómo percibir los propios progresos en la virtud. Cómo sacar provecho de los enemigos. Sobre la abundancia de amigos*, J. García López y C. Morales Otal (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1992.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) II: Sobre la fortuna. Sobre la virtud y el vicio. Escrito de consolación a Apolonio. Consejos para conservar la salud. Deberes del matrimonio. Banquete de los siete sabios. Sobre la superstición*, C. Morales Otal y J. García López (trad. e introds.), Madrid, Gredos, 1987.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) III: Máximas de reyes y generales. Máximas de romanos. Máximas de espartanos. Antiguas costumbres de los espartanos. Máximas de mujeres espartanas. Virtudes de mujeres*, M. López Salvá (trad. e introds.), Madrid, Gredos, 1987.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) V: Cuestiones romanas. Cuestiones griegas. Compendio de historias paralelas. Sobre la fortuna de los romanos. Sobre la fortuna o virtud de Alejandro. Sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría*, M. López Salvá (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1989.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) X: Erótico. Narraciones del amor. Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes. A un gobernante falto de instrucción. Sobre si el anciano debe intervenir en política. Consejos políticos. La*

inconveniencia de contraer deudas. Vidas de los diez oradores. Comparación de Aristófanes y Menandro, M. Valverde Sánchez, H. Rodríguez Somolinos y C. Alcalde Martín (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2003.

Plutarco, *Vidas paralelas I. Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*, A. Pérez Jiménez (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1985.

Plutarco, *Vidas paralelas IV: Arístides-Catón, Filopemén-Flaminio, Pirro-Mario*, J. M. Guzmán Hermida y O. Martínez García (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2016.

Plutarco, *Vidas paralelas VII. Demetrio-Antonio, Dión-Bruto, Arato-Artajerjes, Galba-Otón*, J. P. Sánchez Hernández y M. González González (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2009.

Pococke, R., 1743 – 1745: *A Description of the East, and some other Countries*, London, W. Bowyer.

Polibio, *Historias. Libros XVI-XXXIX*, M. Balasch Recort (trad.), Madrid, Gredos, 1983.

Priapeos, *Grafitos amatorios pompeyanos. La velada de la fiesta de Venus. Reposiano, El concúbito de Marte y Venus. Ausonio, Centón nupcial*, E. Montero Cartelle (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1981.

Propertio, *Elegías*, A. Ramírez de Verger (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1989.

Salustio, *Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las historias. Cartas a César. Inectiva contra Cicerón. Pseudo Cicerón, Inectiva contra Salustio*, B. Segura Ramos (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1997.

Salviano de Marsella, *Del gobierno de Dios*, J. F. Escribano Maenza (trad.), Xeito Ediciones, 2020.

San Agustín, *Obras completas de San Agustín. VIII: Cartas (1.º), 1 – 123*, L. Cilleruelo (trad. y notas), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1986.

San Agustín, *Confesiones*, A. Encuentra (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2010.

San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios. VIII-XV*, R. M.^a Marina Sáez, (trad.), Madrid, Gredos, 2012.

San Agustín, *Obras completas de San Agustín. IV: Escritos apologéticos (1.º)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2011.

San Jerónimo, *Obras completas de San Jerónimo. Vol. VIII: Tratados apologéticos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2009.

Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, L. Robles Carcedo y A. Chueca (trads.), Madrid, Tecnos, 2007.

Séneca, *De los beneficios*, F. Castro Torres (trad.), Barcelona, Editorial Letra Minúscula, 2022.

Séneca, *Cuestiones naturales*, J. Román Bravo (trad.), Madrid, Gredos, 2013.

Séneca, *Diálogos: Sobre la providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*, J. Mariné Isidro (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2013.

Séneca, *Diálogos. Consolación a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*, J. Mariné Isidro (trad.), Madrid, Gredos, 1996.

Séneca el Viejo, *Controversias. Libros I-V*, I. J. Adiego Lajara, E. Artigas Álvarez y A. de Riquer Permanyer (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2005.

Sófocles, *Tragedias: Áyax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey, Electra, Filoctetes, Edipo*

en Colono, A. Alamillo (trad.), Madrid, Gredos, 1981.

Soranus' *Gynecology*, O. Temkin (trad.), Baltimore, John Hopkins University Press, 1991.

Suda on-line, *Byzantine Lexicography*, D. Whitehead (ed.), The Stoa Consortium, 2000, en [<https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/>].

Suetonio, *Vidas de los doce césares I. Libros I-III*, R. M.^a Agudo (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1992.

Suetonio, *Vidas de los doce césares II. Libros IV-VIII*, R. M.^a Agudo (trad.), Madrid, Gredos, 1992.

Tácito, *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*, J. M. Requejo (trad. e introd. gral.), Madrid, Gredos, 1999.

Tácito, *Anales. Libros I-VI*, J. L. Moralejo (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1991.

Tácito, *Anales. Libros XI-XVI*, J. L. Moralejo (trad.), Madrid, Gredos, 1986.

Teodosio, *Novelas: Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Th. Mommsen et P. M. Meyer (eds.), Berlin, 1905, disponible en [https://web.archive.org/web/20100221035016fw_/http://web.upmfgrenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Cc]

Teofrasto, *Historia de las plantas*, J. M. Díaz-Regañón López (introd. y trad. gral.), Madrid, Gredos, 1988.

Terencio, *El eunuco. Formión. La suegra*, A. López Fonseca (introd., trad. y notas), Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Terencio, *Obras completas*, G. Fontana Elboj (introd. y trad.), Madrid, Gredos, 2021.

Tertuliano, *Acerca del alma*, J. Javier Ramos Pasalodos (trad.), Madrid, Akal, 2001.

Tertuliano, *Apologético. A los gentiles*, C. Castillo García (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2001.

Textos de magia en papiros griegos, J. L. Calvo Martínez y M.^a D. Sánchez Romero (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1987.

The Egypt Exploration Society, *The Oxirhynchus Papiri Collection*, London, 2016.

Theocritus, *Idylls*, J. M. Edmonds (trad.), disponible en [<https://www.theoi.com/Text/TheocritusIdylls1.html>].

Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, J. A. Villar Vidal (trad. y notas) y Á., Sierra de Cózar (introd. gral.), Madrid, Gredos, 1997.

Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII*, J. A. Villar Vidal (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1990.

Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros XXXI-XXXIV*, J. A. Villar Vidal (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1993.

Tito Livio, *Períocas. Perúocas de Oxirrinco. Fragmentos*. Julio Obsecuente, *Libro de los prodigios*, J. A. Villar Vidal (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1995.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros III-IV*, J. J. Torres Esbarranch (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 1995.

Valentiniano, *Novelas: Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Th. Mommsen et P. M. Meyer (eds.), Berlin, 1905, disponible en [https://web.archive.org/web/20100221035016fw_/http://web.upmfgrenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Cc]

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables. Libros I-VI*, S. López Moreda, M.^a L. Harto Trujillo y J. Villalba Álvarez (trad., introd. y notas), Madrid, Gredos, 2003.

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables. Libros VII-IX. Epítomes*, S. López Moreda, M.^a L. Harto Trujillo y J. Villalba Álvarez (trad., introd. y notas), Madrid, Gredos, 2003.

Varrón, *La lengua latina. Libros VII-X y fragmentos*, L. A. Hernández Miguel (trad.), Madrid, Gredos, 1998.

Varrón, Marco Terencio, *Rerum rusticarum Libri III*, J. I. Cubero Salmerón (trad. y notas), Sevilla, Andalucía. Consejería de Agricultura y Pesca, 2010.

Veleyo Patérculo, *Historia romana*, M.^a A. Sánchez Manzano (trad. e introd.), Madrid, Gredos, 2001.

Vidas de los santos Padres de Mérida, I. Velázquez (trad., introd. y notas), Madrid, Editorial Trotta, 2008.

Virgilio, *Eneida*, J. de Echave Sustaeta (trad.) y V. Cristóbal (introd.), Madrid, Gredos, 1997.

Wittgenstein, L., 1922: *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York, Harcourt, Brace.

FUENTES SECUNDARIAS

Adams, J. N., 1982: *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

Adovasio, J. M., Soffer, O. y Page, J., 2007: *The Invisible Sex. Uncovering the True Roles of Women in Prehistory*, London, Routledge [ed. en esp.: *El sexo invisible. El verdadero rol de las mujeres en la Prehistoria*, A. Mata Buil (trad.), Barcelona, Lumen, 2008].

Agacinski, S., 2007: *Metafísica de los sexos. Masculino/femenino en las fuentes del cristianismo*, Madrid, Akal.

Alvar Nuño, A., 2009 – 2010: «Nocturnae Aves: su simbolismo religioso y función mágica en el mundo romano», *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 8, 187 – 202.

Álvarez Muñoz, M., 2005: «María Magdalena. La mujer en el cristianismo primitivo», en C. Alfaro Giner y E. Tébar Megías (coords.), *Protai gynaiques. Mujeres próximas al poder en la Antigüedad*, Valencia, Sema, 135 – 150.

Amaral, M. y Jones, D., 2022: *Pioneras, 1850 – 1960*, Madrid, Desperta Ferro Ediciones.

Åshede, L., 2020: «*Neutrumque et Utrumque Videntur*: Reappraising the Gender Role(s) of Hermaphroditus in Ancient Art», en A. Surtees y J. Dyer (eds.), *Exploring Gender Diversity in the Ancient World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 81 – 94.

Associated Press in Morocco, 2013: «Morocco to axe law allowing rapists to go free if they marry their victim», *The Guardian*, de 23 de enero 2013, disponible en [<https://www.theguardian.com/world/2013/jan/23/morocco-law-rapists-marry>].

Begum-Lees R., 2020: «Que(e)r(y)ing Iphis' Transformation in Ovid's *Metamorphoses*» en A. Surtees y J. Dyer (eds.), *Exploring Gender Diversity in the Ancient World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 106 – 117.

Boehringer, S., 2014: «Female Homoeroticism», en T. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities. Blackwell companions to the ancient world. Literature and culture*, Malden, MA; Oxford; Chichester, Wiley-Blackwell Publishing, 150 – 163.

Brown, P. R. L., 1993: *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik.

Budin, S., 2008: *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, New York, Cambridge

University Press.

Butler, E. M., 2003: *El mito del mago*, Madrid, Akal.

Cantarella, E., 1993: «Bisexuality in the Ancient World. Eva Cantarella, reply by Jasper Griffin», en *The New York Review of Books*, disponible on-line en [<http://www.nybooks.com/articles/archives/1993/may/27/bisexuality-in-the-ancient-world/>] [última consulta: 03/11/2022].

Cantarella, E., 1991: *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal Universitaria.

Cantera Montenegro, E., 1998: «La imagen del judío en la España medieval», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia Medieval*, n.º 11, 11 – 38.

Capellá, A., 1996: *La histeria y lo obsesivo. Análisis de la clínica psicoanalítica*, Barcelona, Herder ediciones.

Cid López, R. M.^a, 2007a: «Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto de “Juno Lucina” y la fiesta de “Matronalia”», *Studia historica. Historia antigua*, 25, 357 – 372.

Cid López, R. M.^a, 2007b: «Las matronas y los prodigios: prácticas religiosas en los “márgenes” de la religión romana», *Norba: Revista de historia*, 20, 11 – 29.

Clark, P. 1998: «Women, slaves, and the hierarchies of domestic violence: The family of St Augustine», en S. R. Joshel y S. Murnaghan (eds), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, London y New York, Routledge, 109 – 129.

Comella, A., 1978: *Il materiale votivo tardo di Gravisca*, Roma, Giorgio Bretschneider.

Conde Guerri, E., 1979: *La sociedad romana en Séneca*, Murcia, Universidad de Murcia.

Congourdeau, M.—H., 2007: *L’embryon et son âme dans les sources grecques (VIe siècle av. J.—C.—Ve siècle apr. J.—C.)*, Paris, Collège de France-CNRS, Centre de recherches d’Histoire et Civilisation de Byzance.

Cruse, A., 2004: *Roman Medicine*, Stroud, Tempus.

Curado, B., 2004: *La medicina en Mérida según la vida de los padres emeritenses*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano.

Dauge, Y. —A., 1981: *Le Barbare. Recherche sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Revue d’Études latines Latomus.

Davidson, J., 1998: *Courtesans and fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, London, Harper Collins.

Davidson, J., 2007: *The Greeks And Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality In Ancient Greece*, London, Weidenfeld & Nicolson.

Dawkins, R., 2002: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat.

Daxelmüller, C., 1997: *Historia social de la magia*, C. Ruiz Garrido (trad.), Barcelona, Herder Editorial.

Martino, F., de, 1996: «Per una storia del “genere” pornografico» en O. Peccere y A. Stramaglia (eds.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino, Università degli Studi di Cassino, 293 – 341.

Demand, N., 1995: «Monuments, midwives and gynecology», *Clio medica*, 27, 275 – 290.

Dodero Paz, M., 2012: «La joven espartana y su participación en la ciudad lacedemonia», *Antesteria*, 1, 19 – 28.

Dolansky, F., 2012: «Playing with Gender: Girls, Dolls, and Adult Ideals in the Roman World», *Classical Antiquity*, 31 (2), 256 – 296.

Elwood, P., 1969: *The Roman Law of Marriage*, Oxford, Clarendon Press.

Espejo Muriel, C., 1991: *El deseo negado. Aspectos de la problemática homosexual en la vida monástica (siglos III-VI d. C.)*, Granada, Universidad de Granada.

Faraone, C. A., 1991: «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spell», en C. Faraone y D. Obbink (eds), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, Oxford University press, 3 – 32.

Faraone, C. A., 1999: *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Harvard University Press.

Fausto-Sterlig, A., 2000: *Sexing the Body. Gender politics and the construction of sexuality*, New York, Basic Books [ed. en esp.: *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, A. García Leal (trad.), Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2006].

Flemming, R., 2000: *Medicine and the making of Roman women: gender, nature and authority from Celsus to Galen*, Oxford, Oxford University Press.

Foley, H. P., 2001: *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press.

Franciosi, G., 1989: *Famiglia e persona in Roma antica. Dall'età arcaica al principato*, Torino, Giappichelli.

Gaca, K. L., 2013: «Early Christian Sexuality» en T. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, New York, Wiley-Blackwell, 549 – 564.

Gallego Franco, H., 1999: «La imagen de la “mujer bárbara”: a propósito de Estrabón, Tácito y Germania», *Faventia*, 21 (1), 55 – 63.

García-Entero, V., 2004: «Nueva propuesta interpretativa de la llamada *Casa de Hippolytus de Complutum* (Alcalá de Henares, Madrid)», *Archivo Español de Arqueología*, 77, 143 – 158.

Geddes, P. y Thomson, A., 1889: *The evolution of sex*, London, Walter Scott.

Georgoudi, S., 1991: «Bachofen, el matriarcado y el mundo antiguo: reflexiones sobre la creación de un mito», en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres*, tomo 1: *La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 517 – 535.

Gómez Sánchez, C., 2007: «El anudamiento de lo sexual y lo cultural en la obra de Freud», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura CLXXXIII*, 723, 75 – 86.

González Gutiérrez, P., 2016: *El vientre controlado: anticoncepción y aborto en la sociedad romana*, Oviedo, KRK Ediciones.

González Gutiérrez, P., 2018: «Cuando solo nos queda enseñar las cartas: sesgos androcéntricos en el análisis de la vida de Trota de Ruggiero», *Nomadías*, 25, 55 – 67.

González Gutiérrez, P., 2020: «El amor como excusa para la delación. La represión de las bacanales en Roma», en R. Sanz Serrano, M. Díaz Bourgeal y J. R. Pérez-Accino Picatoste (eds.), *Eros Imperat. Poder y deseo en la antigüedad*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 115 – 130.

González Gutiérrez, P., 2021: *Soror. Mujeres en Roma*, Madrid, Desperta Ferro Ediciones.

González Herrero, M., 2016: «Epitafios-denuncia del homicidio de dos mujeres romanas», *Conimbriga: Revista de Arqueología*, 55, 269 – 287.

Gould, S. J., 1983: *Desde Darwin. Reflexiones sobre Historia natural*, Madrid, Hermann Blume Ediciones.

Gourevitch, D., 2011: *Pour une archéologie de la médecine romaine*, Paris, De Boccard.

Groneman, C., 1994: «Nymphomania: The Historical Construction of Female Sexuality», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19(2), 337 – 367.

Guzmán Díaz, R. y Vélez Herrera, J. I., 2012: «La ciencia a la luz de los memes. Los memes a la luz de la ciencia», *Apuntes Filosóficos*, 41, disponible on-line en [http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_af/article/view/3617]

Hallet, J. P., 1977: «Perusinae Glandes and the Changing Image of Augustus», *American Journal of Ancient History*, 2(2), 151 – 171.

Halperin, D., 1993: «Is There a History of Sexuality?», en H. Abelove, M. A. Barale y D. M. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York, Routledge, 416 – 431.

Harris, M., 2005: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.

Hidalgo de la Vega, M. J., 2012: *Las emperatrices romanas: sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Hopkins, M. K., 1965: «The age of Roman girls at marriage», *Population Studies: A Journal of Demography*, 18(3), 309 – 327.

Hubbard, T. K., 2014: *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Oxford, Blackwell.

Hubbard, T. K., 2014: «Peer Homosexuality» en T. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 128 – 149.

Humbert, M., 1972: *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano, Giuffré editore.

Jacquart, D. y Thomasset, C., 1989: *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, Labor.

Johns, C., 1982: *Sex or Symbol: Erotic Images of Greece and Rome*, London, British Museum Press.

Karalliedde, L. y Gawarammana, I., 2008: *Traditional Herbal Medicines: A guide to their safe use*, London, Hammersmith Press.

Karras, R., 2010: «Prostitution in medieval Europe», en V. Bullough y J. Brundage (eds.), *Handbook of Medieval Sexuality*, London, Routledge, 243 – 260.

Knight, M., 2001: «Curing Cut or Ritual Mutilation?: Some Remarks on the Practice of Female and Male Circumcision in Graeco-Roman Egypt», *Isis*, 92 (2), 317 – 338.

Küng, H., 2002: *La mujer en el cristianismo*, Madrid, Trotta.

Lakoff, R., 1973: «Language and Woman's Place», *Language in Society*, 2 (1), 45 – 80.

Lalou, R., 1997: «Endogenous Mortality in New France. At the Crossroad of Nature and Social Selection», en A. Bideau, B. Desjardins y H. Perez Brignoli (eds.), *Infant and child mortality in the past*, Oxford, Clarendon Press, 203 – 215.

Langlands, R., 2006: *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lape, S., 2004: *Reproducing Athens. Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*, Oxford, Princeton University Press.

Laqueur, T., 1986: «Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology», *Representations*, 14: *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, 1 – 41.

Laqueur, T., 1994: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*,

Madrid, Crítica.

Lear, A., 2014: «Ancient Pederasty. An Introduction», en T. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.

Legras, B., 2010: *Hommes et femmes d'Égypte (IV^e siècle av. n. è—IV^e siècle de n. è.)*. Droit, Histoire et Anthropologie, Paris, Armand Colin.

Levin-Richardson, S., 2011: «Facilis hic fuit: Graffiti and Masculinity in Pompeii's "Purpose-Built" Brothel», *Helios* 38(1), 59 – 78.

Levin-Richardson, S., 2019: *The Brothel of Pompeii: Sex, Class, and Gender at the Margins of Roman Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lindsay, H., 2000: «Death-pollution and funerals in the city of Rome», en V. M. Hope y E. Marshall (eds.), *Death and Disease in the Ancient City*, London, Routledge, 152 – 173.

López Pérez, M., 2018: «"Fulvia Flacca Bambalia", la primera mujer al servicio del poder en Roma», en G. Bravo, S. Perea Yébenes y F. Fernández Palacios, *Mujer y poder en la Antigua Roma*, Madrid, Signifer Libros, 85 – 101.

Loraux, N., 1981: *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero [ed. en esp.: *Los hijos de Atenea*, M. Jufresa Muñoz (trad.), Barcelona, Acantilado, 2017].

Loraux, N., 2004: *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, C. Serna y J. Pòrtulas (trads.), Barcelona, Acantilado.

Loraux, N., 2007: *Nacido de la tierra: Mito y política en Atenas*, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Lorsch Wildfang, R., 2006: *Rome's Vestal Virgins: A study of Rome's Vestal priestesses in the late Republic and early Empire*, London and New York, Routledge.

Lozano, A., 1998: «La ley sagrada de Filadelfia (Lidia). Mujeres y normas sociales», en P. Ortega, M. J. Rodríguez Mampaso y C. González Wagner (eds.), *Mujer, ideología y población. II Jornadas de roles sexuales y de género, Madrid, 13 al 16 de noviembre de 1995*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1 – 7.

Manzano Chinchilla, G. A., 2012: «La "no mujer": Categorización social de la prostituta libre en Roma», *Antesteria: debates de Historia Antigua*, 1, 29 – 36.

Manzano Chinchilla, G. A., 2019: *Moral, ley e imagen: representaciones de la prostitución femenina en la Antigua Roma*, tesis doctoral, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

Martín Casares, A., 2006: *Antropología del género. Cultura, mito y estereotipos sexuales*, Madrid, Cátedra.

Martínez López, C., 2010: «Virginidad-fecundidad: en torno al suplicio de las vestales», *Studia Historica* 6, 137 – 144.

Martos Montiel, J. F., 2014: «La influencia griega en el léxico erótico latino», *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 16, 105 – 136.

Mas, S., 2006: *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant lo Blanch.

McCoy, M., 2006: «The Politics of Prostitution Clodia, Cicero, and Social Order in the Late Roman Republic», en C. A. Faraone y L. K. McClure (eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison, The University of Wisconsin Press, 177 – 185.

McGinn, T. A. J., 2004: *The Economy of Prostitution in the Roman World: A Study of Social*

History and the Brothel, Ann Arbor, University of Michigan Press.

McLaren, A., 1990: *History of Contraception. From Antiquity to the Present Day*, Oxford, Wiley-Blackwell.

McClure, L., 1999: *Spoken Like a Woman. Speech and Gender in Athenian drama*, Princeton, Princeton University Press.

Mellén, I., 2021: *Tierra de Damas. Las mujeres que construyeron el románico en el País Vasco*, Vitoria, Sans Soleil Ediciones.

Miller-Young, M., Parreñas Shimizu, C., Penley, C. y Taormino, T., 2016: *Porno Feminista: las políticas de producir placer*, Barcelona, Melusina.

Milnor, K., 2014: «Gender and Genre: The Case of CIL 4. 5296», en K. Milnor, *Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii*, Oxford, Oxford University Press, 191 – 232.

Molleson, T. y Cox, M., 1988: «A neonate with cut bones from Poundbury Camp, 4th century AD, England», *Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, 99, 53 – 59.

Montero Cartelle, E., 1991: *El latín erótico. Aspectos léxicos y literarios*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Nausia, A., 2022: *Ni casadas ni sepultadas. Las viudas: una historia de resistencia femenina*, Tafalla, Txalaparta.

Nieto, J. A. (ed.), 1998: *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa.

Olson, K., 2009: «Cosmetics in Roman Antiquity: Substance, Remedy, Poison», *The Classical World*, 102 (3), 291 – 310.

Oria Segura, M., 2013: «Todas las mujeres en una diosa, ¿una diosa de todas las mujeres? Venus romana y sus manifestaciones hispanas», en A. Domínguez Arranz, *Política y género en la propaganda en la antigüedad: Antecedentes y legado*, Gijón, Ediciones Trea, 225 – 252.

Ormand, K., 2009: *Controlling Desires: Sexuality in Ancient Greece and Rome*, Westport, Praeger.

Osborne, R., 1993: *La construcción social de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Madrid, Cátedra.

Pablo IV, 1972: *Discurso en XXIII Congresso Nazionale dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, disponible on-line en [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1972/december/documents/hf_p-vi_spe_19721209_giuristi-cattolici.html].

Parker, H. N., 1992: «Love's Body Anatomized: The Ancient Erotic Handbooks and the Rhetoric of Sexuality», en A. Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford, Oxford University Press, 90 – 111.

Pasión de las santas Perpetua y Felicidad, A. Puig (introd.) y A. de Riquer (trad.), Barcelona, Acantilado, 2015.

Pedregal, A., 2000: «Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino», *Studia historica. Historia antigua*, 18, 277 – 294.

Pirenne-Delforge, V., 2007: «“Something to do with Aphrodite”: *Ta Aphrodisia* and the Sacred», en D. Ogden (ed.) *A Companion to Greek Religion*, Oxford, Blackwell, 311 – 324.

Pollini, J., 1999: «The Warren Cup: Homoerotic Love and Symposial Rhetoric in Silver», *The Art Bulletin* 81, 21 – 52.

Pomeroy, S. B., 2007: *The Murder of Regilla: A Case of Domestic Violence in Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press.

Quintano Ripollés, A., 1955: «El uxoricidio como parricidio privilegiado», *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, t. VIII(3), 495 – 512.

Rabinowitz, N., 1992: «Tragedy and the politics of containment», en A. Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, New York, Oxford University Press, 36 – 52.

Ranke-Heinemann, U., 1994: *Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, V. A. Martínez de Lopera, Madrid, Trotta.

Rascón Marqués, S., 2007: «La así llamada casa de “Hippolytus”: la fundación de los Anios y la *schola* de una agrupación colegial de la ciudad romana de Complutum», *Archivo Español de Arqueología* 80, 119 – 152.

Rauh, N. K., 2011: «Prostitutes, Pimps, and Political Conspiracies during the Late Roman Republic», en A. Glazebrook y M. M. Henry (eds.), *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, Madison, University of Wisconsin Press, 197 – 221.

Richlin, A. (ed.), 1992a: *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford, Oxford University Press.

Richlin, A. 1992b: *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, Oxford, Oxford University Press.

Rodríguez Alcocer, M. M., 2019: *La educación de las mujeres espartanas*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Rodríguez Garrido, J., 2020: «*Ne serva prostituatur*. Esclavitud, prostitución y los límites de la *dominica potestas* en la Roma Antigua», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 46 (1), 173 – 196.

Rodríguez Ortiz, V., 1997: *Historia de la violación. Su regulación jurídica hasta fines de la Edad Media*, Madrid, Comunidad de Madrid.

Rossiter, M. W., 1993: «The Matthew Matilda Effect in Science», *Social Studies of Science*, 23 (2), 325 – 341.

Ruíz Rodríguez, I., 2016: *Francisca de Pedraza: mujer, madre, esposa... maltratada*, Madrid, Editorial Dyckinson.

Saller, R. P., 1987: «Men's Age at Marriage and Its Consequences in the Roman Family», *Classical Philology*, 82 (1), 21 – 34.

Sánchez Romero, M., 2022: *Prehistorias de mujeres*, Barcelona, Ediciones Destino.

Shaw, B. D., 1987: «The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations», *The Journal of Roman Studies*, 77, 28 – 46.

Sheehan, E., 1981: «Victorian Clitoridectomy: Isaac Baker Brown and His Harmless Operative Procedure», *Medical Anthropology Newsletter*, 12 (4), 9 – 15.

Skinner, M. B., 2014: *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Oxford, Blackwell.

Southon, E., 2019: *Agrippina: The Most Extraordinary Woman of the Roman World*, New York, Pegasus Books [ed. en esp.: *Agripina*, M. Figueras (trad.), Barcelona, Ediciones Pasado y Presente, 2019].

Staples, A., 1997: *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and category in Roman Religion*, London & New York, Routledge.

Stratton, K. B., 2007: *Naming the witch. Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient*

World, New York, Columbia University Press.

Surtees, A. y Dyer, J., 2020: «Introduction: Queering Classics» en A. Surtees y J. Dyer (eds.), *Exploring Gender Diversity in the Ancient World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1 – 26.

Sutton, R. F., 1992: «Pornography and Persuasion on Attic Pottery» en A. Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, New York, Oxford, Oxford University Press, 3 – 35.

Takács, S. A., 2008: *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion*, Austin, University of Texas Press.

Tomlin, R. S. O., 1997: «“Sede in tuo loco”: A Fourth-Century Uterine Phylactery in Latin from Roman Britain», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 115, 291 – 294.

Treggiari, S., 1991: *Roman Marriage*, Oxford, Oxford University Press.

Valdés Guía, M., 2015: «La risa de Deméter: *aischrologia* y *Kalligeneia* en las Tesmoforias de Atenas», *ARYS* 13, 9 – 25.

Valls-Llobet, C., 2009: *Mujeres, salud y poder*, Madrid, Cátedra.

Vázquez García, F. (coord.), 1998: *Mal menor. Políticas y representaciones de la prostitución siglos XVI-XIX*, Cádiz, Universidad de Cádiz.

Whitmore, A., 2017: «Fascinating Fascina: Apotropaic Magic and How to Wear a Penis», en M. Cifarelli y L. Gawlinski (eds.), *What Shall I Say of Clothes? Theoretical and Methodological Approaches to the Study of Dress in Antiquity*, Boston, Archaeological Institute of America, 47 – 65.

Winkler, J. J., 1991: «The Constraints of Eros», en C. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, Oxford University press, 214 – 243.

Wittig, M., 2005: *El pensamiento heterosexual*, Barcelona, Egales.

Younger, J. G., 2002: «Women in Relief: “Double Consciousness” in Classical Attic Tombstones», en N. S. Rabinowitz y L. Auanger (eds.), *Among women: From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*, Austin, University of Texas Press, 167 – 210.

Zanker, P., 1992: *Augusto y el poder de las imágenes*, P. Diener Ojeda (trad.), Madrid, Alianza Editorial.



*sic Venus ut subito coiunxit
corpora amantum, diuidit lux.*

así, después de que Venus ha unido súbitamente
los cuerpos de los amantes, los divide la luz del día.

Anónima

CIL 4.52964

Estatuilla de afrodita apoyada en un pilar (250 – 200 a. C.), de terracota policromada, modelada por un autor anónimo. J. Paul Getty Museum, Villa Collection, Malibu, California, 55.AD.7.

IMÁGENES



Fresco romano del dormitorio (*cubiculum* 43) de la Casa del Centenario, en Pompeya (s. I d. C.).



Amuleto de hematita empleado para solucionar problemas menstruales procedente del Egipto bizantino (ss. VI-VII d. C.). Los amuletos y la magia curativa se mantuvieron aún con la implantación del cristianismo. The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.



Representación de Leda con Zeus transformado en cisne, procedente de Astigi. Forma parte del llamado Mosaico del Triunfo de Baco (s. II d. C.). Palacio de Benamejé. Museo Histórico Municipal de Écija, Sevilla.



Detalle de un fresco de la llamada Casa de Livia que representa granadas (s. I a. C.), una fruta asociada tanto a la fertilidad como a la anticoncepción. Palacio Massimo alle Terme, Roma.



Fresco que representa a una pareja, probablemente en una escena matrimonial, procedente de la Villa Farnesina (ca. s. I a. C.). Palacio Massimo alle Terme, Roma.



Fragmento de escena erótica en *terra sigillata*. Thorvaldsens Museum, n.º H804. © Jakob Faurvig.



Ritón fálico encontrado en una tumba en Ampurias (ss. II-I a. C.). Museo Arqueológico de Cataluña. © Dorieo.



Fragmento de una copa con una escena erótica (s. I d. C.). The Metropolitan Museum of Art, Nueva York.



Lucerna romana con posible iconografía vulvar o, al menos, con doble sentido. Thorvaldsens
Museum, n.º H1256. © Ole Haupt.



Ungüentario romano de cristal, proveniente de Siria o Palestina (s. I d. C.). Art Institute of Chicago.



Fresco pompeyano que muestra a Hermafrodito llamando a un Pan sorprendido, procedente de la Casa de los Dióscuros (s. I d. C.). Es una escena única frente a las normales en que se presenta a Hermafrodito como un objeto de deseo más bien pasivo. Museo Arqueológico Nacional de Nápoles. © Tyler Bell.



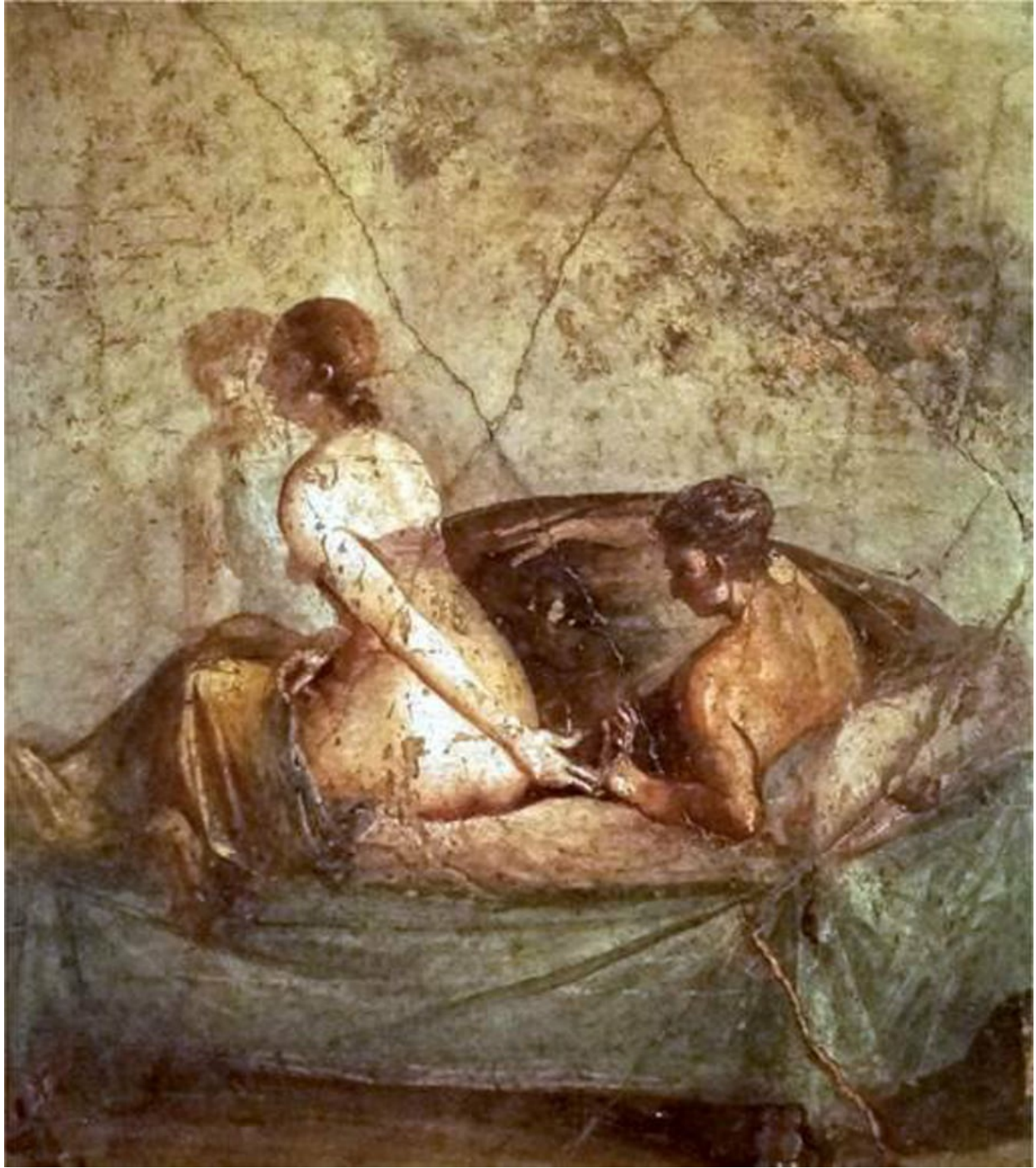
Fresco de una mujer con ungüentarios, probablemente para perfumes, procedente de la Villa Farnesina (ca. s. I a. C.), Palacio Massimo alle Terme.



Lucerna en la que se representa una escena erótica entre una mujer y un caballo (s. III d. C.), procedente de Atenas. Las lucernas muestran un abanico de sexualidad más amplio que otros soportes, con presencia de dildos, zoofilia, o posturas extrañas. J. Paul Getty Museum, Los Angeles, California.



Polifemo y Galatea representados en un fresco pompeyano (s. I d. C.). Museo Arqueológico Nacional de Nápoles.



Pareja de mujeres en la cama, en un fresco pompeyano de la casa de Cecilio Iucundo (s. I d. C.). Las representaciones lésbicas son mucho menos frecuentes que las heterosexuales u homosexuales masculinas. Museo Arqueológico Nacional de Nápoles.

Cvnnvs. Sexo y poder en Roma

González Gutiérrez, Patricia

Cvnnvs. Sexo y poder en Roma / González Gutiérrez, Patricia

Madrid: Desperta Ferro Ediciones, 2023. — 272 p., 8 de lám.: il.; 23,5 cm — (Historia Antigua) — 1.^a ed.

D.G.: M-22473 – 2023

57—.017.5:94(376)

141.72 392 – 6



Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte

CVNNVS

Sexo y poder en Roma

Patricia González Gutiérrez

© de esta edición:

Cvnnvs. Sexo y poder en Roma

Desperta Ferro Ediciones SLNE

Paseo del Prado, 12 – 1.º derecha. 28014 Madrid

www.despertaferro-ediciones.com

© 2023 Obra de cubierta autoría de

Paula Bonet

ISBN: 9788412658897

Diseño y maquetación: Raúl Clavijo Hernández

Coordinación editorial: Isabel López-Ayllón Martínez

Producción del ePub: booqlab

NOTAS

[1] Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte*, 6, 22.

[2] Gómez Sánchez, C., 2007, 75 – 86. Resulta curioso que, en la fundamental obra de Laqueur sobre el cuerpo, el límite en la modernidad viene justamente dado por el psicoanalista, *vid.* Laqueur, T., 1994.

[3] Se pueden encontrar buenas introducciones en Skinner, M. B., 2014; Hubbard, T. K., 2014.

[4] Ante la guerra de reseñas y contrarreseñas en la *Bryn Mawr Classical Review* acabó trasladando el tema a su blog y negándose a aceptar más, aunque el debate continuó en los comentarios, tanto por parte de los implicados como de comentaristas anónimos. *Vid.* [<http://www.bmcreview.org/2009/11/20091103.html>].

[5] Cantarella, E., 1993.

[6] Sánchez Romero, M., 2022; Adovasio, J. M., Soffer, O. y Page, J., 2007.

[7] Harris, M., 2005; Georgoudi, S., 1991, t. 1, 517 – 535; Martín Casares, A., 2006, 128 y ss.

[8] Osborne, R., 1993, 52 y ss.

[9] Wittgenstein, L., *Tractatus*, 5, 6.

[10] Montero Cartelle, E., 1991, 29 y ss.

[11] Adams, J. N., 1982, 96 y ss.

[12] Varrón, *Rerum rusticarum* II, 4, 10.

[13] Montero Cartelle, E., *op. cit.*, 29 y ss.

[14] *Ibid.*, 29 y ss.

[15] Adams, J. N., *op. cit.*, 12 y ss.

[16] Marcial, *Epigramas*, XII, 75.

[17] Martos Montiel, J. F., 2014, 105 – 136.

[18] Festo, *De Verborum Significatione* XVIII, sv. *stuthreum*.

[19] *Priapeos*, 29.

[20] Cicerón, *Cartas a los familiares*, IX, 22, 3.

[21] El priapeo 54 contiene también un chiste equivalente al de «con el 6 y el 4 hago tu retrato» pero de contenido sexual, al decir que con la C y la D, y una «lanza de carro» en medio,

tienes el dibujo de Príapo, o de lo más fundamental de su anatomía, al menos.

[22] Martos Montiel, J. F., *op. cit.*, 105 – 136.

[23] Boehringer, S., 2014, 150 – 163; Martos Montiel, J. F., *op. cit.*, 105 – 136.

[24] Adams, J. N., *op. cit.*, 66 y ss.

[25] Marcial, *Epigramas*, I, 90.

[26] CIL IV, 2204; Levin-Richardson, S. 2019, 136 y ss.

[27] Catulo, *Poemas*, 16.

[28] Por ejemplo, toda una reflexión sobre el término *pudicitia*, y sus características esenciales dentro del imaginario romano, puede consultarse en Langlands, R., 2006.

[29] Adams, J. N., *op. cit.*

[30] Martos Montiel, J. F., *op. cit.*, 105 – 136.

[31] Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, I, 51; Platón, *Timeo*, 91.

[32] Adams, J. N., *op. cit.*, 12 y ss.; Martos Montiel, J. F., *op. cit.*, 105 – 136.

[33] Suetonio, *Vida de los doce césares*, Vespasiano, 23, 1; Justino, *Epítome de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo* 38, 1, 9.

[34] *Priapeos*, 4; 13; 20.

[35] Suetonio, *Vida de los doce césares*, Nerón, 29. Para los nombres, *vid.* Davidson, J., 1998.

[36] Ateneo, *El banquete de los eruditos*, XIII, 609; XIII, 565 – 566.

[37] *Antología Palatina*, V, 35 – 36.

[38] *Ibid.*, V, 35, 37, 60.

[39] Luciano de Samósata, *Amores*, 26.

[40] Pollini, J., 1999, 21 – 52.

[41] Suetonio, *Vida de los doce césares*, Claudio, 30.

[42] Ateneo, *El banquete de los eruditos*, XIII, 566.

[43] Cicerón, *Leyes*, 1, 50.

[44] Salustio, *Conjuración de Catilina*, 15.

[45] Juvenal, *Sátiras*, VI, 143 y ss.

[46] N. de la A.: Abreviatura, en inglés, de *involuntarily celibate* [célibe involuntario] y que hace referencia a una comunidad de hombres que culpan a las mujeres de su ausencia de relaciones sexuales o relaciones en sí mismas, y que ha derivado hacia una misoginia extrema e, incluso, ataques terroristas.

[47] Lucrecio, *La naturaleza*, IV, 1155 – 1175.

[48] Ovidio, *Amores*, II, 4.

[49] Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 2.

[50] Ovidio, *Arte de amar*, I, 506; Marcial, *Epigramas*, XII, 32; Plinio el Viejo, *Historia natural*, XIV, 25.

[51] Ovidio, *Arte de amar*, III, 193, *vid.* también Marcial, *Epigramas*, X, 65 por ejemplo.

[52] *Historia augusta*, Firmo, Saturnino, Próculo y Bonoso, 4.

[53] Luciano de Samósata, *Amores*, 26; 1 Corintios 11.

[54] CIL IV, 1830.

[55] Marcial, *Epigramas*, III, 42; XIV, 60.

- [56] Ovidio, *Arte de amar*, III, 248; también Marcial, *Epigramas*, X, 83.
- [57] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, César, 45.
- [58] *Ibid.*, *Domiciano*, 18.
- [59] Plotino, *Eneadas*, I, 6.
- [60] Dolansky, F., 2012, 256 – 292.
- [61] Marcial, *Epigramas*, XI, 104.
- [62] Ovidio, *Arte de amar*, III, 210 y ss.
- [63] *Ibid.*, 200 y ss.; I, 505 y ss.
- [64] Marcial, *Epigramas*, II, 41, X, 14; VIII, 33. Vid. también Olson, K., 2009, 291 – 310.
- [65] Horacio, *Odas*, II, 4; Plinio el Joven, *Panegírico a Trajano*, 48, 4; Propertio, *Elegías*, II, 22.
- [66] Horacio, *Epodos*, 12.
- [67] Ovidio, *Amores*, I, 14; *Arte de amar*, III, 163.
- [68] Tertuliano, *Del adorno femenino; Sobre el arreglo femenino*.
- [69] Plutarco, *Vidas paralelas*, Marco Antonio, 53.
- [70] Pablo de Egina, *Epítome*, VI, 70.
- [71] Knight, M., 2001, 317 – 338.
- [72] Marcial, *Epigramas*, I, 90.
- [73] Nieto, J. A. (ed.), 1998.
- [74] Fausto-Sterling, A., 2006.
- [75] Heródoto, *Historia*, IV, 67; Hipócrates, *Aires, aguas y lugares*, 22.1.
- [76] Prudencio, *Libro de las coronas*, X, 1072 y ss.; Lactancio, *Instituciones divinas*, I, 21, 16.
- [77] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VII, 7.
- [78] Agacinsk, S., 2007, 126 y ss.
- [79] Plinio el Viejo, *Historia natural*, VII, 3.
- [80] *Ibid.*, IX, 109.
- [81] Digesto, I, 5, 10.
- [82] Julio Obsecuente, *Libro de los prodigios*, 27a; 32; 47; 48; 49. En 53 no se especifica, pero puede suponerse el mismo final.
- [83] *Ibid.*, 3; 34; 36.
- [84] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, XXVII, 37; XXVII, 11.
- [85] Hipócrates, *Sobre la dieta*, I, 28 – 29.
- [86] Surtees, A. y Dyer, J., 2020, 1 – 26; Loraux, N., 2004; Begum-Lees R., 2020, 106 – 117.
- [87] *Ibid.*
- [88] Apolodoro, *Biblioteca*, Epítome, I, 22; Ovidio, *Metamorfosis*, XII, 170 y ss., 459 y ss., Antonino Liberal, *Metamorfosis*, 17.
- [89] Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, XXXII, 10.
- [90] Plinio el Viejo, *Historia natural*, VII, 3.
- [91] Hipócrates, *Epidemias*, 6, 8, 32.
- [92] Plinio el Viejo, *Historia natural*, IX, 109 – 110.

[93] Amiano Marcelino, *Historias*, XVIII, 4, 5; Digesto, XLVIII, 8, 4, 2; Código de Justiniano IV, 42.

[94] Dion Casio, *Historia romana*, LXVII, 2.; Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Domiciano, 7.

[95] Dion Casio, *Historia romana*, LXII, 28; Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Nerón, 28; 56.

[96] Juvenal, *Sátiras*, VI, 370 y ss.; Estacio, *Silvas*, II, 4.

[97] Ranke-Heinemann, U., 1994, 45 y ss.; Mt, 19.

[98] Séneca, *Cuestiones naturales*, VII, 31; *Sobre la ira*, I, 16.

[99] Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 8.

[100] Åshede, L., 2020, 81 – 94.

[101] Dawkins, R., 2002, 251 y ss.; Guzmán Díaz, R. y Vélez Herrera, J. I., 2012.

[102] Flemming, R., 2000.

[103] Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades*, VI, 5, 424 – 427; Celso, *De medicina*, IV, 20.

[104] Sorano, *Ginecología* III, 3.

[105] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XVIII, 13 – 16.

[106] Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades*, IV, 5, 417 – 418.

[107] *Ibid.*

[108] Hipócrates, *Enfermedades de las mujeres*, I, 58; II, 135; II, 139 – 141.

[109] Jacquart, D.; Thomasset, C., 1989, 16 y ss.

[110] Apuleyo, *Apología*, 68 – 69.

[111] Platón, *Timeo* 91a-c.

[112] Sorano, *Ginecología*, I, 4; Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades*, VI, 5, 424 – 427; Celso, *De medicina*, IV, 20.

[113] Un buen ejemplo es el de los exvotos de Gravista, *vid.* Comella, A., 1978.

[114] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXVIII, 20; XXVIII, 28; Hipócrates, *Enfermedades de las mujeres*, I, 13.

[115] Cruse, A., 2004; Tomlin, R. S. O., 1997, 291 – 294.

[116] Capellá, A., 1996, 72 y ss.

[117] Valls-Llobet, C., 2016.

[118] Groneman, C., 1994, 337 – 367; Sheehan, E., 1981, 9 – 15.

[119] Plinio el Viejo, *Historia natural*, VII, 15, 64; XXVIII, 23, 77; Aristóteles, *Sobre los sueños*, 459b; Ranke-Heinemann, U., *op. cit.*, 24 y ss.

[120] Conde Guerri, E., 1979, 305 y ss.

[121] *N. de la A.*: Los adjetivos cis y trans se refieren, respectivamente, a personas cuyo género coincide con el asignado al nacer y a las que no.

[122] Wittig, M., 2005.

[123] Un buen ejemplo es el libro de Davidson, J., 2007, que ha levantado una amplia polémica en un tema que parecía más o menos superado en el ámbito académico, si bien no en el social. El problema con las categorías actuales no es solo teórico y hace que Davidson acabe acusando de pedofilia a algunos autores por no estar de acuerdo con la metodología y el rigor del

libro, *vid. Response: Davidson on Verstraete on Davidson, The Greeks and Greek Love*, disponible en [<https://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009.11.03>].

[124] Una reflexión sobre la propia historia de la sexualidad en Halperin, D., 1993, 416 – 431.

[125] Cantarella, E., 1993.

[126] *Vid.* capítulo 1.

[127] Fausto-Sterling, A., 2006, 225 y ss.

[128] CIL, IV, 1825.

[129] CIL IV, 1884.

[130] CIL IV, 2048.

[131] Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades crónicas*, IV, 9.

[132] El uso del pasado como tiempo gramatical, en realidad, es incorrecto, ya que algunas ramas de la sociobiología siguen buscando una base genética para la homosexualidad, siguiendo la estela de Wilson. Aunque no siempre tenga una intención estigmatizante o eugenésica, deberíamos tener una precaución básica con las teorías que obvian el peso de la normatividad cultural. *Vid.* Gould, S. J., 1983, 181 y ss.

[133] Hipócrates, *Sobre la dieta*, I, 28 – 29.

[134] Ormand, K., 2009, 134 y ss.; Plutarco, *Cuestiones romanas*, 40 (*Moralia*, 274).

[135] *Historia augusta*, Adriano, 14, 5.

[136] Dion Casio, *Historia romana* LXIX, 11.

[137] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Domiciano, 8; Juvenal, *Sátiras*, II, 45 y ss.; Ausonio, *Epigramas*, 92 y ss.

[138] *Digesto* XLVIII, 6.

[139] Marcial, *Epigramas*, XII, 42; I, 24; Juvenal, *Sátiras*, II, 115 y ss.

[140] Séneca, *Controversias*, IV, 10.

[141] *Digesto*, XXXVIII, 1, 7, 3.

[142] Tácito, *Anales*, I, 54.

[143] Horacio, *Sátiras*, 1, 2, 110 y ss.

[144] Propertio, *Elegías*, II, 4; Marcial, *Epigramas*, XI, 43; XII, 96; Catulo, *Poemas*, 61.

[145] Marcial, *Epigramas*, VI, 28; VI, 29.

[146] Estacio, *Silvas*, II, 1.

[147] Dion Casio, *Historia romana*, XLVIII, 44 – 45.

[148] Ovidio, *Arte de amar*, II, 683.

[149] Plinio el Viejo, *Historia natural*, VII, 40.

[150] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Tiberio, 44.

[151] *Ibid.*, César, 49 – 52.

[152] Cicerón, *Filípicas*, 2, 44.

[153] Plutarco, *Vidas paralelas*, Antonio, 10.

[154] Lear, A., 2014, 103 – 127; IG 12.3 537a.

[155] Por ejemplo, Platón, *Cármides*, 154; Jenofonte, *Simposio*, IV, 23. Hubbard, T. K., 2014, 128 – 149.

[156] Plutarco, *Vidas paralelas*, Licurgo, 17 – 18, *vid.* también Boehringer, S., 2014, 150 –

163.

[157] Ovidio, *Metamorfosis*, IX, 666 – 797; Lape, S., 2004.

[158] N. de la A.: Es el lesbianismo que maneja una expresión y rol de género tradicionalmente masculinos.

[159] Amaral, M. y Jones, D., 2022, 110 – 111 y 216 – 217.

[160] Marcial, *Epigramas*, I, 90.

[161] Juvenal, *Sátiras* VI, 305 y ss.

[162] *Apodyterium*7, quinta escena.

[163] En *Lisístrata*, de Aristófanes, sí es recurrente, precisamente por el tema sexual de la misma y la necesidad de «independencia» sexual de las mujeres, al igual que el mimiambo de Herodas.

[164] Herodas, *Mimiambo*, 6.

[165] Juvenal, *Sátiras*, II, 45 y ss.

[166] Marcial, *Epigramas*, VII, 67; Fedro, *Fábulas*, IV, 15 y 16.

[167] Younger, J. G., 2002, 167 – 210.

[168] CIL IV, 5296; Milnor, K., 2014, 191 – 232.

[169] Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, I, 30.

[170] Southon, E., 2019.

[171] Macrobio, *Saturnales*, II, 5, 9.

[172] Ovidio, *Tristes*, 2.

[173] Plinio el Viejo, *Historia natural*, VII, 46; Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Augusto, 19.

[174] *Ibid.*, Augusto, 69.

[175] Juvenal, *Sátiras*, VI, 118. No solo la novela y serie *Yo, Claudio* reconocen esta imagen, sino también otras películas como *Mesalina*, de Carmine Gallone, *Mesalina, Mesalina*, de Bruno Corbucci o *Los amores de Mesalina*, de Vittorio Cottafavi.

[176] Hidalgo, M. J., 2012, 43 y ss.

[177] Dion Casio, *Historia romana*, LX, 8; Tácito, *Anales*, XI, 1 y ss.; XIV, 63; Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Claudio, 29; Séneca, *Apocolocintosis*, 10.

[178] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Claudio, 26; Dion Casio, *Historia romana*, LXI, 29 – 31.

[179] Tácito, *Anales*, 32 – 33.

[180] Hidalgo, M. J., *op. cit.*, 150 y ss.

[181] *Historia augusta*, Marco Antonino, 19.

[182] Dion Casio, *Historia romana*, LXXV, 15.

[183] Menandro el Rétor, *Tratados*, II, 1, 376.

[184] Cicerón, *Por el regreso de Marcelo*, 23.

[185] Horacio, *Odas*, 4, 5.

[186] Zanker, P., 1992.

[187] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Augusto, 34.

[188] Aristóteles, *Política*, 1315a y ss.

[189] Claudio Eliano, *Historias curiosas*, XI, 8. El abuso de las mujeres locrias se narra

también en Pompeyo Trogo, *Epítome*, 21.

[190] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, César, 2.

[191] *Ibid.*, César, 49.

[192] *Ibid.*, César, 52.

[193] Catulo, *Poemas*, 29; 57.

[194] *Ibid.*, 93.

[195] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, César, 22.

[196] *Ibid.*, César, 45 y ss.

[197] Mas, S. 2006, 27.

[198] *Ibid.*, 23 y ss.

[199] Séneca, *Cuestiones naturales*, I, 16.

[200] Tácito, *Anales*, I, 13.

[201] *Ibid.*, VI, 29.

[202] Séneca, *De los beneficios*, 4, 31.

[203] Tácito, *Anales*, VI, 29.

[204] Salustio, *Conjuración de Catilina*, 11 y ss.

[205] *Ibid.*, 15.

[206] Dion Casio, *Historia romana*, XLVII, 8, 2.

[207] Marcial, *Epigramas*, XI, 61; 47; 62; 46; 85; 30; 22.

[208] Juvenal, *Sátiras*, *passim*.

[209] Polibio, *Historias*, XXXI, 25.

[210] Cicerón, *Los oficios*, I, 20, 66 y ss.; Mas, S. *op. cit.*, 80 y ss.

[211] Cicerón, *Leyes*, II, 38 y ss.

[212] Horacio, *Odas*, III, 6.

[213] Gallego Franco, H., 1999, 55 – 63.

[214] Estrabón, *Geografía*, XVII, 2, 5; Tácito, *Germania*, 19 – 20.

[215] Dauge, Y. A., 1981, 575 y ss.

[216] N. de la A.: La guerra cimbria, que enfrentó a Roma contra cimbrios y teutones a finales del s. II a. C., llevó a que estos pueblos fueran prácticamente exterminados, además de provocar las reformas de Mario en el Ejército romano.

[217] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VI, 1.

[218] Lape, S., *op. cit.*

[219] Plutarco, *Cuestiones romanas*, 56 (*Moralia* 278).

[220] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, V, 25.

[221] *Ibid.*, XXXIV, 1.

[222] López Pérez, M., 2018, 85 – 101; Hallet, J. P., 1977, 151 – 171.

[223] Marcial, *Epigramas*, XI, 20.

[224] Ovidio, *Amores* I, 7; 1, *Arte de amar* 630 y ss.

[225] Propertio, *Elegías*, III, 12, 1 – 6.

[226] CIL IV, 2146.

[227] CIL IV, 1928; Ovidio *Amores*, III, 14, 40.

- [228] CIL IV, 1520, Ovidio, *Amores*, III, 11.
- [229] CIL IV, 1520; 1950; 1894.
- [230] CIL IV, 3149.
- [231] CIL IV, 1824.
- [232] CIL IV 3691.
- [233] CIL IV, 4966 y 4967.
- [234] Sutton, R. F., 1992, 3 – 35.
- [235] Varrón, *La lengua latina*, VII, 97.
- [236] Whitmore, A., 2017, 47 – 65.
- [237] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXVIII, 7.
- [238] Varrón, *La lengua latina* VII, 97.
- [239] Luciano de Samósata, *Amores*, 11 y ss.
- [240] Clemente de Alejandría, *Protréptico*, IV, 61.
- [241] Celso, *De medicina*, VI, 18, 1 – 2.
- [242] Mellén, I., 2021.
- [243] Johns, C., 1982, 24 y ss.
- [244] Martino, F. de, 1996, 293 – 341.
- [245] Johns, C., *op. cit.*, 24 y ss.
- [246] Para un recorrido general, *vid.* Martino, F. de, *op. cit.*, 293 – 341; Richlin, A. (ed.), 1992a.
- [247] Plutarco, *Vidas paralelas*, Craso, 35.
- [248] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Tiberio, 43 y ss.
- [249] Ovidio, *Tristes*, 2.
- [250] Ateneo, *El banquete de los eruditos*, XIII, 567; Plutarco, *Cómo debe escuchar el joven la poesía*, 3 (*Moralia*, 18). Sobre Parrasio como pintor erótico, además de los temas serios, *vid.* Plinio el Viejo, *Historia natural*, 35, 36.
- [251] Martino, F. de, *op. cit.*, 293 – 341.
- [252] Propertio, *Elegías* 2, 6.
- [253] Plinio el Viejo, *Historia natural*, 35, 40.
- [254] Marcial, *Epigramas*, XII, 95.
- [255] *Vid.* también Focio, *Biblioteca*, 190, sobre que habría robado un cinturón mágico a su señora, regalo de Hera y Afrodita; Parker, H. N., 1992, 90 – 111.
- [256] Papiro de Oxirrinco, XXIX, 2891.
- [257] Ateneo, *El banquete de los eruditos*, X, 457.
- [258] Parker H. N., *op cit.*, 90 – 111.
- [259] Rossiter, M. W., 1993, 325 – 341.
- [260] González Gutiérrez, P., 2018, 55 – 67.
- [261] *Suda*, sv. Pánfila (pi, 139).
- [262] Plinio el Joven, *Cartas*, I, 16.
- [263] Parker H. N., *op cit.*, 90 – 111.
- [264] *Vid.*, por ejemplo, Miller-Young, M., Parreñas Shimizu, C., Penley, C. y Taormino, T., 2016.

- [265] Ovidio, *Tristes*, III, 7; Marcial, *Epigramas*, VII, 69; 10, 35.
- [266] Para un detallado análisis de la figura de la prostituta, *vid.* Manzano Chinchilla, G. A., 2019.
- [267] Lakoff, R., 1973, 45 – 80.
- [268] Cicerón, *Pro Caelio*, 28.
- [269] *Ibid.*, 48.
- [270] Horacio, *Sátiras*, I, 2.
- [271] San Agustín de Hipona, *De Ordine*, II, 4.
- [272] Santo Tomás, *De regno*, IV, 14.
- [273] Séneca, *Controversias* II, 4, 10.
- [274] CIL IX; 2029; *vid.* González Gutiérrez, P., 2021.
- [275] Levin-Richardson, S., 2019, 7 y ss.; 99 y ss.
- [276] Marcial, *Epigramas*, VI, 50.
- [277] Plauto, *Pséudolo*, 767 y ss.
- [278] Cicerón, *Filípicas*, II, 44; Suetonio, *Vidas de los doce césares*, César, 49.
- [279] Aurelio Víctor, *El libro de los césares*, 28.
- [280] *Comparación de leyes mosaicas y romanas (Collatio)*, 5, 3. McGinn, T. A. J., 2004, 97.
- [281] CIL IV, 4024 y 4025.
- [282] CIL IV, 2247.
- [283] McGinn, T. A. J., *op. cit.*, 97 y 229 – 230.
- [284] CIL IV, 8940.
- [285] CIL IV, 1999.
- [286] CIL IV, 1383 y 4441.
- [287] CIL IV 2257.
- [288] CIL IV, 2179 y 2180; Levin-Richardson, S., *op. cit.*, 136 y ss.
- [289] CIL IV, 2254.
- [290] Levin-Richardson, S., 2011, 59 – 78 y 2019, 107 y ss.
- [291] Heródoto, *Historia*, I, 199.
- [292] (Pseudo) Luciano, *Sobre la diosa siria*, 6.
- [293] Budin, S., 2008; Pirenne-Delforge; V., 2007, 311 – 324.
- [294] Ateneo, *El banquete de los eruditos*, XIII, 33.
- [295] Estrabón, *Geografía*, 12.3.36.
- [296] Ateneo, *El banquete de los eruditos*, XIII, 33; Estrabón, *Geografía*, XII, 3, 36; XVII, 1, 46, Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, II, 6, 15.
- [297] Manzano Chinchilla, G. A., *op. cit.*, 398 y ss. Se han propuesto algunos edificios como posibles burdeles, como la mencionada casa de Júpiter y Ganímedes o la Casa delle Volte Dipinte, pero sin seguridad alguna.
- [298] Rascón Marqués, S., 2007, 119 – 152.
- [299] García-Entero, V. 2004, 143 – 58.
- [300] Marcial, *Epigramas*, I, 34 es un buen ejemplo de cómo se las considera el último eslabón de la sociedad.

- [301] San Agustín de Hipona, *Epístolas*, 29.9 – 10; *Concilio de Elvira*, canon 35; Cesareo de Arlés, *Sermones*, 14.
- [302] Marcial, *Epigramas*, 1.34, 3.93.15; *vid.* Catulo, *Poemas*, 55, 59.
- [303] Código de Teodosio, IX, 7, 1; Digesto, XXIII, 2, 43 pr.
- [304] *Ibid.*, XLVIII, 5.
- [305] *Ibid.*, III, 2, 4, 2.
- [306] CIL IX, 2689 (ILS 7478).
- [307] Levin-Richardson, S., *op. cit.*, 7 y ss.; 99 y ss.
- [308] Séneca, *Sobre la felicidad*, 7.
- [309] Marcial, *Epigramas*, III, 93.
- [310] Petronio, *Satiricón*, 7 – 8; Juvenal, *Sátiras*, VI, 115 y ss. Dion Casio, *Historia romana*, LX, 31 también cuenta que Mesalina se prostituía, pero la sitúa en el palacio, y no disfrazándose para ejercer en un burdel barriobajero.
- [311] *Cartas visigodas*, 10.
- [312] Salviano de Marsella, *De gubernatione Dei*, 7.3.
- [313] Sobre la prostitución en las épocas medieval y moderna, *vid.* Karras, R., 2010, 243 – 260; Vázquez García, F. (coord.), 1998.
- [314] Marcial, *Epigramas*, I, 35; Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, II, 10, 8.
- [315] Ovidio, *Fastos*, IV, 863 y ss.
- [316] Apiano, *Iberia*, XIV, 85.
- [317] Manzano Chinchilla, G. A., 2012, 29 – 36.
- [318] Terencio, *Los hermanos*, 161 y ss.
- [319] Ateneo, *El banquete de los eruditos*, 571F-572A/.
- [320] Terencio, *Eunuco*, 385 y ss.
- [321] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, I, 4.
- [322] Aulo Gelio, *Noches áticas*, VII, 7.
- [323] Macrobio, *Saturnales*, I, 10, 11 – 12.
- [324] Lactancio, *Instituciones divinas*, I, 20. Para la asociación Larentia-Loba *vid.* también Ovidio, *Fastos*, III, 55; Plutarco, *Vidas paralelas*, Rómulo, 4.
- [325] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, 38, 8 – 19; González Gutiérrez, P., 2020, 115 – 130.
- [326] Álvarez Muñoz, M. 2005, 135 – 150.
- [327] Tácito, *Anales*, II, 85.
- [328] Rauh, N. K., 2011, 197 – 221; McCoy, M., 2006, 177 – 185.
- [329] Manzano Chinchilla, G. A., 2019, 125 y ss.
- [330] Horacio, *Epodos*, 5 y 17.
- [331] Teofrasto, *Historia de las plantas*, IX, 19.
- [332] *Ibid.*, IX, 9.
- [333] *Ibid.*, IX, 18.
- [334] *Ibid.*, IX, 18.
- [335] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXVIII, 80.
- [336] *Ibid.*, XXII, 29; XXIV, 18; XXIV, 89.

- [337] Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, III, 56; III, 126; I, 26; II, 166.
- [338] *Ibid.*, II, 110; II, 149; Ateneo, *El banquete de los eruditos*, II, 64; Aristófanes, *Asambleístas*, 1092.
- [339] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXVI, 63; Faraone, C. A., 1999, 21.
- [340] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXVIII, 80.
- [341] Galeno, *Sobre las propiedades de los alimentos*, II, Pablo de Egina, *Siete libros de medicina*, VII, 17, 84.
- [342] Ateneo, *El banquete de los eruditos*, II, 64; VIII, 365.
- [343] Aristófanes, *Asambleístas*, 1092.
- [344] Teofrasto, *Historia de las plantas*, IX, 18.
- [345] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXVIII, 80; 32; 77.
- [346] *Ibid.*, XX, 24 – 26.
- [347] *Ibid.*, XXVI, 62; Teofrasto, *Historia de las plantas*, IX, 18
- [348] Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, I, 103; Galeno, *Sobre las propiedades de los alimentos*, I, 35; Pablo de Egina, *Epítome*, I, 38
- [349] Karalliedde, L. y Gawarammana, I., 2008, pp. 62 – 63
- [350] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXV, 37.
- [351] *Ibid.*, XXII, 45.
- [352] Aristóteles, *Problemas*, III, 33.
- [353] Digesto, XLVIII, 3,2.
- [354] *Ibid.*, 9.
- [355] *Ibid.*, 19, 28.
- [356] *Ibid.*, L, 9.
- [357] *Ibid.*, L, 17, 144.
- [358] Código de Teodosio, IX, 16.
- [359] *Ibid.*, III, 16.
- [360] Antifonte, *Discursos, Contra la madrastra, por envenenamiento*, 9
- [361] Faraone, C. A., *op. cit.*, 12.
- [362] *Ibid.*, 73 y ss.
- [363] Artemidoro, *Interpretación de los sueños*, 73.
- [364] Faraone, C. A., 1991, 3 – 32.
- [365] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XXVIII, 28.
- [366] Winkler, J. J., 1991, 214 – 2432.
- [367] *Ibid.*, 214 – 2432; Apuleyo, *Apología*, 30, citando unos versos de Levio.
- [368] Un buen ejemplo de ese imaginario colectivo son los ingredientes que se pueden encontrar, por ejemplo, en la escena IV de Macbeth, de Shakespeare, cuando las brujas se reúnen en torno al caldero humeante.
- [369] Propertio, *Elegías*, III, 6; Horacio, *Epodos*, 5; *Textos de magia en papiros griegos*, IV, 21 (Papiro parisino Supplementum graecum 574 de la Biblioteca Nacional).
- [370] *Textos de magia en papiros griegos*, XXXIV (Papiro El Fayum 5).
- [371] *Ibid.*, VII, 3 (Papiro Griego CXXI del Museo Británico).
- [372] Por ejemplo, Papiro 3378 del Museo del Louvre; Papiro Griego 491 del Museo de

Alejandro.

[373] *Textos de magia en papiros griegos*, IV, 3 (Papiro parisino *Supplementum graecum* 574 de la Biblioteca Nacional).

[374] *Ibid.*, IV, 12 (Papiro parisino *Supplementum graecum* 574 de la Biblioteca Nacional).

[375] *Ibid.*, XIX (Papiro del Museo de Berlín, 9909); y XXXVI, 5 (Papiro 1 de la Biblioteca de la Universidad de Oslo).

[376] Faraone, C. A., *op. cit.*, 3 – 32.

[377] *Textos de magia en papiros griegos*, IV, 3 (Papiro parisino *Supplementum graecum* 574 de la Biblioteca Nacional).

[378] Teócrito, *Idilios*, II; *vid.* también Horacio, *Sátiras*, I, 8, 30 o *Epodos* 17, 76.

[379] *Textos de magia en papiros griegos*, IV, 12 (Papiro parisino *Supplementum graecum* 574 de la Biblioteca Nacional).

[380] Juvenal, *Sátiras*, VI, 540 y ss.

[381] Plutarco, *Deberes del matrimonio*, 48 (*Moralia* 145 C-D).

[382] Apuleyo, *Apología*, 68 – 69.

[383] *Ibid.*, 30.

[384] Winkler, J. J., *op. cit.*, 214 – 2432.

[385] *Ibid.*, 214 – 2432.

[386] Plutarco, *Vidas paralelas*, Antonio, 37.

[387] *Ibid.*, Lúculo, 43.

[388] Tibulo, *Elegías*, I, 5; Horacio, *Epodos*, 5; Plutarco, *Deberes del matrimonio*, 5; 19 y 48 (*Moralia*, 139 A; 140C-D y 145 C-D).

[389] Lucrecio, *La naturaleza*, V, 1010 – 1014.

[390] Digesto, L, 17, 30; L, 16, 220, 3.

[391] Treggiari, S., 1991, 6.

[392] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Augusto, 62; Dion Casio, *Historia romana*, XLVIII, 5.

[393] De hecho, el Código Civil español, en su capítulo IV (art. 80) reconoce las decisiones pontificias sobre la nulidad de los matrimonios no consumados, algo que se reconoce en el Código de Derecho Canónico, en su capítulo IX, canon 1142.

[394] Digesto, XXV, 7.

[395] CIL II2/7, 359; CIL II2/7, 361.

[396] Virgilio, *Eneida*, XII, 800 y ss.

[397] Plutarco, *Vidas paralelas*, Rómulo, 15; Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, I, 13.

[398] Horacio, *Odas*, III, 6.

[399] Veleio Patérculo, *Historia romana*, II, 67.

[400] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Tiberio, 4; Apiano, *Guerras civiles*, IV, 39 y ss.; Tácito, *Anales*, XV, 71.

[401] ILS 8393.

[402] Hopkins, M. K., 1965, 309 – 327.

[403] Shaw, B. D., 1987, 30 – 46.

- [404] Saller, R. P., 1987, 21 – 34.
- [405] Franciosi, G., 1989, 158 y ss.
- [406] Elwood, P., 1930, 49, 52 y ss.
- [407] Ausonio, *Centón nupcial*, VII.
- [408] Sorano, *Ginecología*, I, 12.
- [409] Aristóteles, *Política*, 1334b-1335a.
- [410] Séneca, *Consolación a Helvia*, 18, 7 y ss.
- [411] Plutarco, *Vidas paralelas*, Licurgo-Numa, 4.
- [412] Código de Teodosio, VIII, 16.
- [413] Humbert, M., 1972, 139 y ss.
- [414] Digesto, XXIII, 2, 19.
- [415] Elwood, P., *op. cit.*, 49 y ss.
- [416] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Claudio, 26.
- [417] Gayo, *Instituciones*, I, 136, en Gaius, 1988.
- [418] Catulo, *Poemas*, 62.
- [419] Digesto, XXIII, 1, 14.
- [420] Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, XII, 7.
- [421] Jenofonte, *Económico*, 12 y ss.
- [422] Digesto, XLVIII, 5, 13, 8; XXIII, 2, 4.
- [423] Suetonio, *Vida de los doce césares*, Nerón, 28, 2.
- [424] Hesíodo, *Teogonía*, 585; Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, XXXIV, 1 – 5.
- [425] Cicerón, *De la invención de la oratoria*, I, 2.
- [426] Columela, *De re rustica*, XII, praef.
- [427] Digesto, L, 16, 46, 1.
- [428] Jerónimo, *Contra Joviniano*, I, 49.
- [429] Juvenal, *Sátiras*, VI, 143 y ss.
- [430] Plutarco, *Erótico*, 8 (= *Moralia*, 753a-b).
- [431] Plutarco, *Vidas paralelas*, Vida de Catón el Viejo, 17.
- [432] Rabinowitz, N., 1992, 36 – 52.
- [433] Vid. también Foley, H. P., 2001; McClure, L., 1999.
- [434] Ennio, *Cresfontes*, 51.
- [435] Menandro, *La samia*, 725.
- [436] Jenofonte, *Económico*, 7, 10 y ss.; Plutarco, *Moralia*, 144b.
- [437] Musonio Rufo, *Disertaciones*, 67. *De qué es lo capital del matrimonio*.
- [438] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, II, 1, 4. Vid. también, Aulo Gelio, *Noches áticas*, 4, 3,2; Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, 2, 25, 7 y Tertuliano, *Apologético* 6, 6.
- [439] Plinio el Joven, *Cartas*, VIII, 10, 1 – 2.
- [440] Clark, P. 1998, 109 – 129.
- [441] Plutarco, *Cuestiones romanas*, 20 (*Moralia*, 268 D-E), Homero, *Ilíada* I, 550 y ss.; XV,

20 y ss.

- [442] San Agustín, *Confesiones*, IX, 9.
- [443] Plutarco, *Deberes del matrimonio*, 2 y ss. (*Moralia* 138 C y ss.).
- [444] Ovidio, *Amores*, I, 7; *Arte de amar*, II, 171 y ss.
- [445] Papiro Oxirrincó 6.903.
- [446] Ruíz Rodríguez I., 2016.
- [447] Plutarco, *Deberes del matrimonio*, 8 (*Moralia* 139 B).
- [448] *Ibid.*, 15 (*Moralia* 140 A); 16 (*Moralia* 140 A-B).
- [449] Plutarco, *Vidas paralelas*, Catón el Viejo, 20.
- [450] AE 1987, 0177k; CIL XIII, 2182, *vid.* González Herrero, M., 2016, 269 – 287.
- [451] Filóstrato, *Vida de los sofistas*, 555; Pomeroy, S. B., 2007.
- [452] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Nerón, 35.
- [453] Tácito, *Anales*, IV, 22.
- [454] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VI, 3.
- [455] Clark, P., *op. cit.*, 109 – 129.
- [456] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XVIII, 20.
- [457] *Ibid.*, 77.
- [458] *Ibid.*, XXVI, 43.
- [459] Jacquart, D. y Thomasset, C., 1989, 60 y ss.
- [460] Laqueur, T., 1986, 1 – 41.
- [461] Lucrecio, *La naturaleza*, IV, 1192 – 1196.
- [462] Ovidio, *Arte de amar*, II, 682 y ss. Sobre violencia *vid.*, *Amores* II, 8, 20; *Arte de amar*, I, 445; I, 640 y ss.; I, 670 y ss.
- [463] Ovidio, *Amores*, I, 4, 65 y ss.
- [464] Laqueur, T., 1994.
- [465] N. de la A.: Donna Haraway, que acuñó el concepto de «conocimiento situado», sostiene que ningún conocimiento científico, teoría o idea puede desligarse de su contexto social. Ese punto de partida condicionado debe tenerse en cuenta al analizar dichas cuestiones.
- [466] Galeno, *Del uso de las partes*, XI, 9, 885 – 886; XIV, 7, 165 – 166.
- [467] Aristóteles, *Sobre la generación de los animales*, IV, 763b-764a.
- [468] Censorino, *El libro del cumpleaños*, II.
- [469] Aulo Gelio, *Noches áticas*, III, X, 7.
- [470] Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, I, 45.
- [471] Tertuliano, *Acerca del alma*, 25, 9.
- [472] Macrobio, *Saturnales*, 2, 5, 9.
- [473] Marcial, *Epigramas*, VI, 39.
- [474] *Historia augusta*, Marco Aurelio, XIX, 1 – 7; Tertuliano, *Acerca del alma*, 25, 3.
- [475] Lucrecio, *La naturaleza*, IV, 1208 y ss.
- [476] Aristóteles, *Sobre la generación de los animales*, IV, 767b.
- [477] Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 586a.
- [478] N. de la A.: *Vid.* Capítulo 1, págs. 7 – 8.

- [479] Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, I, 51.
- [480] Filón de Alejandría, *Alegoría de las leyes*, III, 32 – 33; Congourdeau, M.—H., 2007, 183 y ss.
- [481] Sófocles, *Antígona*, 569.
- [482] Lucrecio, *La naturaleza*, IV, 1107.
- [483] San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XIV, 23.
- [484] Platón, *Leyes*, 839a.
- [485] Platón, *Timeo*, 50d-51a.
- [486] Esquilo, *Las Euménides*, 658 – 660; Eurípides, *Orestes*, 551 – 557; Platón, *República*, 454c.
- [487] Loraux, N., 2007, 47. Vid. también su obra, de 1981, *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*.
- [488] Adams, J. N., 1982.
- [489] Lucrecio, *La naturaleza*, IV, 1260 y ss.
- [490] San Agustín, *De las costumbres de los maniqueos*, 18, 65. Sorano, *Ginecología*, I, 8.
- [491] Laqueur, T., 1986, 1 – 41.
- [492] Geddes, P. y Thomson, A., 1889, 55 y 132 y ss.
- [493] Valls-Llobet, C., 2009.
- [494] McLaren, A., 1990, 8.
- [495] Sorano, *Ginecología*, I, 19, 61 y ss.
- [496] Laqueur, T., *op. cit.*
- [497] Sorano, *Ginecología*, I, 19, 61; Plinio el Viejo, *Historia natural*, VII, 6, 42; Hipócrates, *Sobre la naturaleza del niño*, 13, 2.
- [498] Papiro Ebers, 783; Legras, B., 2010, 22 y ss.; Galeno, *Del uso de las partes*, XIV, 6, 162 – 163; XIV, 8, 177.
- [499] Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, III, 65 – 66; Hipócrates, *Enfermedades de las mujeres*, I, 78; *Enfermedades de las mujeres* II, 113; *Sobre la superfetación*, 33; *Sobre la naturaleza de la mujer*, 32; Plinio el Viejo, *Historia natural*, XX, 46, 117; Galeno, *De los medicamentos simples*, VIII, 16, 16.
- [500] Aristófanes, *Avispas*, 480.
- [501] González Gutiérrez, P., 2016.
- [502] Sorano, *Ginecología*, I, 19, 63.
- [503] *Ibid.*, I, 19, 61.
- [504] Génesis, 38, 7 – 10.
- [505] Aecio, *Dieciséis libros médicos*, XVI, 18.
- [506] Sorano, *Ginecología*, I, 19, 60 y ss.; Hipócrates, *Sobre la naturaleza del niño*, 13, 2.
- [507] Ovidio, *Amores*, II, 13, 1 y ss.; Plinio el Joven, *Cartas*, VIII, 10, 1 – 2.
- [508] Plutarco, *Máximas de las espartanas*, Espartanas desconocidas 26 (=Moralia, 242c).
- [509] Eurípides, *Medea*, 250 y ss.
- [510] Aunque, en algunos casos, puede que confundamos una muerte en un parto con la tumba de una comadrona, y hayamos sobrevalorado un poco la cantidad de veces que se muestra esa representación estereotipada. Demand, N., 1995, 275 – 290.

- [511] Dodero Paz, M., 2012, 19 – 28.
- [512] Plutarco, *Vidas paralelas*, *Licurgo*, 14, 8 (*Moralia*, 227E); Sobre este tema y la posición de la mujer espartana en general *vid.* Rodríguez Alcocer, M. M., 2019.
- [513] Plutarco, *Vidas paralelas*, *Licurgo*, 14, 3 (*Moralia*, 227); Aristóteles, *Política*, 1260a y ss.
- [514] Lalou, R., 1997, 203 – 215; Flemming, R., 2000.
- [515] González Gutiérrez, P., *op. cit.*
- [516] *Vidas de los padres emeritenses*, Paulo; Curado, B., 2004, 148 y ss.
- [517] Gourevitch, D., 2011, 161 y ss.; Molleson, T. y Cox, M., 1988, 53 – 59.
- [518] GV 377.
- [519] GV 1164.
- [520] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Augusto, 63.
- [521] Plinio el Viejo, *Historia natural*, XIV, 8 (6).
- [522] CIL VI, 10971.
- [523] Kaibel, G., 1878, 218.
- [524] Cicerón, *Cartas a los familiares*, IV, 5 – 6.
- [525] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, I, 57 y ss.; III, 44 y ss. También Ovidio, *Fastos*, II, 720 y ss.; Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, IV, 64.
- [526] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VI, 3, 9 y ss.
- [527] Séneca el Viejo, *Controversias*, II, 7.
- [528] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, IV, 44.
- [529] Ovidio, *Metamorfosis*, IV, 772 – 803.
- [530] *Ibid.*, *Fastos*, II, 585 – 615.
- [531] Heródoto, *Historia*, I, 4.
- [532] Rodríguez Ortiz, V., 1997, 255 y ss.
- [533] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, I, 13.
- [534] Ovidio, *Arte de amar*, I, 131 – 132.
- [535] *Ibid.*, I, 670 y ss.
- [536] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, III, 44 y ss.
- [537] *Ibid.*, XXXVIII, 24. También Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VI, 1.
- [538] Plutarco, *Virtudes de mujeres*, 21 – 22. Sobre *pudicitia* y agencia femenina *vid.* Langlands, R., 2006.
- [539] Digesto, XLVII, 1.
- [540] Código de Teodosio; IV, 6, 2 – 3; XV, 8, 2; Digesto, XVIII, 7, 9.
- [541] Rodríguez Garrido, J., 2020, 173 – 196.
- [542] Digesto, LXVIII, 6.
- [543] Código de Teodosio, IX, 24.
- [544] Deuteronomio, 22, 27 – 28.
- [545] Associated Press in Morocco, 2013.
- [546] Digesto, XLVII, 10, 1 – 15.
- [547] Séneca, *De los beneficios*, VI, 4.

- [548] Catulo, *Poemas*, 28.
- [549] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Calígula, 36.
- [550] Plutarco, *Vidas paralelas*, Mario, 14.
- [551] Lisias, *Discursos*, I, 32.
- [552] Digesto, L, 16, 101.
- [553] *Ibid.*, XLVIII, 5.
- [554] Lisias, *Discursos*, I.
- [555] Digesto, XXIII, 2; XXIII, 3; Código de Teodosio IX, 7.
- [556] Digesto, III, 2.
- [557] Código de Teodosio IX, 38, 1.
- [558] Resulta curioso ver el análisis de estos delitos en un artículo de 1955, en el que aún no se había suprimido el artículo de marras: Quintano Ripollés, A., 1955, 495 – 512.
- [559] Digesto, XLVIII, 5.
- [560] *Ibid.*, 5, 2.
- [561] *Ibid.*, XLVII, 11, 1.
- [562] *Ibid.*, 5, 11 – 13.
- [563] La iconografía románica del norte hispánico, por ejemplo, abunda en iconografía sexual, desde San Martiño de Mondoñedo a Cervatos. Sobre esto *vid.* Mellén, I., 2021; Brown, P. R. L., 1993.
- [564] Ovidio, *Fastos*, IV, 1 y ss.
- [565] Staples, A., 1997; Oria Segura, M., 2013, 225 – 252.
- [566] Richlin, A., 1992b.
- [567] Apolodoro, *Biblioteca*, I, 5; Valdés Guía, M., 2015, 9 – 25.
- [568] Ovidio, *Fastos*, IV, 945 y ss.
- [569] Lactancio, *Instituciones divinas*, 17, 9 – 10, citando a Ennio.
- [570] Ovidio, *Fastos*, V, 355 y ss.
- [571] Takács, S. A., 2008, 43; Juvenal, *Sátiras*, XIV, 260 y ss. habla de los «telones de Flora, Ceres y Cibeles» para referirse a estos juegos.
- [572] Persio, *Sátiras*, V, 177.
- [573] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, II, 10, 8.
- [574] Juvenal, *Sátiras*, VI, 249.
- [575] Cid López, R. M.^a, 2007a, 357 – 372.
- [576] Plinio el Viejo, *Historia natural*, 2, 5.
- [577] Langlands, R., 2006, 39 y ss.
- [578] Juvenal, *Sátiras*, VI, 305 y ss.
- [579] Propertio, *Elegías*, 2, 6.
- [580] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, 10, 23.
- [581] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VI, 1.
- [582] Langlands, R., *op. cit.*, 57 y ss.
- [583] Nausia, A., 2022.
- [584] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VIII, 15, 12.

- [585] Cid López, R. M.^a, 2007b, 11 – 29.
- [586] Lindsay, H., 2000, 152 – 173.
- [587] Pausanias, *Descripción de Grecia*, II, 27, 6; Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, III, 104.
- [588] Lozano, A., 1998, 1 – 7.
- [589] Küng, H., 2002, 50 y ss.
- [590] Ranke-Heinemann, U., 1994, 26 y ss.
- [591] Cicerón, *Sobre la vejez*, 40; Lactancio, *Instituciones divinas*, 6, 21.
- [592] Plotino, *Enéadas*, 6, 1.
- [593] Mellén, I., *op. cit.*
- [594] Gayo, *Instituciones*, I, 145, citando las XII Tablas; Plutarco, *Vidas paralelas*, Numa, 10; Séneca el Viejo, *Controversias*, VI, 8; Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Tiberio, 2; Tácito, *Anales*, XII, 42.
- [595] Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, XII, 7.
- [596] Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, II, 66, 3; Ovidio, *Fastos*, VI, 267 – 268.
- [597] Lorsch Wildfang, R., 2006, 7 y ss.
- [598] *Ibid.*, 2006.
- [599] Cicerón, *Leyes*, II, 12/29.
- [600] Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, I, 78; II, 67.
- [601] *Ibid.*, II, 68 – 69; Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, I, 1; VIII, 1.
- [602] Ovidio, *Fastos*, IV, 305 y ss.; Valerio Máximo, *Epítome de Nepociano*, 9.
- [603] Por ejemplo, en la *Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*, 18 – 20.
- [604] Plutarco, *Vidas paralelas*, Craso, 1.
- [605] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, IV, 44.
- [606] Martínez López, C., 1988, 137 – 144.
- [607] Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, III, 67.
- [608] *Ibid.*, IX, 40; Lorsch Wildfang, R., *op. cit.*, 84 y ss.
- [609] Plutarco, *Cuestiones romanas*, 84 (*Moralia* 284).
- [610] *Id.*, *Vidas paralelas*, Catón el Joven, 19.
- [611] Herodiano, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, IV, 6; Dion Casio, *Historia romana*, LXXVII, 6.
- [612] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, César, I.
- [613] Tácito, *Anales*, XI, 32.
- [614] Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, V, 4, 6.
- [615] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Domiciano, VIII.
- [616] Dion Casio, *Historia romana*, LXVII, 3.
- [617] *Ibid.*, LXXVII, 16.
- [618] Plinio el Joven, *Cartas*, IV, 11.
- [619] Propertio, *Elegías*, II, 6.
- [620] Apuleyo, *El asno de Oro*, I, 1 y ss.
- [621] González Gutiérrez, P., 2021, 102 y ss.

- [622] Daxelmüller, C., 1997.
- [623] Sobre este tema, *vid.* Butler, E. M., 1997; Stratton, K. B., 2007.
- [624] *Ibid.*, 47 y ss.
- [625] González Gutiérrez, P., *op. cit.*, 132 y ss.
- [626] Alvar Nuño, A., 2009 – 2010, 187 – 202.
- [627] Ovidio, *Fastos*, VI, 131 y ss.
- [628] Petronio, *Satiricón*, 63.
- [629] Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, IV, 25. La historia se recoge en otras fuentes, como la obra de Flegón de Trales, e inspiró luego a Goethe su obra *La novia de Corinto*.
- [630] Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, II, 4.
- [631] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, XXXIX, 8 – 19; CIL I², 581.
- [632] Cicerón, *Leyes*, II, 9.
- [633] Eurípides, *Bacantes*, 215 – 262.
- [634] González Gutiérrez, P., 2020, 115 – 130.
- [635] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, VIII, 18.
- [636] *Ibid.*, X, 31. Para más información sobre matronas y prodigios, en general, *vid.* Cid López, R. M.^a, *op. cit.*, 11 – 29.
- [637] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, XL, 37.
- [638] Antífonte, *Discursos*, Contra la madrastra, por envenenamiento, 9; Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Claudio, 44.
- [639] Tito Livio, *Períocas*, 48, 12 – 13; Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, VI, 3, 8.
- [640] Dion Casio, *Historia romana*, LVIII, 11.
- [641] Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Tiberio, 35.
- [642] Dion Casio, *Historia romana*, LVII, 15; XLIX, 43; Tácito, *Anales*, II, 85; Suetonio, *Vidas de los doce césares*, Tiberio, 36.
- [643] Cantera Montenegro, E., 1998, 11 – 38.
- [644] Gaca, K. L., 2013, 549 – 564.
- [645] *Ibid.*
- [646] Ranke-Heinemann, U., 1994, *op. cit.*, 11 y ss.
- [647] Brown, P., *op. cit.*, 38 y ss.
- [648] Musonio Rufo, *Disertaciones*, 12.
- [649] Séneca, *Cuestiones naturales*, VII, 32.
- [650] *Id.*, *Consolación a Helvia*.
- [651] Ranke-Heinemann, U., *op. cit.*, 18 y ss.
- [652] Platón, *Gorgias*, 493a.
- [653] Pedregal, A., 2000, 277 – 294.
- [654] Código de Teodosio, VIII, 16.
- [655] Código de Justiniano, VI, 40, 2.
- [656] Código de Teodosio, IX, 7.
- [657] 1 Timoteo 4.

- [658] Pablo IV, 1972.
- [659] Código de Teodosio, III, 16.
- [660] Código de Justiniano, V, 17, 8.
- [661] *Ibid.*
- [662] *Novelas de Teodosio*, 12; Código de Justiniano, V, 17, 8; *Novelas de Valentiniano*, 32.
- [663] Espejo Muriel, C., 1991.
- [664] *Dichos de los Padres del desierto* (N) 181.
- [665] *Ibid.*, 330; Evagrio Pónico, *La gran carta*, 5; *Sobre los pensamientos*, 16.
- [666] Evagrio, *Sobre los ocho pensamientos*, 2, 8.
- [667] Evagrio, *Contra los pensamientos malignos*, 35 – 37 y 49.
- [668] Paladio, *Historia lausiaca*, 38, 14.
- [669] *Ibid.*, 48.