LA SEXUALITAT AL MÓN ROMÀ

TREBALL FINAL DE GRAU

Autor: Carlota Masó i Giralt
Tutor: Josep Burch i Rius
Grau d'Història, Facultat de Lletres
Setembre de 2015

ÍNDEX

1. Introducció 3

2. Metodologia 5

3. Matrimoni 7

4. Prostitució 16

5. Mètodes anticonceptius i avortament 26

6. Homosexualitat o bisexualitat? 31

7. Amulets fàl·lics 39

8. Conclusions 48

9. Bibliografia i webgrafia 51

INRODUCCIÓ

El present treball té per objecte d'estudi la sexualitat en època romana. No obstant, aquest tema tant ampli s'ha intentat focalitzar en una sèrie d'ítems, amb la finalitat de donar una visió àmplia de la sexualitat que era molt present en la societat romana antiga.

Les motivacions personals que em van decantar per escollir aquest tema de treball van anar estretament lligades a la voluntat de tractar un tema d'actualitat i relacionat amb la vida quotidiana de la societat romana. Es volia desenvolupar un treball amè i atractiu, a la vegada que el seu tema fos "desconegut" o poc tractat. Aquest mateix any, es trobava en itinerància per diverses localitats de Catalunya una exposició anomenada "*El sexe a l'època antiga*", impulsada des del Museu de Badalona. Casualment, la redacció d'aquest treball ha coincidit amb el fet que es trobava a Banyoles i a Empúries, cosa que m'ha permès participar en les conferències que s'han efectuat com a complement a l'exposició. Aquest fet em va cridar l'atenció: era un tema d'actualitat, del qual jo no en sabia massa cosa i del qual vaig pensar trobaria prou bibliografia.

En aquest treball s'entendrà com a sexualitat tot aquell "conjunt de fenòmens sexuals o lligats al sexe"[1]. Per tant, primerament s'ha intentat delimitar aquest conjunt de fenòmens a través de la acotació del marc en el qual les relacions sexuals tenien lloc i amb qui. Dit d'una altra manera s'ha intentat respondre a les següents preguntes: es donaven dins un matrimoni monògam? Es buscaven fora de l'àmbit domèstic? Quins eren els seus subjectes? A través de la resposta a aquestes preguntes es va començar a treballar en tres capítols bàsics: matrimoni, prostitució i homosexualitat.

El plantejament del treball es basa en tres objectius principals. En primer lloc es pretén la realització d'un treball de recerca bibliogràfica que es trobi a cavall entre la teoria històrica i la pràctica arqueològica. Com en molts altres casos, les troballes arqueològiques han estat molt importants per tal de, conjuntament amb les fonts escrites que ens parlen directa o indirectament de la sexualitat romana, avançar en el seu coneixement. En segon lloc, es pretén fer una exposició clara sobre un tema complex a través de la informació extreta de les fonts bibliogràfiques. Per aquest motiu, es va decidir enfocar-lo a partir de diversos apartats relacionats, però a la vegada tant diversos, per poder acabar fent un treball amb coherència. Finalment, i potser el més important, es vol donar una visió de la realitat sexual de l'antiga Roma, tant diferents a altres de la seva època històrica com la grega i alhora també tant diferent a la realitat actual. No es pretén jutjar-la o escandalitzar al lector, només mostrar tal com la veiem i analitzar, tant allò que ha canviat com allò que, per la seva naturalesa, mai canviarà.

[1] Definició del *Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans*.

Una primera aproximació a les fonts em va permetre estructurar el treball a partir de cinc temes generals, esquema que ha variat força durant la realització d'aquest.

En l'apartat de matrimoni s'ha destacat la poca importància que aquest tenia per a fins sexuals i com era un simple contracte. On realment s'entra a parlar de sexe ha estat en l'apartat de prostitució on es volia destacar la necessitat d'aquestes professionals del sexe com a font de plaer pels homes. Amb el tema d'homosexualitat s'ha volgut anar una mica més enllà tot destacant la importància de les relacions establertes a través de la dominació. A partir del estudi d'aquests tres temes principals, n'han anat sorgint altres igualment interessants i que s'han volgut anar incorporant. Per un costat, un tema tant poc tractat i tant relacionat amb la sexualitat com són els anticonceptius i l'avortament. Se'ls ha volgut donar un apartat propi, curt potser, però pensem que dins la sexualitat són importants i dels que poques vegades se'n parla. Finalment, s'ha volgut donar un lloc privilegiat als amulets fàl·lics tot i no estar directament relacionats amb la sexualitat. Els romans eren supersticiosos i molt creients (almenys teòricament), tot ho atribuïen els déus: la fecunditat, la màgia o la protecció eren fets que preocupaven enormement al ciutadà i que intentava evitar a través d'elements protectors o invocar a través de les festivitats als déus.

El gran tema eliminat ha estat la religió, tant present en tots els afers de la vida d'un ciutadà romà. Malauradament, el tema religiós és molt ampli, la bibliografia desborda a l'instant i porta a masses ramificacions. Tenint present el límit temporal i el límit físic de pàgines del treball, s'ha decidit finalment no introduir-lo.

Com ja se n'ha fet referència, dir que el present treball es troba emmarcat per uns límits temporals, però també teòrics que no han permès un estudi més pràctic o introduir-hi alguna petita investigació personal. Malgrat tot i pensant en el lector, s'ha cregut necessari acompanyar el treball amb imatges representatives dels diferents temes tractats per tal de presentar una exposició més entenedora.

M'agradaria acabar aquesta introducció agraint personalment l'ajuda que se m'ha donat en aquest treball. En primer lloc al meu tutor, el doctor Josep Burch, pel seus consells personals, de redacció i correcció, però també la paciència i calma que ha mostrat. També a la doctora Esther Gurri per donar presència al sexe en època romana gràcies a l'exposició que ella ha impulsat i per la conversació i contacte via telemàtica. Als doctors Pere Castanyer i Joaquim Tremoleda per prestar-me la seva ajuda i molts dels llibres que no trobava a les llibreries convencionals, però sí a la del MAC-Empúries. Finalment, agrair tot el suport de la meva parella Marc i de la meva família, per animar-me i donar-me suport i empenta en tot moment.

METODOLOGIA

Per tal d'assolir els objectius del treball ha calgut desenvolupar mètodes de treball basats fonamentalment en la recerca bibliogràfica sobre la sexualitat a Roma. El treball que es planteja aquí és fruit d'una única línia de treball, que a través de la lectura de les fonts disponibles ha pretès fer un estat de la qüestió.

La realització dels diversos apartats del treball s'ha dut a terme a través d'un treball de recerca bibliogràfica, tot triant una sèrie d'obres de diferent índole, especificades en la bibliografia, que parlen dels subtemes que es van proposar per entendre de forma global la sexualitat en època romana. Com és evident, en alguns casos ha calgut resumir el contingut de les publicacions trobades o bé ens hem trobat amb la necessitat de fer una recerca més extensa per tal d'adaptar cada text a les necessitats del treball, però també de cadascun dels apartats.

S'ha intentat treballar de la forma més objectiva possible, donant cabuda a totes les idees dels autors consultats i aglutinar aquelles idees presents en diversos autors. Intentant d'aquesta manera presentar un treball que no seguís fidelment cap autor concret, donant-los representativitat a tots, malgrat en alguns casos per la falta d'autors o pel seguiment d'un mateix corrent de pensament, no ha estat possible. La intenció inicial va pretendre treballar sobre publicacions relativament recents, ja que ens trobem en un camp en què la ciència històrica i arqueològica avança i que afegeix constantment més informació en relació a la que es disposava en el passat i depèn de com, dita informació pot canviar la interpretació de tot un tema. En el tema escollit ens trobem amb el handicap afegit que la sexualitat ha estat un tema tabú fins fa relativament molt poc. Sanfelice (Sanfelice 2011) ens mostra el debat historiogràfic que ha sorgit recentment, i com la bibliografia present és més fiable des dels anys 90 en endavant, ja que l'ostracisme prohibia o no permetia que ningú gosés treballar-lo. Tot unit evidentment a la presència amagada dels grans gabinets secrets, com el de Nàpols on s'hi destinaven totes les obres fàl·liques o de representacions eròtiques. És veritat que es citen llibres de fins als anys 60 però molts d'ells, com ja es comentarà en el seu moment, creiem que són hipòtesis superades amb el temps que és oportú mostrar-les per donar a conèixer els primers autors que tot parlant de vida quotidiana es van atrevir a parlar breument sobre sexualitat.

El volum bibliogràfic trobat ha estat més extens del que s'esperava inicialment, tot i que l'idioma ha estat un impediment per accedir a molts altres llibres. Ens hem atrevit a consultar llibres de llengua francesa, italiana i portuguesa, tot i no dominar-les, però l'alemany ha suposat un obstacle

insalvable. Tenint present, per alta banda, que la bibliografia consultada més abundant ha estat principalment en anglès i castellà.

Voldria parlar aquí de la metodologia i sobretot dels suports des dels quals els autors que s'han consultat havien treballat anteriorment en els seus estudis. Pel que fa a la sexualitat tenim molts i diversos suports d'on iniciar l'estudi d'aquesta. Trobem autors com Clarke o Johns que es fixen molt en les representacions: de les pintures murals de cases i *tabernae*, dels relleus de les copes o pintures de ceràmica, de les figures de terracota i moltes altres se'n pot treure informació de la visió que els romans en tenien, o bé, quins gustos i costums tenien la gent que les observava o quina funció tenien en el lloc on es troben. En suport mural també trobem els grafits, sobretot conservats a Pompeia, però també a Herculà o Roma. Aquests ens mostren la clara presència de la prostitució pels carrers i també la fascinació pel mal d'ull i les ganes de combatre'l.

Els textos són l'altra gran font d'informació. Els hem d'observar des d'un punt objectiu, i tenint sempre presents que els autors clàssics no escrivien amb objectivitat. I parlo en masculí perquè són fonts masculines, des de la visió dels homes. Aquests poden ser de molta i diversa índole: literaris, còmics, satírics, versos o cançons, però també hem de tenir presents els textos legislatius. Les lleis ens ajuden a veure quins fets es devien estar duent a terme, una cosa no es prohibiria o es voldria regularitzar si no s'estigués duent a la pràctica.

S'ha volgut doncs englobar tots aquests estudis, donar-los cabuda i relacionar-los adequadament per tal de poder donar una visió global sobre la sexualitat de la Roma clàssica. A més, a més, les imatges que s'adjunten entremig del text volen ser un suport al lector al mateix temps que mostren aquests diversos suports i fonts utilitzats en l'estudi de la sexualitat.

MATRIMONI

El present treball té com a objecte principal d'estudi la sexualitat. Per tant, ens ha semblat necessari dedicar un capítol del mateix vinculat al matrimoni. S'ha de tenir present que el matrimoni romà s'ha d'entendre com a una institució monògama. No obstant, aquest fet no treia que les relacions sexuals de l'home poguessin estendre's més enllà. Per tant en aquest capítol s'analitzarà el matrimoni com a institució per deixar clar que en sí mateix el matrimoni tenia únicament funcions socials i de reproducció de la societat. El matrimoni no tenia necessàriament una connotació sexual.

El matrimoni romà era un acte privat, que no requeria de validació estatal o religiosa, i que cap poder polític podia fer-lo obligatori (Veyne 2010, 128; Glazebrook i Olson 2014, 76). Contraure matrimoni era un fet que es podia escollir, era una més de les decisions dins la vida d'un ciutadà, era considerat un deure cívic i no pas una obligació. El matrimoni era monògam i tenia com a única finalitat la procreació i el manteniment de l'estructura social, tot permetent la transmissió del patrimoni i la conservació de l'aristocràcia política. Els esposos tenien unes tasques i obligacions definides: ell la d'exercir la funció de *pater familia* i ella l'obligació de tenir fills, cuidar de la casa i posar-hi ordre perquè tot funcionés. Si els dos complien, no hi havia cap mena de disputa i es veia com un matrimoni exitós. El fet de formar una parella unida es considerava un mèrit afegit o tota una sort (Veyne i Duby 1991, 52; Veyne 2010, 130 – 133; *El sexe a l'època romana* 2014, 10 - 15). Tot i que aquesta moral va ser la oficial i es va mantenir al llarg del temps, a la pràctica, el matrimoni va patir molts canvis al llarg del temps, arribant a reconèixer la necessitat de complicitat entre la parella (*El sexe a l'època romana* 2014, 11; Veyne 2010, 131).

Per entendre els matrimonis romans és important conèixer els requeriments legals bàsics que les lleis marcaven. Un matrimoni legalment vàlid era necessari per legitimar els fills. El terme aplicat per un matrimoni considerat vàlid era el de *matrimonium iustum*. Aquests requeriments es coneixen com a *conubium*. Aquest dictaminava que els esposos havien de ser ciutadans romans, amb l'edat suficient o psicològicament madurs i que no tinguessin una relació de sang molt propera. Amb el temps, els casaments foren subjectes a certes restriccions i aquests criteris es tornaren progressivament més estrictes en època d'August (Fayer 2005, 388-389; Hersch 2010, 20 – 22; Staples 1998, 74 - 77).

El matrimoni no podia ser contret per tothom. Estava restringit en primer lloc als homes lliures. Dins del concepte d'home lliure s'hi englobaven diferents categories. Uns havien nascut lliures, del casament legítim d'un ciutadà i una ciutadana; altres eren bastards, d'una ciutadana i un pare no ciutadà o desconegut; i altres havien nascut esclaus, però havien estat alliberats. Tots eren ciutadans i podien fer ús de la institució del matrimoni. El major volum d'informació el tenim de les classes

altes, riques, és a dir dels patricis; pel que fa a camperols lliures, petits propietaris o lliberts la documentació no ens permet saber massa i en molts casos només coneixem el seu estatus com a casats (Veyne 2010, 127 – 130). Aquesta manca d'informació fa que el present treball se centri principalment en com la institució del matrimoni es duia a terme dins la classe alta de la societat romana, tot i que quan en tinguem referències vàlides també es donarà lloc als coneixements sobre el matrimoni en el sí de les classes inferiors.

Els requisits legals també marcaven l'edat per casar-se, als 12 anys en el cas de les dones i als 14 anys pels homes. Les dones romanes, en general, es casaven entre mitjans i finals de la seva adolescència, mentre que els homes cap als vint anys (Lewinsohn 1963, 82 – 83; Lewandowski 1966, 154 – 156; Glazebrook i Olson 2014, 75; Grimal 2007, 71).

Des dels inicis, el matrimoni romà es concertava per part dels pares i un casament moltes vegades era resultat de moltes i llargues negociacions entre famílies que estaven unides per llaços d'amistat i que es volien aprofundir (Lewandowski 1966, 155). La visió del matrimoni com a pacte polític i/o econòmic el tenim present des dels inicis més o menys mitològics de la ciutat. El matrimoni creava relacions més fortes i eficaces que no pas una amistat. Així doncs, els *patres familias* es valien de les seves filles i/o esposes a l'hora de conquistar i ampliar una zona d'influència. Conegut és el mitològic rapte de les sabines en què les dones són raptades i acaben unint els pobles a través dels matrimonis que en sorgeixen. Aquest sistema de matrimonis de conveniència va arribar a ser sistemàtic a l'últim segle de la República i també durant l'Imperi: molts homes d'estat segellaven els matrimonis de les seves filles amb els respectius fills dels rivals polítics, o es casaven ells mateixos amb les filles d'aquests (Lewinsohn 1963, 88; Glazebrook i Olson 2014, 79). Un exemple el podem trobar en el segon triumvirat quan a l'any 40 aC Cai Octavi i Marc Antoni decidiren enfortir els seus llaços amb el casament entre aquest i Octàvia, germana d'aquell (Bravo 2010, 431). Per les classes altes trobar la *digna conditio* («parella adequada») era el màxim objectiu, ja que una parella d'estatus desigual era una desgràcia per la família. El matrimoni romà tenia poques dosis d'amor romàntic o atracció sexual i la devoció solia sorgir, si sorgia, després del matrimoni (Carcopino 1989, 123; Glazebrook i Olson 2014, 76). En el canvi d'era l'únic que comptava per dur a terme un casament era la intenció de la núvia i del nuvi de voler estar casats (*affectio maritalis*). Si la núvia o el nuvi estaven *sui iuris* («legalment independents») podien consentir l'enllaç per sí mateixos; en el cas contrari, si estaven *in patria potestae* («en poder del pare») el consentiment del *pater familia* era necessari (Fayer 2005, 387; Hersch 2010, 22; Glazebrook i Olson 2014, 76).Com ja s'ha dit, el consentiment de les parts involucrades (esposos, pares i família) era necessari perquè el matrimoni es pogués dur a terme. La família escollia el marit o la muller, ja que la opinió o els sentiments dels esposos – encara menys el de l'esposa – no es sol·licitaven en cap moment (Veyne i Duby 1991, 45

– 47; Glazebrook i Olson 2014, 75). Els pactes matrimonials feien que en època republicana, molts joves no es coneguessin fins el mateix dia del casament. En època imperial les coses canviaren molt, i es començà a donar importància a les particularitats dels joves i l'acceptació del matrimoni com a dos fets primordials per concertar-ne un (Lewandowski 1966, 155).

Havent superat tots aquests requeriments (*conubium*) un matrimoni tenia garantit que els seus fills serien beneficiaris dels déus familiars i de les seves propietats quan ells morissin.

No obstant, molts romans van viure feliços en associacions per tota la vida que no es consideraven vàlides segons la llei romana. Podríem dir que els romans eren còmodes, amb un ampli espectre d'unions on una parella convivia en un mateix habitatge però sense implicar el matrimoni legal. Cal tenir present que el dret romà no requeria un contracte matrimonial per provar que un casament legal havia tingut lloc. A més, podia ser que molts romans que no podien casar-se legalment celebressin casaments, és a dir, feien la celebració del casament però el seu matrimoni no era una unió legal (Hersch 2010, 20 – 22). En la societat romana republicana poca gent es casava, ni tant sols la de les classes altes, però els que ho feien havien de seguir les disposicions que ja s'han exposat i d'altres que s'exposaran. No era necessari casar-se per copular, la castedat no era una virtut. Només es contreia matrimoni en un cas: quan es decidia transmetre el patrimoni als fills i no als parents o fills adoptius. Per aquesta raó, en certes ocasions, el govern romà va haver de suplicar als ciutadans que acceptessin casar-se per tal de perpetuar la classe dominant. En la República el matrimoni d'un noble romà no era més que una de les seves múltiples decisions: no era un acte fonamental de la seva vida com sí serà posteriorment (Veyne 1990, 175-177; Veyne i Duby 1991, 49).

Imatge 1 Relleu sobre sarcòfag de marbre. Escena on es veu una de les virtuts del noble romà: la concòrdia. En ella podem veure reflectida un casament. Segle II. Mantua, Palau Ducal (Veyne i Duby 1991, 165).

Arribats a aquest punt, després de totes les consideracions, no podem entendre els casaments i el matrimoni del món antic, sense conèixer el *manus*. Els juristes romans utilitzaven la paraula *manus* per referir-se exclusivament al poder del marit vers la seva esposa. Quan una esposa entrava dins el *manus* del seu marit passava a ocupar la posició legal equivalent a la d'un fill; per això s'havia arribat a creure que era intercanviable amb la *patria potestas* (Hersch 2010, 23). Hi ha tres mètodes pels quals una dona podia entrar al *manus* del seu marit, és a dir, el dret romà admetia tres lleis matrimonials: el mètode conegut com a *usus* («possessió continua») en què ella entrava al *manus* de l'home després que la parella visqués en concubinat interromput durant un any; a través del *coemptio* («intercanvi») en què es simulava la compra de l'home al pare de la noia, amb béns o diners; i finalment el mètode conegut com a *confarreatio,* la celebració d'una festa de caire religiós («un casament») en la qual el *pater familias* feia de sacerdot (Lewinsohn 1963, 83; Lewandowski 1966, 236; Grimal 2007, 56; Hersch 2010, 23).

El poder que el marit exerciria sobre la dona es marcava des del primer moment del casament. Aquest podia ser *cum manu* o *sine manu*. Des dels primers temps, el més normal era un matrimoni *cum manu,* fet que tendirà a desaparèixer cap a finals de la República. En aquest sistema la dona passava a ser potestat de l'home. Tot el que ella posseïa passava a ser de l'home i, fins i tot, perdia els drets de successió de la família natal. La noia passava directament de la tutela del pare a la del marit. Malgrat que la dot no era quelcom obligatori legalment, els pares es veien amb l'obligació de pagar al marit com a compensació per haver de mantenir la dona. A finals de la República i ja molt present en l'Imperi, el sistema més utilitzat ja era el matrimoni *sine manu*. Les raons d'aquest canvi van ser econòmiques. La dona tenia la funció d'ocupar-se de la casa. Per tant quan es casava treia un membre que ja no treballaria per a la família natal. Aquest fet va fer notar als pares com la dot necessàriament havia d'anar separada dels altres béns i propietats de la família de la dona, perquè l'home no en fes un mal ús. Així doncs, es va implantar un règim de separació de béns, en el qual l'home no tenia drets sobre totes les propietats de la dona, només sobre la dot que la família li donava (Lewinsohn 1963, 85; Lewandowski 1966, 236; Carcopino 1989, 118; Staples 1998, 74 – 77; Hersch 2010, 24). Autors més recents, justifiquen que aquest tipus de matrimoni, a més del que ja s'ha dit, també suposaria el manteniment de relacions entre la família natal i la nova família, cosa que el *cum manu* no permetia (Adriansens 2000, 105; Glazebrook i Olson 2014, 78).

Fins aquí hem discutit només sobre casaments que van donar lloc a matrimonis legítims. Però en l'antiga Roma van arribar a existir fins a tres tipus de relacions fora de la llei. El primer d'ells és el *matrimonium iniustum*, quan una parella tenia la voluntat de casar-se però no complien tots els

requisits del *conubim*, la unió és considerava un matrimoni, però no seria legalment vàlid. En segon lloc, quan una parella compartia una vida en comú, però els seus integrants no desitjaven estar units sota la institució del matrimoni, no se'ls considerava casats i se'ls anomenava *concubinatus*. Aquest moltes vegades es referia a la unió entre un home casat i una dona soltera, i no es considera el concubinat com una unió extramatrimonial ni com a adulteri. Finalment, la tercera relació és protagonitzada per la relació entre dos esclaus, que rebia el nom de *contubernium*[2]. Evidentment, aquest tipus de casament era concertat pels amos dels esclaus i sempre podia ser dissolt per aquests (Hersch 2010, 27-28).

El matrimoni s*ine manu* ben aviat va comportar nombrosos conflictes i problemes domèstics. Assegurava a la dona una certa independència del marit. L'únic que unia els esposos en aquest cas era el seguit d'obligacions que havien de donar al comú de la família. Si els dos les complien no hi havia cap mena de disputa, i cap dels dos podia demanar més a l'altre. No obstant, si els deures no es complien o la parella no estava bé, es veia la unió com un fracàs i era considerat millor separar-se que mantenir la farsa. S'atribueix al romà Spurius Carvilius Ruga haver estat el primer romà en divorciar-se de la seva dona l'any 230 aC (Lewandowski 1966, 235, Grimal 2007, 60). Malgrat això es creu possible que la dissolució dels matrimonis per divorci o per repudi fou possible a Roma abans del segle VI, durant la monarquia (Ruiz 1992, 30). Es creu que fins aleshores els divorcis seguien uns costums clars, que eren els del *repudium* de la dona perquè havia estat adultera o havia begut vi; el que iniciaria Carvilius van ser els divorcis fruit de disputes i desavinences matrimonials. Aquests divorcis arbitraris augmentaren amb el transcurs del temps de forma exagerada fins arribar a un nombre considerable a partir de la Segona Guerra Púnica (Ruiz 1992, 34–42). Tant l'home com la dona tenien el dret d'iniciar el procés de divorci i cada vegada els jutges admetien més causes per demanar-lo: sospita de ser adultera, no ser una dona ordenada o pel simple desig de fer-ho (Ruiz 1992, 42). Finalment, durant al Baix Imperi el matrimoni es podia dissoldre per petició d'una sola de les parts i sense la necessitat d'avisar al ex-cònjuge. El divorci va arribar a ser tant informal i fàcil d'obtenir com el matrimoni. L'espòs o la esposa normalment anunciaven a l'altre la seva intenció *(repudium),* però no calia obligatòriament l'acceptació o opinió de l'altra part. La dona marxava amb plena llibertat amb la seva dot, si la tenia. Al no existir cap llei que regulés la custòdia dels fills, solia ser el pare qui es quedava amb ells. No hi ha dubte que moltes parelles romanes devien arribar a pactes en aquest assumpte i molts resolien el problema per les bones i no anaven davant dels jutges (Lewinsohn 1963, 85 – 86; Ruiz 1992, 44 – 55; Veyne 2010, 128; Glazebrook i

[2]No en tenim moltes mostres. Una d'elles la trobem en la comèdia de Plaute "*Casina*", on l'esclau Olympio s'uneix en una cerimònia matrimonial amb una esclava anomenada Casina. Si ens creiem aquest casament, podem dir que els casaments dels esclaus eren semblants als casaments dels romans rics (Hersch 2010 29 - 32).

Olson 2014, 79). Un altre fet habitual, era la cessió de la esposa públicament a un bon amic sense cap mena de represàlia social. Es pot dir que fins i tot es va convertir en un joc de la societat. L'amic podia ser tant d'ell com d'ella, o bé ser-ne l'amant. Pot semblar que la dona era un simple objecte d'intercanvi, de cessió, però des dels últims temps de la República la dona havia de consentir el canvi. Era un arranjament amistós entre les tres parts, amb plena conformitat entre elles (Lewinsohn 1963, 85 – 86). En aquest context cal remarcar que de l'emancipació econòmica que donava el matrimoni *sine manu* i la facilitat de divorci, es va passar ràpidament a l'emancipació femenina, o aquests van ser els primers passos per fer-la factible (Adriansens 2000, 106). La durada del matrimoni en època imperial solia ser curta i els matrimonis de llarga durada trencats per la mort que ignoren el divorci eren una excepció. Contraure diversos matrimonis va esdevenir quelcom freqüent, i trobem algun cas que en cinc anys se'n van contraure i dissoldre fins a cinc (Lewandowski 1966, 164; Adriansens 2000, 106; Glazebrook i Olson 2014, 79). D'aquesta manera, les xarxes de parentiu van esdevenir realment complexes. El divorci va trencar el sistema de famílies nuclears estables, produint grans barreges familiars on les estratègies entre els hereus hi eren molt presents (Glazebrook i Olson 2014, 79). Per evitar aquesta complexitat, August va promoure el matrimoni a través de la reforma del dret de família. Malgrat que el *princeps* feia discursos exalçant la vida familiar i la senzillesa de temps passats, amb la intenció de rebaixar els casos de divorci, els romans no es molestaven a portar-los a la pràctica i els divorcis van continuar molt presents (Ruiz 1992, 57 – 58).

Després de veure els termes legals del matrimoni, passem a veure com eren les relacions sexuals establertes dins del matrimoni i què passava amb les establertes fora.

Com s'ha vist, el matrimoni tenia causes alienes al sexe i no era necessari casar-se per copular, ja que la castedat no era considerada una virtut (Veyne 1990, 175-177). Hem de tenir present que en temps republicans la dona es veia com un més dels elements de la família, que comprenia igualment als fills, als lliberts, als clients i als esclaus. La dona era com un infant gran a qui l'home havia de fer de tutor, cuidar i vigilar, que només es volia per a fins reproductius. No es veia com l'encarregada de satisfer els plaers sexuals del marit. El fet que poca gent coincidís amb el seu company, potser va contribuir a buscar el plaer sexual fora del matrimoni (Bullough 1964, 46; Veyne i Duby 1991, 50 - 52).

Els costums sexuals dins el matrimoni són poc coneguts. La dona era un "objecte" que l'home utilitzava quan li venia de gust, ja que es trobava al servei del seu marit. Per això es considera,

extrapolant, que les pràctiques sexuals serien semblants a les practicades amb les prostitutes. No obstant, si que trobem algunes pràctiques sexuals que sobrepassar-les es considerava com un gran llibertinatge. Un llibertí es reconeixia a través de tres prohibicions bàsiques. La primera la de copular abans de la nit (copular durant el dia havia de ser privilegi dels noucasats al dia següent del seu casament); copular sense trobar-se completament en la foscor (els poetes eròtics testimonien la presència de làmpades o dels rajos de la lluna); o bé, copular amb la parella completament nua (només les dones "perdudes" feien l'amor sense sostens o un vel fi, i fins i tot algunes prostitutes el portaven) (Veyne i Duby 1991, 199–202; Grimal 2007, 60–67).

Imatge 2 Revers d'un mirall de mà de bronze. Representació d'una parella durant l'acte sexual. Podem veure com ella duu un ornament que sembla cobrir-li els pits. Són curiosos tots els objectes de l'escena: llit de fusta decorat, gerra i plàtera, però el més curiós és el que hi ha el fons: sembla un quadre amb porticons penjat de la paret en el qual s'hi representa una parella fent l'acte sexual, es pensa que serien fets per ser mobles. 70 - 90 dC.Antiquarium Comunale, Roma (Clarke 2003, 44-45).

La *adulteria* («adulteri») es definia com a "sexe amb una dona casada" i l'estatus de l'home era irrellevant (Glazebrook i Olson 2014, 79; *El sexe a l'època romana* 2014, 39–40). Tenir relacions amb l'esposa d'un altre ciutadà era molt greu. Durant la República, l'adulteri es controlava dins de la família: qui tenia la potestat de la dona, el marit o, en molts casos, el pare de família o a través d'un consell familiar, es procurava que la dona no fos adultera. Amb l'Imperi l'adulteri passà a ser un delicte públic, la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, aprovada el 18aC per August, així ho legislava. No obstant, la llei d'adulteri no s'aplicava sistemàticament igual per als dos sexes, que tenien càstigs diferents (Veyne i Duby 1991, 50–51; Cantarella 1991, 140; Glazebrook i Olson 2014, 79). Els primers de denunciar les males conductes de les dones, eren els homes. Normalment es feia una

acusació pública i es denunciava la dona d'haver comés adulteri. Aquest fet mostrava el gran rebuig que sentien per les adúlteres i deixaven clar que no n'eren consentidors (Veyne i Duby 1991, 51; Glazebrook i Olson 2014, 79). La falta de la dona no es considerava de caràcter moral, sinó religiós, ja que l'adulteri era enganyar els déus domèstics (Grimal 1993, 31) i els seus càstigs podien ser diversos. Tot i que la *Lex Iulia de adulteriis* ho limita, en molts casos el pare podia arribar a matar la filla, sense incórrer a sancions per homicidi (Cantarella 1991, 140; Grimal 1993, 31; Glazebrook i Olson 2014, 79); sovint se'ls treia el prestigi, se'ls prohibia tornar-se a casar amb un home lliure i se les feia vestir amb *toga,* vestit que identificava igualment a les prostitutes (Olson 2006, 190). En altres casos també se'ls podia imposar una multa monetària – que sovint era la meitat de la seva dot –, o bé, portar-les a l'exili temporalment (*relegatio*) (Olson 2006, 190; Glazebrook i Olson 2014, 79; González 2008, 26). Pel que fa a l'amant, la opinió pública de tots els períodes considerava que càstigs extra-legals eren perfectament legítims. D'aquesta manera sovint el marit traït podia sotmetre l'amant a pràctiques infames: començant per una pallissa o la violació anal de diverses maneres com les famoses penes del rave, infligint violència sexual amb aquesta arrel especialment picant o la del mújol, un peix conegut per la seva voracitat; podia entregar-lo als seus esclaus per què se li orinessin a sobre o el sodomitzessin, o sodomitzar-lo ell mateix; podia tallar-li el nas i les orelles; podia obligar-lo a l'acte més odiós: la *fellatio;* podia privar-lo de la seva virilitat castrant-lo; i fins i tot, si volia, podia matar-lo sense incórrer a les sancions per l'homicidi (Cantarella 1991, 139–140; Glazebrook i Olson 2014, 79; *El sexe a l'època romana* 2014, 41).

Per tancar aquest capítol fóra bo parlar de les transformacions que la institució del matrimoni sofreix a finals del segle II dC. Amb anterioritat a l'arribada del cristianisme, el paganisme es transforma amb la influència dels estoics. Durant els dos primers segles de la nostra era es va passar d'una sexualitat tan exòtica per nosaltres, a una sexualitat i conjugalitat que encara són les vigents actualment. El cristianisme adoptà la moral sexual del tardo-paganisme. En la vella moral, com s'ha explicat, l'esposa era simplement una eina del ciutadà, que només era necessària per engendrar fills i augmentar el patrimoni gràcies a la dot. En la impulsada al segle II dC, l'esposa es va convertir en una "companya per tota la vida", una amiga respectable amb qui confiar. Aquesta però havia de continuar acceptant la seva inferioritat natural i obeir al marit. Els dos conjugues van passar a ser agents morals i el contracte fòra sempre mutu. Per tant l'adulteri tant de la dona com de l'home es consideraven greus, diferent a la moral antiga, en què els homes gaudien de cert privilegi. A més, al veure's el matrimoni com una amistat, els esposos havien de copular només de forma raonable, és a dir, per tenir fills i sense masses carícies afectives, ja que l'estat matrimonial no servia per satisfer

plaers veneris. No es podia tractar una esposa com a una amant (Veyne i Duby 1991, 57 – 59; Veyne 2010, 130 - 131).

Imatge 3 Terra cuita. Respresenta una parella d'enamorats, amb un gos arraulit als seus peus. Seria una mostra dels canvis de moral a partir d'aquesta època, com la parella ha de ser més que un simple contracte de conveniència. Finals segle II – inicis segle III dC. St. Germaine-en-Laye, Musée Nationale des Antiquités (Knapp 2011, 19).

PROSTITUCIÓ

Com veiem en l'anterior capítol, la societat romana no contemplava el matrimoni com a font de plaer sexual. És evident que el sexe era una part normal de la vida conjugal. Cabia la possibilitat de que l'esposa fos una bona companya sexual (Pomeroy 1999, 171-191; Knapp 2011, 81), però tenint en compte que, unit al fet que les lleis no ho prohibien, molts matrimonis eren pactats també és evident que pocs devien coincidir amb la seva companya, potser això va contribuir a buscar l'amor i el plaer sexual fora del matrimoni (Bullough 1964, 46). Això sí, mentre el plaer sexual de la dona quedava restringit al matrimoni, els homes tenien la llibertat de satisfer els seus impulsos sexuals en relacions extra-conjugals. I la millor, o si més no la més fàcil, era l'opció d'anar-se'n amb prostitutes o bé prostituts – que eren tant presents com les prostitutes i estaven pràcticament sota les mateixes condicions, ja que si un ciutadà els enxampava amb la seva dona el podia matar, cosa que la esposa no podia fer (Knapp 2011, 275).

La opinió actual sobre la prostitució en l'antiguitat està influenciada per la visió que se'ns ha donat de les prostitutes gregues. Els grecs contemplaven sense prejudicis a les prostitutes, però a més, les consideraven molt més que simples dones que es podien pagar amb diners, també les veien com a sacerdotesses de Venus i tenien un paper important en la vida pública (Licht 1976, 257; Llopis 2014, 49-50). Malgrat tot, a Grècia també trobaríem prostitutes del més baix rang, que exercien en prostíbuls o pels carrers. El que tothom té present és la figura de les *hetairai*. Alguns autors consideren, que les *hetairai* es trobaven en un nivell molt més elevat respecte les altres prostitutes i ocupaven una posició important en la vida privada dels ciutadans grecs. No se les considerava simples prostitutes, sinó que es diferenciaven pel respecte social del que gaudien i per l'educació en què estaven instruïdes, buscaven en elles la companya culte amb qui tenir una conversa, cosa que no tenien amb les seves mullers dedicades i tancades dins la zona domèstica (Licht 1976, 263). Altres autors afirmen que realment les *hetairai* es trobarien en una posició important, ja que eren les cortesanes de les classes més altes de la societat, però que no deixaven de ser prostitutes al servei de qui les pagava. No se les considerava per la seva saviesa sobre temes de l'època, ja que la seva educació només estava encarada a saber tocar un instrument, la qual cosa envellia ricament els *symposium* (Lewinsohn 1963, 70-74; Llopis 2014, 64-66). Tot i això, ja sabien molt més tant de música com de sexe que les seves esposes.

Els romans eren una mica més prosaics que els grecs i estaven molt menys inclinats cap aquest romanticisme, que veia les prostitutes com a sacerdotesses de Venus. Pels romans la prostitució era

un ofici, una necessitat amb una gran demanda social (Bullough 1964, 45). Personalitats com Ciceró iAtó veien en la prostitució la institució més eficaç per protegir i preservar els vincles sagrats del matrimoni. Sempre era millor fer ús dels serveis de prostitutes i prostituts que no assetjar algú de condició lliure, opció que podria trencar un matrimoni (Bullough 1964, 45; Lewandowski 1966, 237; *El sexe a l'època romana* 2014, 44).

La llei romana es va centrar en defensar la institució matrimonial i, principalment, la integritat de la dona lliure. Se li va prohibir exercir la prostitució, reservada a esclaves i llibertes. Si l'exercia perdia gran part dels privilegis derivats del seu estatus (Poveda 2009, 101). La tradició romana – d'època republicana – distingeix entre dues categories de dones: les *matronae* i les *meretrices*. Les primeres obligades a passar tota la vida amb el mateix home, amb el que s'havien casat, i de fet eren les úniques que es podien casar; les segones, tenien el dret de canviar de company (Grimal 2007, 463). El nom de *meretrices* acabarà designant a les prostitutes. Els romans buscaven en les prostitutes les amants amb qui portar a terme practiques sexuals que no practicaven amb les seves esposes. Una bona esposa havia de vigilar sempre els límits de la decència i per això no realitzaven certes pràctiques sexuals. Per a l'home, les prostitutes representaven el plaer que no podien aconseguir dins la relació amb la seva pròpia esposa (Knapp 2011, 72-85; *El sexe a l'època romana* 2014, 45).

Distingir les dues classes de dona era fàcil segons els autors clàssics, ja que la seva vestimenta les identificava. La roba és una part important del sistema de signes de cada societat, un aspecte central del llenguatge visual; i en una societat jerarquitzada com era la romana, aquesta tenia el poder d'expressar el rang, comunicar l'estatus, el poder i també els valors (Olson 2006, 186). L'examinació dels vestits femenins a Roma permetia veure la diferència entre les dones casades i les prostitutes o adulteres. L'indicador clau d'estatus social era la llargada i l'amplada de la túnica, el vestit que totes les dones portaven. Aquesta era una peça de roba llarga, amb mànigues fins els colzes, de forma rectangular, que podia adaptar-se al cos de diverses maneres tot seguint la moda del moment (Olson 2008, 25-26). No obstant, s'afirma que les *matronae* vestien per sobre la túnica l'*stola* – túnica llarga que cobreix les espatlles i deixa el coll en V (Olson 2008, 27-33) – que seria indicador de les dones casades en *iustum matrimonium* i símbol d'honor, com a distintiu sexual i social. Aquesta es portaria unida a la *palla* o mantell de llana amb el qual es tapaven el cap quan sortien al carrer (Jenkins 1998, 25-26; Grimal 2007, 463; Olson 2009, 187-190).

Imatge 4 Pintura mural de la "casa del Restaurant" de Pompeia. En aquest cas no es un llit de fusta, sinó que es tracta d'un llit en plataforma d'obra – semblant a les que trobaríem al lupanar –. Veiem com la dona està completament nua, així doncs en aquest cas podem suposar que seria una prostituta. Segle I dC. Pompeia (Clarke 2003, 70-72).

Les prostitutes no anaven vestides amb robes molt amples ni portaven vel, el vestit oficial amb el que havien d'anar vestides era la toga, i el mateix passava amb les adulteres (Olson 2009, 187-190; *El sexe a l'època romana* 2014, 44). Com diu Clarke (Clarke 2003, 32) havien d'anar lleugeres de roba per poder dur a terme els seus ràpids intercanvis sexuals sota els pòrtics de la ciutat.

No obstant, estudis acurats mostren com les dones aparentment no sempre assumien aquests símbols de rang i estatus (Olson 2009, 190). No se'ns descriu ni es representa cap prostituta en actiu que vesteixi toga (Knapp 2011, 297). No totes les prostitutes es vestien amb una toga clara i transparent, ni totes les matrones anaven estrictament amb una modesta s*tola*. Així doncs, les matrones i les prostitutes no eren tant fàcilment distingibles segons les robes com afirmen els autors clàssics (Olson 2009, 190), però sí es distingien. Les prostitutes es distingien pels seus vestits acolorits i vaporosos, el seu exagerat maquillatge, el cabell tenyit i, això sí, la seva absència clara de roba (Poveda 2009, 102; Knapp 2011, 298; *El sexe a l'època romana* 2014, 47). Una llei prohibia portar calçat a les prostitutes, tot i que en solien fer cas omís (Poveda 2009, 102; *El sexe a l'època romana* 2014, 44).

Al llarg de la història de Roma la visió de la prostitució ha variat molt i la seva acceptació també. Les prostitutes sempre s'han vist en un esglaó social inferior, assimilades a altres professions infames com els actors o els gladiadors (Duncan 2006, 255; Poveda 2009, 103). No obstant, durant

la República tenien certs drets que amb l'Imperi se'ls van negar. Les prostitutes podien casar-se amb un home lliure fins la llei matrimonial d'August, el qual les va negar aquest dret (Duncan 2006, 255). Però tampoc tenien dret a votar, ni rebre herències, ni fer testament, ni rebre donacions; Domicià va prohibir per a elles fins i tot el dret d'anar amb llitera (Poveda 2006, 102-103). És veritat que el seu estatus estava definit per llei «dones que es guanyen la vida amb el seu cos» (Bullough 1964, 45), però això no significava que les lleis les emparessin si tenien algun problema (Poveda 2009, 103). Això sí, els edils de la ciutat recaptaven impostos per exercir el seu ofici. És més, la prostitució sempre es va considerar una de les majors fonts d'ingressos per part de l'Estat (Flemming 1999, 50-58; *El sexe a l'època romana* 2014, 44).

Pel que fa a la localització d'espais on es practicaven les activitats sexuals, una visió avui superada, creia que es focalitzarien en certes zones, ja fos per concentrar les activitats impures en un mateix lloc o per tal de restringir la venda de sexe en zones on no hi anaven dones i nenes (Lewinsohn, 1963, 93). Però la incertesa que provoca Pompeia dificulta saber-ho i sembla molt més clar que no hi hauria cap mena de delimitació, no existiria un «barri vermell». Com és natural, hi havia més activitat en unes zones que altres, però podien trobar-se prostitutes pràcticament per tot arreu, dins i fora de la ciutat (Pomeroy 1999, 215; McGinn 2006, 161 – 162; Knapp 2011, 282).

Imatge 5 *Spintriae* de plata. En un primer moment es pensava que eren fitxes que indicaven el pagament i el servei desitjat en els lupanars. La falta de troballes arqueològiques dins aquests ha fet pensar en altres hipòtesis. La hipòtesis més òbvia i senzilla, que actualment s'està acceptant, és pensar en les *spintiae* com una mena de fitxes utilitzades en un joc que actualment desconeixem. Aquesta hipòtesi encaixa bé amb la coneguda passió dels romans per els jocs de taula. S'utilitzen principalment en època de Tiberi i després, per alguna raó, caigueren ràpidament en desús. L'ús particular i limitada en temps de tals fitxes podrien explicar l'absència de la seva menció específica en les fonts literàries antigues (Campana 2009, 47).

A les ciutats romanes es coneix l'existència de certs barris on s'ubicaven cases de mala reputació i on es practicava la prostitució. A la capital de l'Imperi els dos barris més coneguts per ser l'escenari primordial d'aquesta activitat eren la Subura, al nord del Fòrum, i la regió del Circ Màxim. Es diu que aquests emplaçaments anaven estretament lligats a l'excitació que les discussions comercials i polítiques, la crueltat i el sadisme de l'arena provocaven als seus observadors (Bullough 1964, 47). No obstant, la prostituta era una figura familiar dels carrers de Roma que estava àmpliament present entre els edificis públics, sobretot aquells dotats de llocs coberts, amb arcades o criptopòrtics que acollien persones a cobert: com podien ser circs, teatres, amfiteatres o termes. N'hi havia que recorrien els carrers, les termes i, fins i tot, deambulaven per la Via Àpia entre les tombes – aprofitant l'ocasió de consolar algun pobre vidu – (Bullough 1964, 47; Salles 1991, 81-87; McGinn 2006, 161-162; Poveda 2009, 104; Veyne 2010, 132).

Centrem l'atenció a analitzar els llocs especialitzats en la venda de sexe, ja que aquests podien ser de molt diversa índole. Els bordells eren els locals de prostitució millor organitzats, els quals tenien llicència municipal per exercir l'ofici (Poveda 2009, 104; Knapp 2011, 287). Pel que fa a la seva estructura, la coneixem bàsicament pel «Lupanar de Pompeia», únic bordell clarament identificat.
Es tractava d'un edifici de dos plantes situat en una parcel·la triangular, en el creuament de dos estrets carrerons. En entrar trobaríem una zona de recepció oberta al carrer i un cop a l'interior, a la planta baixa, hi hauria un petit passadís des del qual s'obrien cinc *cubicula* o *cellae*, cada una de les quals posseïa una plataforma elevada d'obra a mode de llit, amb un coixí també d'obra. Sobre les llindes de les portes, es troben sis pintures representant un home i una dona en ple acte sexual. Al final del passadís, hi hauria l'accés a la segona plata, la qual sembla que serviria per a la mateixa funció, però segurament amb habitacions més guarnides. Les *cellae* individuals no tenien massa espai on deambular, ja que estaven pensades estrictament per la funció de fornicar (Lewandowski 1966, 239; Clarke, 2003 60; Knapp 2011, 288). Molts textos antics ens descriuen els *lupanars* com a llocs bruts, antihigiènics, mal il·luminats i escassament ventilats (Lewandowski 1966, 239; Flemming 1999, 45; Poveda 2009, 106). Hem de pensar que els escriptors eren de classes ben estants i, com bé afirma Knapp (2011, 288), aquestes condicions eren en les que es trobaven la majoria dels espais on es congregava la gent corrent[3].

La gent d'estatus elevat no solia freqüentar aquests llocs – els casos d'alguns emperadors i emperadrius serien meres excepcions –. Hem d'entendre que les classes altes tenien prou recursos

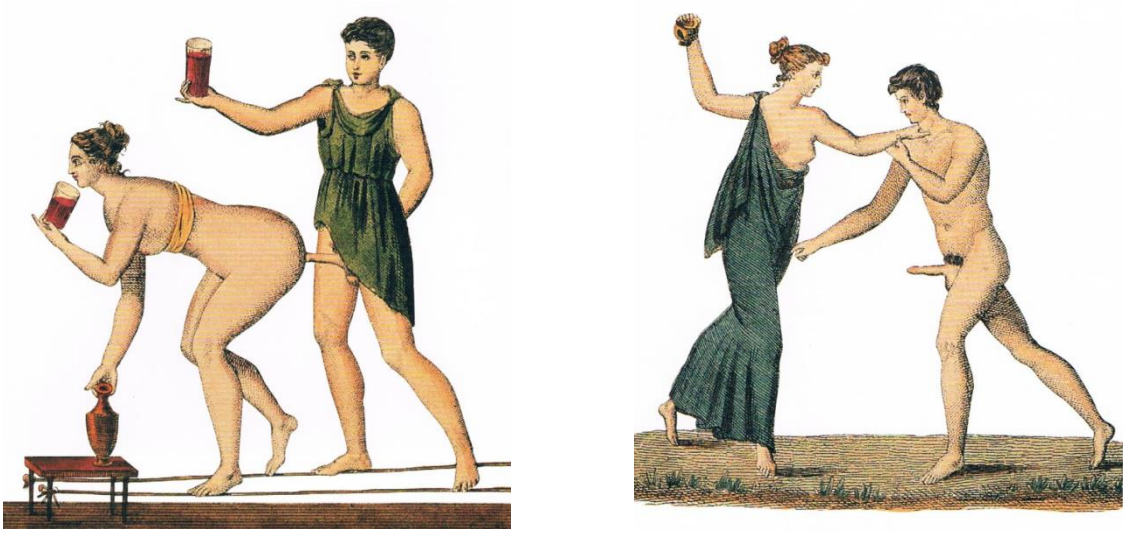
3 L'autor es refereix com a «gent corrent» tota persona lliure per sota de l'elit i per sobre dels pobres jornalers i camperols.

per posseir esclaus i esclaves sexuals propis, i per tant no els havien d'anar a buscar fora de la llar, evitant barrejar-se amb la plebs. No obstant, en certes cases particulars s'hi podien trobar prostitutes de luxe, ja fos perquè treballaven individualment o obligades pel seu amo, que les volia compartir amb altres ciutadans (Pomeroy 1999, 215; Poveda 2009, 104; Knapp 2011, 289). Un exemple seria la «Casa dels Vetti» de Pompeia, malgrat es troben gran diversitat d'opinions al respecte. Lewinsohn (1963, 91-93) ens fa la següent descripció: «*És una de les mansions més belles i sumptuoses de tota la ciutat. La seva decoració i grandària són excepcionals: els frescos amorosos, la columnata del pati interior... Però és curiós el contrast entre el luxe i confort dels salons i espais de pas, amb l'estretor i la semi-foscor de les habitacions, on es duia a terme la fase més intima de tot el servei de l'amor. Eren habitacions simples, de dimensions justes pel llit i un passadís lateral. Sobre els murs, però, es troben frescos de diferents escenes relacionades amb l'amor carnal i la voluptuositat. Des de l'entrada, un fresc de Príap ja saluda els clients*». Com remarca Clarke (Clarke 2003, 63) a Pompeia es considerava durant els primers temps que cada pintura eròtica trobada corresponia a un lloc on s'exercia la prostitució, fins a arribar el 1986 a la xifra de trenta-cinc prostíbuls, és a dir, un bordell per cada setanta-cinc pompeians. A la casa dels Vetti, les inscripcions exteriors[4] i una habitació amb pintura eròtica, segurament evidencien que hi exerciria el seu ofici una prostituta o bé que l'amo deixava la seva esclava per a qui ho necessités (Lewandowski 1966, 241; Knapp 2011, 289), però moltes altres cases, tenien pintures eròtiques com a exercici de col·leccionista d'art (Clarke 2003, 63). Una altra casa que també s'assumia que era un prostíbul, o bé s'hi representava una orgia dedicada al culte de Dionís era la Casa dels Misteris (Lewisohn 1963, 91-93). Estudis actuals mostren un relat ben diferent de la mateixa. El seu fris no representaria una orgia, sinó que en realitat és una reproducció de la celebració d'un matrimoni (Sauron 1998, 31-58; Clarke 2003, 47-59).

Els lupanars només van ser una mínima part del bast camp de llocs aptes per entaular relacions sexuals. Les tavernes i llocs de menjar eren llocs habituals on s'exercia la prostitució. Aquests tenien una zona de rebotiga on el propietari hi destinava cambreres que podien proporcionar el seu servei com a prostitutes (Lewandowski 1966, 243; Flemming 1999, 43; Poveda 2009, 104; Knapp 2011, 289). Fins i tot, els grafits i la literatura evidencien com cambreres i prostitutes eren tot sovint equiparables (Pomeroy 1999, 224; Knapp 2011, 289). Exemples clars de tavernes amb rebotiga són els de la «taverna del carrer Mercuri» i «la casa del restaurant»[5]; la primera oferia una petita habitació decorada amb pintures apropiades com les que solien envellir les cases de classe mitja, sense cap mena de contingut sexual – tot i que aquest el tenim present a la sala exterior on trobem

4 «*Euticia, una muchacha griega de modales dulces, 2 ases*» (Knapp 2011, 289)
5 S'utilitza el mateix nom que l'autor fa servir (Clarke 2003, 71).

pintures d'acròbates amb contingut sexual – (Clarke 2003, 71); mentre a la segona sí trobem pintures de postures sexuals de qualitat força senzilla en una petita habitació. Actualment, i com els primers estudis, el podríem veure com una taverna-bordell, però un romà de l'època ho veia com una sala de jocs més de la taverna, on tenir trobades amoroses ocasionals (Clarke 2003, 71).



Imatge 6 Frescos de la taberna del carrer Mercuri. Actualment no s'han conservat, però ens han arribat els gravats que l'any 1827 reproduí César Famin. Mostren com els jocs sexuals eren molt presents en els locals d'oci de la ciutat de Pompeia. Segle I aC – I dC (Clarke 2003, 69-70).

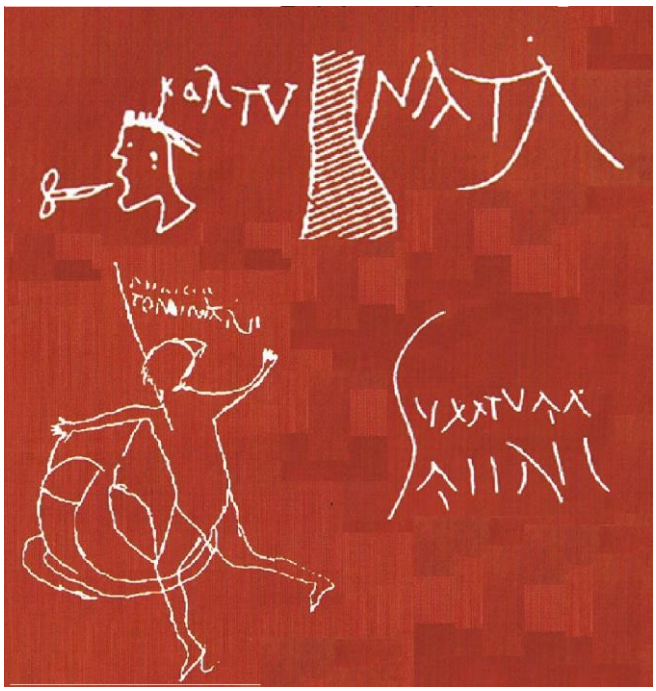
Un altre espai predilecte per a les prostitutes eren les termes i banys públic, que oferien possibilitats il·limitades on tenir relacions sexuals. En algunes èpoques era costum que homes i dones es banyessin conjuntament. No obstant, tot i que els homes podien anar nus, les dones havien d'anar amb calces i sostens (Lewandowski 1966, 241; Gurri 2015). L'evident excitació que aquest fet podia ocasionar, unit a les pintures i mosaics trobats a les termes, mostren aquests llocs com a idonis per a l'exercici de la prostitució. El personal dels banys, com massatgistes, esclaus de la neteja o de la roba, podien alternar les seves feines amb trobaments sexuals si un client ho desitjava (Knapp 2011, 293), però en alguns casos, trobem zones específiques de les termes on practicar sexe (Poveda 2009, 112). De nou, la mostra arqueològica més concloent d'unes termes on es duia a terme la prostitució la trobem a Pompeia, en les conegudes «Termes Suburbanes». Aquestes es trobaven pròximes a la Porta Marina i la zona portuària, com molts bordells que se situaven propers als ports i a les guarnicions militars, per aprofitar a mariners i soldats que arribaven cansats d'alta mar (Lewandowski 1966, 241). Però aquestes termes en concret destaquen per les representacions explícites d'escenes pornogràfiques sobre els prestatges on deixar la roba del *apodyterium*, que

reprodueixen actes molt coneguts, però també prohibits com la fel·lació, el cunnilingus i el sexe entre dones o amb grup (Clarke 2008, 116; Poveda 2009, 112; Knapp 2011, 293; Gurri 2015). Dins el recinte termal trobem zones amb habitacions amb llits, on segurament hi esperaven unes prostitutes (Poveda 2009, 112; Knapp 2011, 293).

Aquesta seria una mostra dels llocs on es podia dur a terme la prostitució, però no hem d'oblidar que n'hi havia molts altres igual d'aptes: com les necròpolis del costat dels camins, en camps i jardins, als monuments commemoratius trobats a les rutes, als camps d'arbres i arbustos o bé en certs molins aïllats (Flemming 1999, 43; Poveda 2009, 104; Knapp 2011, 293-294).

Una prostituta, segons la definició dels juristes romans, és una dona que es guanya la vida amb el seu cos. I rebien generalment el nom de *meretrix*: la que en treu profit. (Lewisohn 1963, 91-93). Aquesta és la definició àmplia que recullen els juristes, però trobaríem gran diversitat de prostitutes, distingides pel seu lloc de treball (en lupanars o independents), per la categoria social (cortesanes) o el seu estatus social (lliures o esclaves).

Mentre les condicions són diferents, els orígens solen ser semblants (Salles 1991, 85; Pomeroy 1999, 221-225). Trobem dues opcions per arribar a ser prostituïda: el primer i principal motiu: per ser esclava – provinent de llocs llunyans, agafades per pirates mediterranis o bé agafades pel carrer, nenes abandonades pels pares – (Carcopino 1989, 109-111; Flemming 1999, 40-41; Pomeroy 1999, 224; Poveda 2009, 113; Salles 1991, 85), i el segon, simplement per haver nascut dona. Una dona acusada d'adulteri, si el càstig no era la mort, solia dedicar-se a la prostitució; o bé, pares i marits podien obligar a les seves filles a prostituir-se per tal de guanyar diners. Exemple d'Apuleius qui acusa al seu arxienemic Herennius Rufinus per transformar la seva casa en un bordell, on la principal atracció era la seva esposa (Flemming 1999, 40-41; Poveda 2009, 113). Els noms femenins escrits a les parets exteriors dels barris de lupenars, mostren la classe de dones que eren: trobem noms i mots d'origen grec, oriental i jueu (Lewandowski 1966, 241; Salles 1991, 85). Si eren dones lliures, era habitual que al prostituir-se elegissin un nom adequat. Noms típics són el de Thais o Lais, noms exòtics de prostitutes gregues de luxe; volent així semblar *hetairai* cultivades i participants dels grans banquets (Poveda 2009, 113; Knapp 2011, 297).



Imatge 7: Reproducció dels grafits de les parets dels carrers de Pompeia. En ells podem llegir frases de reclam als clients, però també ens donen molta més informació. Podem conèixer els orígens de les prostitutes a través dels seus noms exòtics o bé saber quan cobraven pels seus serveis. Segle I dC. (*El sexe a l'època romana* 2014, 52-53)

S'han documentat una sèrie de noms populars que els romans solien donar a les prostitutes. En aquest apartat s'ha volgut donar cabuda a aquestes denominacions per tal que el lector les pugui tenir presents. Se les descriurà seguint una classificació d'estatus. Ja hem vist que se les anomenava *meretrices,* tot i que aquest nom normalment es dóna a cortesanes que solien venir de famílies de classes altes i es dedicaven a l'ofici més per diversió que per necessitat, les quals si ho desitjaven realment per plaer també es podien anomenar d*elicate o pulida.* Dins aquesta classe ,que podem anomenar alta, trobaríem les *famosae* o prostitutes que volien tractes a canvi de joies i luxe. Per altra banda, pel seu vestit, la *toga*, se les va començar a anomenar *togate;* o bé *scortum* (pellerofa) ja que es vestien amb pells d'animal, les quals es solien trobar per les afores buscant viatgers. Aquelles dones lliures que eren condemnades per adulteri se les anomenava *probosae*. A l'extrem inferior trobaríem aquelles categories de més baix rang. Sentiríem freqüents el nom de *prostibulae* que eren aquelles que estaven dia i nit davant del bordell esperant els clients, o bé específicament el nom de *nonarie* ja que els bordells solien obrir a partir de les *nona* (4 de la tarda). Finalment, trobaríem les *junices o juvenae,* considerades les dones més bastes, grosseres, malcriades, de grans mamelles, que tenien un atractiu especial gràcies a una morbositat que els atorgava bellesa. Les prostitutes que voltaven pels carrers rebien diversos noms: *vaga puella, circulatrix o quaestuosa,* mentre que aquelles que l'exercien sota les arcades (*fornices*) es denominaven *fornicariae.* Unes

altres eren les e*rrante,* prostitutes que exercien la prostitució de nomadisme, casi sempre darrere les legions romanes, així que també s'anomenaven *soldadescas*. I les més barates i velles de totes s'anomenaven *diabolariae.* Les que exercien en els monuments fúnebres s'anomenaven *bustuariae* (de *bustum*, lloc on s'incinera un cadàver); aquelles entre els boscos, camins o coves se les anomenava *lupae* (llobes) i d'aquí la sospita que la lloba llegendària que va amamantar a Ròmul i Rem fos en realitat una prostituta. (Lewandowski 1966, 239; Flemming 1999, 46; Bruquetas 2006, 76; Poveda 2009, 113-117).

La distinció d'aquests noms anava molt relacionada amb els preus que aquestes cobraven. Les prostitutes cobraven preus molt diferents per un mateix acte o per peticions concretes. Un preu habitual era un quart de denari, equivalent al sou d'un obrer al dia (Knapp 2011, 300), una copa de vi, un pa o un tros de formatge (Clarke 2003, 64; Knapp 2011, 300; Gurri 2015).
No obstant, hi havia algunes prostitutes que creien que valien més, i per això els preus podien oscil·lar entre els dos i els setze asos (Clarke 2003, 64; Knapp 2011, 300) – però fins i tot podem trobar la xifra de vint-i-tres asos (Flemming 1999, 48). Cal dir que la majoria de vegades el preu anava marcat des del inici i tot el servei es pagava per avançat (Lewandowski 1966, 239). Els preus que trobem en els grafits els solem trobar expressats en «asos», una moneda més petita que era la que normalment s'utilitzava habitualment al carrer (Knapp 2011, 300). Aquests preus demostren com la prostitució estava a l'abast de tothom, a un preu prou raonable (Clarke 2003, 63).

La major part de les prostitutes lliures, i evidentment totes les esclaves, treballaven per intermediació d'un proxeneta (*leno*, si era home, o *lena*, si era dona), el qual es quedava amb gran part dels ingressos. El que cobraven les prostitutes regides per un *leno* era miserable i poquíssim. Les prostitutes que anaven per lliure solien cobrar molt més. Per les dones que treballaven per elles mateixes hi ha una sèrie d'altres consideracions que són pertinents en relació amb els ingressos i els honoraris als objectius econòmics més amplis. Les prostitutes de carrers i cementiris podien arribar a cobrar més, i tenir recompenses enterament amb regals d'algun home ric (Flemming 1999, 49; Poveda 2009, 116; Knapp 2011, 301).

MÈTODES ANTICONCEPTIUS I AVORTAMENT

Arribats aquest moment, després de realitzar l'apartat de prostitució sorgiren dubtes sobre els mètodes anticonceptius i d'avortament, que és la qüestió que es tractarà en aquest capítol. Les prostitutes i les esposes procuraven per no quedar-se embarassades? Si realment existien mètodes anticonceptius, eren eficaços? Existia una voluntat de control de la natalitat en època romana? Arrel de totes aquestes preguntes, es va iniciar una recerca bibliogràfica sobre el tema. L'embaràs i els mètodes per evitar-lo van relacionats obligatòriament amb la sexualitat, tot i que pocs autors s'atreveixen a parlar-ne o ho creuen un fet poc important.

Com bé es va apuntar en el capítol referent al matrimoni, entre les tasques i obligacions d'una esposa destacava la d'engendrar fills (Veyne i Duby 1991, 52; Veyne 2010, 130 – 133; *El sexe a l'època romana* 2014, 10-15). Les dones després del matrimoni tenien l'expectativa de la maternitat, tot esdevenint la dona perfecte i fèrtil que els seus marits desitjaven. Per altra banda, la falta de fills podia ser fins i tot causa de divorci (Ruiz 1992, 32). Segons Alfred Sauvy: «*d'acord amb el que avui dia sabem del poder multiplicador de l'espècie humana, la població del imperi hauria hagut de multiplicar-se molt més i desbordar els seus límits*» (Veyne & Duby 1991, 26). Així doncs, tenim evidencies del control de la natalitat. La llei d'August referent a la regulació del matrimoni i la família, atorgava a les mares de tres fills un privilegi per haver complert el seu deure com a mare i sembla haver-se considerat com a canònic (Veyne & Duby 1991, 27). Tot i això, sembla rar que només tinguessin tres fills amb la llarga durada dels matrimonis (Hopkins 1965; 126-127). A més, també es aparent una diferència entre el nombre d'homes i de dones, essent aquestes últimes menys abundants. Aquesta desproporció es veu molt bé entre iguals socials. Els estudis que en donen fe, es basen en dues consideracions: per un costat, en els matrimonis no es troben dones de classe alta solteres ni casades amb homes de classe inferior, però sí trobem el cas contrari; i per l'altre, en les làpides sepulcrals, on les dones són menys abundants. Aquest últim fet hi ha autors que afirmen és per la poca dignitat que tenien les dones per ser commemorades, ja que es consideraven menys importants que els homes; però continua essent un fet curiós de desproporció de gènere (Pomeroy 1999, 186-188).

Imatge 8 Relleu funerari de marbre procedent de la ciutat d'Òstia. Es poden observar les comadrones assistint el part. Possiblement la dona i mare morí en aquest moment i per aquest motiu el marit li commemora la tomba amb aquesta escena. Cronologia desconeguda. Museu de les Ciències, Londres (Díaz 2014).

Les causes i factors d'aquesta desproporció són diverses. Les dones tenien una esperança de vida menor a la dels homes, causada per les morts durant els seus anys de fertilitat. No obstant, s'hi uneixen els factors addicionals del infanticidi selectiu i un abandonament de les nenes menors; probablement, tot unit al tractament preferencial que rebien els homes (Pomeroy 1999, 186-187). Cal entendre que ens trobem en un sistema de societat patrilineal, on l'herència es transmetia de pares a fills mascles. Les filles, a més, comportaven l'afegit d'haver de pagar una dot, que si es volia un bon marit havia de ser molt abundant (Veyne 1991, 144).

Els romans no condemnaven l'avortament, més aviat l'ignoraven, no era ni un crim ni un delicte (Veyne 1991, 143). Els romans confonien sota el mateix nom el que nosaltres entenem com a avortament i anticoncepció, ja que a Roma mancava d'importància el moment biològic en el qual la mare es desembarassava d'un futur fill que no desitjava tenir (Veyne & Duby 1991, 26; Veyne 1991, 146). Abans del segle III dC no hi hauria barrera penal ni moral contra l'avortament. Com moltes

coses entre els ciutadans romans, era una opció individual[6] (Veyne 1991, 145), opció individual del *pater familia*, ja que si la dona avortava sense el seu permís, aquest la podia matar.
D'aquesta manera trobaríem tres procediments utilitzats pels matrimonis romans per limitar les seves famílies: l'anticoncepció, l'avortament i l'abandonament o l'infanticidi. Tots ells eren utilitzats, però era preferible l'anticoncepció a l'avortament o l'infanticidi, ja que així s'evitava a la mare la càrrega i el perill que comportaven l'embaràs i el part (Pomeroy 1991, 189). No obstant, Hopkins (Hopkins 1965, 138) creu que es preferia l'observació directe de pèrdua del fill que comportava l'avortament, ja que així estaven molt més segurs que no pas amb un anticonceptiu.

També s'ha de tenir present de quina societat estem parlant. Com veurem millor en l'últim apartat del treball, la societat romana era altament supersticiosa i moltes vegades s'encomanava a la màgia o la força dels déus. També era una societat on convivien els coneixements científics i aquells sobrenaturals. En el tema de l'avortament i els anticonceptius trobem ben present aquesta dualitat. Entre altres metges, diversos autors ens parlen de Soranus (metge grec que practicava a Roma durant el segle II aC) del qual se'ns ha conservat la seva obra *Gynacea*, encara que també hi hauria la presència de curanderos i supersticiosos que recomanaven mètodes molt poc eficaços (Hopkins 1965, 131; Lewandowski 1966, 165; Pomeroy 1991, 190).
Pel que fa als mètodes anticonceptius[7], un dels més utilitzats fou l'aigua freda, tant beguda just després d'ajupir-se per expulsar el semen (Hopkins 1965, 134), com per netejar la vagina després del acte sexual (Veyne 1991, 146).

Imatge 9 Fragment de ceràmica *terra sigillata*. Es pot observar una parella a la dreta de la imatge fornicant, mentre que per l'esquerra s'apropa un esclau amb una plata, fet que s'uneix al mètode anticonceptiu que utilitza l'aigua per netejar-se després de l'acte. Segle II aC (Rentsch 2003).

[6] Generalment l'avortament era absolutament indiferent pel ciutadà romà, però exisiten certes sectes religioses o filosòfiques que sí el prohibien.
[7] Tal i com els coneixem avui dia.

Pel que fa als mètodes més eficaços, trobem diverses barreges que es fregaven per l'orifici del úter. Es creia que blocarien el coll del úter i aturarien la penetració de l'esperma dins aquest, per tant no hi hauria possibilitat d'embaràs. Entre aquests ungüents trobem l'oli d'oliva, la mel o la resina de cedre. També hi havia la possibilitat d'utilitzar una bola de llana que es col·locaria a l'úter amb la mateixa finalitat, i que podia anar acompanyada dels ja nombrats ungüents (Hopkins 1965, 134; Pomeroy 1999, 190). Els procediments d'anticoncepció es deixaven completament en mans de les dones (Veyne & Duby 1991, 27), tot i que també trobem algunes tècniques pels homes (Pomeroy 1999, 190). Certs ungüents aplicats als òrgans masculins que servirien com a espermicides o bé, també s'ha parlat de l'ús d'una bufeta de cabra com a primer preservatiu, tot i que estaríem parlant d'un sistema molt car (Pomeroy 1999, 190).

Entre els mètodes més ineficaços trobem la de no respirar i tancar la vagina per tal que no entressin els espermes o bé, amulets i màgia. Entre els amulets un de molt recomanat era el de portar un fetge de gat en un recipient de marfil penjat de la cama esquerra o el d'obrir un cap d'aranya, treure els cucs que suposadament hi havia dins i envoltar-lo amb una pell de cérvol (Pomeroy 1999, 189). També trobaríem pocions, begudes o drogues per l'esterilitat o per matar el fetus, aquestes podien comportar-la temporal o permanent, cosa que deixava moltes dones estèrils de per vida (Hopkins 1965, 137; Veyne 1991, 147; Pomeroy 1999, 189). Segons Hopkins (1965, 137), moltes vegades es buscava l'esterilitat permanent. Finalment, tindríem el coneixement del cicle menstrual relacionat amb els períodes de màxima fertilitat. Aquí ens trobem amb dos problemes, el poc coneixement que en realitat tenien d'aquesta relació i el poc coneixement sobre l'embaràs. Es parla de la continència periòdica durant les etapes, segons els romans, més fèrtils de la dona, just després de la menstruació (Hopkins 1965, 138; Pomeroy 1999, 189). Es creia a més, que la disposició de la dona importava molt. Si aquesta no sentia plaer durant la relació hi hauria menys possibilitats de quedar-se embarassada, si per contra aquesta sentia plaer durant l'acte, l'embaràs seria més propens (Pomeroy 1999, 189).

L'avortament es podia provocar a través de drogues i plantes; moltes vegades les mateixes que es recomanaven per a l'anticoncepció. L'avortament pròpiament dit també es podia efectuar amb l'ús d'instrumental quirúrgic professional o amb mètodes casolans (Pomeroy 1999, 190).

Un fet que ha portat molt de debat i diverses hipòtesis sobre la seva pràctica o no fou el conegut com a *coitus interruptus* (Hopkins 1965, 143): el fet d'expulsar el semen fora de la vagina. Les fonts no mencionen aquesta tècnica, i podríem pensar que no la practicaven com moltes de les

cultures properes a la nostra actual; no obstant, tenint present la voluntat de no concebre i el poc coneixement científic que acabem de mostrar, la seva pràctica semblaria evident. Trobaríem dues explicacions igualment plausibles per aquesta omissió: el *coitus interruptus* no es mencionava bé perquè no s'utilitzava, o bé perquè segurament era tant utilitzat i tant obvi que no necessitava aconsellar-se ni descriure (Hopkins 1965, 143-150; Pomeroy 1999, 190).

Finalment, i si tots aquests sistemes no eren prou eficaços per aturar el naixement del fill/a, l'infanticidi o l'abandonament del fetus es veia com una bona alternativa, tant per les classes altes com pels pobres. Aquells que no podien o no volien criar un fill l'abandonaven amb l'esperança que un bon benefactor el recollís. Els rics, si tenien dubtes sobre la fidelitat de la seva esposa també solien abandonar-lo (Veyne 1991, 145). Però moltes vegades, el benefactor no apareixia, els nens i les nenes morien o bé eren recollits pels traficants d'esclaus. És un error creure que la major part de l'esclavitud provenia dels presoners de guerra o del comerç d'esclaus de les fronteres (Veyne 1991, 145).

Un pare podia decidir lliurement si desfer-se o no d'un fill. Pel que fa al testament, moltes vegades sobrevenia el desig de no dividir els béns de la família entre molts descendents, cosa que reduiria la riquesa individual de les següents generacions. A més, la possibilitat de deixar el nen en vida, comportava el risc de que apareixes al cap d'uns anys demanant la seva part d'herència (Veyne 1991, 146; Pomeroy 1999, 187). Per tant, era millor l'infanticidi. L'amo també tenia el dret sobre la vida dels nadons de les seves esclaves, podia ser bo per augmentar els esclaus domèstics o bé per vendre'l, però a vegades es considerava una nosa que calia eliminar (Veyne 1991, 145).

HOMOSEXUALITAT O BISEXUALITAT?

Existien les pràctiques sexuals fora de les unions heterosexuals? Eren acceptades? No entrarem a parlar de relacions zoofíliques ja que seria anar-se'n cap a un tema més místic i molt sovint relacionat amb la mitologia. Així doncs, el present capítol presenta la homosexualitat en el món romà, entesa com una pràctica sexual més. Aquest, per altra banda, vol donar a entendre les relacions sexuals, i a la vegada quotidianes, a Roma. Pel que fa a les actituds socials, aquestes estaven fortament marcades pel caràcter jeràrquic de la societat romana. En un món totalment estratificat la societat estava impregnada d'actituds bàsiques: tractar els iguals com a iguals, aprofitar-se dels membres de classes inferiors sempre que fos possible i respectar sempre els que estaven per sobre. El domini i la subordinació a un ser inferior eren la norma, i assimilar per activa o per passiva un superior a un grup social per sota del seu era quelcom horrible. Totes aquestes actituds es traslladaven a la vegada al camp sexual (Cantarella 1991, 132; Clarke 2003, 86; Knapp 2011, 13).

D'aquesta manera, aquest apartat, com tota la resta de treball, no es podria entendre sense conèixer la visió que els homes tenien de sí mateixos i respecte a l'altre gent – parlem d'homes ja que totes les fonts són masculines –. L'home, el *pater familia*, era l'amo absolut i tenia poders il·limitats sobre tot allò que li pertanyia, incloent la seva dona, els seus esclaus i els seus fills. Tot era menor, l'home era el dominador. La màxima virtut d'un home era la seva virilitat, traslladada en tots els camps: social, polític i sexual. Des de la infància, s'educava a l'home a ser un dominador: com a ciutadà romà estava destinat a conquistar i dominar el món sencer. Sempre i en totes parts havia d'imposar-se sobre els seus conciutadans utilitzant la paraula; i amb tot aquell que no fos romà per les armes i la superioritat de les lleis (Cantarella 1991, 132).

En la personalitat de l'elit romana es valorava la dominació i s'avergonyia de la submissió, per tant s'avaluava la pràctica sexual en funció de les circumstàncies concretes de control i submissió. Un acte sexual determinat es considerava, o no, acceptable segons qui estava involucrat i el paper que exercia. Es tenien en compte als actors (home o dona), el seu estatus (lliure o esclau), la seva situació matrimonial, les circumstàncies econòmiques (de pagament o gratuït), l'objecte biològic (procreació) i l'element de dominació o submissió. Com hem vist , dins el model monògam de sexe i matrimoni, hi cabien una àmplia gama d'altres activitats sexuals sempre i quan s'ajustessin a les regles del joc – definides en el capítol de matrimoni –. Així doncs, el que importava no era el subjecte, sinó les situacions concretes dins la conducta de dominació masculina (Knapp 2011, 38).

Imatge 10 Copa de plata, anomenada Copa Warren. Semblant a les copes de ceràmica estil de l'Aretina va portar a molts dubtes sobre la seva autenticitat. Reflexa perfectament les diverses activitats homosexuals. A la dreta, veiem un home penetrant un jove esclau – el podem distingir pel floc de cabells de la nuca –; però a l'esquerra podem veure un acte entre dos homes lliures. En aquest últim també destacaria la presència d'un *voieur*. Finals segle I aC. British museum, Londres (Johns 1991, 110-113; Clarke 2003, 81-84).

Seguint aquest valor bàsic podem entendre que la societat romana no tingués els conceptes actuals de heterosexualitat, homosexualitat o bisexualitat. Pels romans antics, l'únic objectiu sexual era introduir el penis a una vagina, un anus o una boca de qualsevol objecte sexual que desitgés, i segons els seus gustos cadascú optava per les dones, els nois, o per unes i altres (Lilja 1982; 68; Clarke 2003, 86; Veyne 2010, 153; Boehringer 2014; 159). L'única regla era que el patrici romà havia de tenir el paper actiu dins la relació (Clarke 2003, 118; Dal Maso 2012, 29). Les diverses conductes es classificaven per l'activitat o la passivitat: ser actiu era ser un mascle, fos quin fos el sexe del company passiu (Veyne 2010, 154). Es parla de la idea de bisexualitat ja que no trobaríem la unió amb una parella sexual única. No podem parlar de que eren homosexuals o heterosexuals, ni si uns eren més nombrosos que els altres, el fet era que no es reprimia socialment la bisexualitat (Lilja 1982; 69; Cantarella 1991, 195; Veyne 1990, 192-193). El problema no era la seva orientació sexual, sinó que la seva passivitat era conseqüència de la seva falta de virilitat (Veyne 2010, 155). Per un home de l'elit el major tabú era reconèixer que li agradava ser penetrat analment i aquests rebien el major menyspreu. Aquests rebien diferents insults com a homosexuals passius que eren: *impudicus* (Veyne 2010, 154), *cinaedi o pathici* (Clarke 2010, 118). A més, passaven a ser uns marginats per la societat, eren considerats infames com les prostitutes, gladiadors o actors, i no se'ls permetia votar ni representar-se davant un tribunal, a més, d'estar expulsats del exèrcit (Clarke 2003, 118).

La fel·lació i el *cunnilingus* eren considerades les pitjors conductes sexuals i moltes vegades es preferien amagar fent-se passar per homosexual passiu (Veyne 2010, 155). Per tal d'entendre aquest rebuig, deixant de banda la falta de virilitat que comportaven, cal comprendre que la boca era un símbol de responsabilitat i deure social, en una societat suposadament democràtica l'oratòria pública ocupava un lloc extremadament important. Tant en el senat com en la vida diària la boca era l'òrgan amb el qual hom es socialitzava. Així doncs, embrutar-se la boca fent un acte sexual es veia com trair el seu càrrec social i fer malbé l'honor de tota la societat (Clarke 2003, 118). El verb *irrumare* designava l'obligació a fer una fel·lació a un altre home, era el pitjor insult per un home i solia esdevenir causa de repudi (Lilja 1982, 106; Clarke 2003, 118; *El sexe a l'època romana* 2014, 28). No només estava fent el paper passiu, sinó que a més s'embrutava la boca, el seu canal de sociabilitat (Clarke 2003, 118).

De nou en aquest tema moltes vegades ens trobem influïts per la visió de la homosexualitat, o més ben dit, de la pederàstia grega. L'ideal grec de bellesa s'aproximava més al cos dels efebus que Aristòfanes ens el descriu de la següent manera: *«el pecho fuerte, la piel brillante, los hombros anchos, la lengua corta, el culo grande, la polla pequeña»* (Sánchez 2005, 23). A Grècia l'amor lliure i verdader s'entenia quan el subjecte desitjat era un jovenet. Segons Sánchez (2005, 93), la bellesa del jove i les qualitats admirables d'un adult són les que impulsaven el desig eròtic entre els dos amants. Una postura més antiga i, pel que denoten les fonts més modernes, superada, com és la de Lewisohn, afirma que aquesta atracció semblava aberrant als joves en edat de desitjar al sexe contrari, i que gràcies a l'educació social i a la suavització gràcies als avantatges i comoditats tant materials com socials, els durien a oblidar-se del caràcter dubtós que els provocava aquella situació violenta (Lewisohn 1963, 75).

A Atenes, que un noi tingués una relació amb un adult era quelcom considerat no només acceptable, sinó també, amb algunes condicions, socialment apreciat (Cantarella 1991, 35). I no només era la relació sexual entre ells, el més important és que els amants festegessin de forma estable. Era un festeig com el d'avui dia. Les dones sempre estaven lligades a l'interior dels *oikoi* i eren tutelades i escollides en matrimoni pels pares. Així doncs es feia el festeig amorós amb nois, els quals tenien la mateixa vulnerabilitat i poc coneixement que les dones. L'important era la durada del festeig, l'adult havia de demostrar les seves nobles intensions, mentre que el jove havia de fer-se pregar i acceptar les intencions en el moment just, ni abans ni després. Era un joc. El noi cortejat, no és deshonrat, sinó que té la oportunitat de demostrar la seva saviesa (Cantarella 1991, 38; Hubbard 2014; 128-137). En un segon moment, posterior al festeig, la pregunta que intriga a molts autors és el tipus de

relació física que hi hauria entre els amants. Les representacions d'aquest moment són escasses i rares, però sempre mostren un home adult i barbut, despullat i itifàl·lic, que subjecte un jovenet mentre li toca els genitals. El jove respon amablement tocant afectuosament la nuca del adult. La penetració anal és escassament representada (Johns 1982, 101; Cantarella 1991, 43; Sánchez 2005, 90; Hubbard 2014; 131-137).

Els grecs buscaven la bellesa i l'amor en els menors, mentre que els romans només buscaven el plaer, tant sexual com d'imposició per poder-se reafirmar com a persones i mascles. El que realment els realitzava com a homes era dominar a l'altre. Als romans no els va agradar el costum grec pels joves; un jove de naixement lliure que s'hagués deixat dominar en els seus anys de formació, després no podria esdevenir el «supermascle» que havia de dominar en tots els terrenys, això afectaria la seva virilitat com a adult que esdevindria (Cantarella 1991, 45; Veyne 2010, 191-192). Però la homosexualitat romana es va hel·lenitzar ja que es va estendre el costum d'escollir un petit favorit «oficial» dins el conjunt d'esclaus (Veyne 1990, 191). Tant en els efebus com en l'esclau favorit l'edat idònia era dels dotze als disset anys, edat en la qual començava a despuntar la barba i el borrissol corporal i els joves deixaven de ser apetitosos (Cantarella 1991, 59).

Imatge 11 Potets de perfum de vidre de camafeu, procedent de Ostippo. Potet que mostra la presència de bisexualitat. En un mateix pot i representant el mateix home, a la dreta podem observar-lo en actitud sexual vers una dona i, a l'esquerra, penetrant un jove, el qual porta el mateix pentinat que el jove de la copa Warren. Segle I aC (Clarke 2003, 84-86).

Molts autors es fien de les lleis a l'hora de conèixer el comportament dels romans. Per tant, passem a veure ara com el dret romà va afrontar l'homosexualitat des de finals de la República, quan es dicta la *Lex scantinia* (149 aC), la primera llei destinada a regular el comportament sexual dels romans i exactament el comportament homosexual. Segons Cantarella (1991, 149-150) aquesta llei contenia dues disposicions: una amb les relacions als *pueri*[8] i l'altra que considerava les relacions entre adults; la primera castigant a l'adult i la segona al passiu. A través de les fonts podem veure com la pederàstia es castigava amb una simple pena pecuniària, cosa que no preocupava massa als homes que continuaven mostrant obertament les seves intencions de conquistar un jove formós (Cantarella 1991, 153-154). Aquesta llei antiga es confirma per una autèntica legislació en la matèria d'època augustal. La L*ex Iulia de adulteris coercendisi* (aprovada el 18aC, a proposta d'August) vista en el capítol de matrimoni, volia fer de l'adulteri un delicte públic, un assumpte d'Estat. Afegit a la limitació de la violació de la fidelitat conjugal: on qualsevol relació fora del matrimoni o el concubinat es passava a veure com un crim – a excepció de relacions establertes amb prostitutes o dones equiparables a elles –, també tenia la intenció de protegir de la violació a les verges i les vídues, però també als *pueri* (Cantarella 1991, 158; Veyne 2010, 154). Segons Cantarella (1991, 185), la majoria d'autors creuen que la llei es proposava regular tot el camp de la sexualitat, incloent la homosexualitat masculina. No obstant, la mateixa autora creu que les fonts no són prou creïbles. Segons ella, August no s'hauria preocupat massa per aquests fets i les lleis republicanes no s'haurien vist alterades fins ben entrat el segle III dC, quan els emperadors van decidir fer una política severa i cada vegada més repressiva; dirigida a un primer moment a frenar la propagació de la homosexualitat entre els adults, arribant a castigar amb la mort la passivitat, i després castigant també la homosexualitat activa (Cantarella 1991, 188). Com ja s'havia dit des de finals del segle II dC, amb anterioritat a l'arribada del cristianisme, el paganisme pateix una transformació interna amb la influència dels estoics que promouen una vida més puritana (Veyne i Duby 1991 57 – 59; Veyne 2010 130 - 131).

En el capítol de matrimoni, s'ha parlat de les condicions (*conubium*) per determinar un matrimoni vàlid legalment. En aquest context, Hersch (2010, 33) es pregunta si hi hauria la possibilitat de matrimoni homosexual. Agafant les disposicions de matrimoni vistes en el primer capítol, senzillament, els casaments celebrats entre parelles del mateix sexe no podien resultar de cap manera un *matrimonium* considerat vàlid per la llei. La clau del matrimoni era la reproducció, tenir fills per transmetre'ls la herència (Lewinsohn 1963, 89; Veyne 2010, 130), per tant en una unió

[8] *Pueri*: menors de 14anys. Posteriorment, ja s'arribava a la pubertat (Cantarella 1991, 158)

homosexual això mai seria possible. No obstant, tenim mostres de casaments entre homes durant el segle I aC, com les de Neró i Pythagoras o Gracchus. Els autors com Tàcit i Juvenal sempre parlen de coses de les que no van ser observadors (Hersch 2010, 36) i sempre en parlen des d'una posició humorística, els ridiculitzen. Aquests serien uns fets rars i protagonitzats per gents de classe alta i extremadament extravagants, situats en una zona de poder i diferent a la del poble (Hersch 2010, 38).

I les dones només podrien tenir protagonisme en el camp de la prostitució? Doncs no. Existeixen referències documentades respecte a la homosexualitat femenina a Roma, les quals no ens mostren una homosexualitat mística com les *hetairai* de Lesbos o la famosa Safo (Sanfeliú 1996, 21-23; Boehringer 2014; 155). En primer lloc constatar que tot el que en sabem està filtrat a través de les paraules dels homes, moltes vegades imprecises i confuses, unit al fet que són fonts força tardanes (Sanfeliú 1996, 28; Martos 2007, 3); així que ens quedaran molts dubtes per resoldre.

Imatge 12 Pintura mural de les termes suburbanes de Pompeia. Entre moltes de les "perversions" que en elles s'hi mostren, la majoria d'autors analitzen aquesta escena V com l'única representació al món clàssic de la homosexualitat femenina. Segueixen una postura heterosexual, però el públic romà assimilaria ràpidament que la dona dreta porta un consolador aguantat amb cordons. Canvi de mil·lenni (Martos 2007, 26).

Primerament, per tal d'entendre les crítiques que els autors mostren vers les dones atretes per dones[9], es descriurà el paper que la dona romana protagonitzava dins la seva societat. Diferent de la dona grega, tancada a casa i aïllada de la vida social, els romans preferien introduir-la a la vida

[9] S'intentarà no utilitzar el terme "lesbiana" ja que és un terme inventat en la modernitat, i que podria portar dubte de si estem parlant de les habitants de la illa de Lesbos. La terminologia per referir-se una dona homosexual era àmplia en època antiga: *tribas, frictrix* (Martos 2007; 5).

social, tot i que de manera molt limitada. A les dones romanes se les dotava d'estatus de ciutadana i se les educava per tal que entenguessin la seva funció social. Practicaven la vida de la ciutat: podien anar als espectacles, a les termes, assistir als banquets, però havien de marxar quan s'iniciava la segona meitat del sopar (*secundae mensae*), quan es bevia el vi. No havien de percebre la seva condició com a inferior, sinó que havien d'estar orgulloses de ser romanes. Tenien una gran tasca a desenvolupar: elles tenien gran presència en l'educació i durant tota la vida dels fills, eren les encarregades d'ensenyar-los les virtuts dels pares, per ensenyar-los a ser ciutadans romans, amb tot l'orgull que això comportava. Tots aquests beneficis les transformaven en instruments voluntaris i actius en la transmissió a les generacions futures dels valors basats en la superioritat masculina; així perpetuant de la mà de les dones una cultura patriarcal i androcèntrica (Cantarella 1991, 212-215; Sanfeliú 1996, 28-29). A canvi dels seus serveis com a mares educadores gaudien de certa llibertat i rebien la protecció, la consideració i el respecte per part dels homes, sempre i quan fossin models de totes les virtuts. Si no seguien els models, llavors eren acusades violentament i considerades vulgars, eren criatures desenfrenades i incontrolades, presa de luxúries i vicis. La homosexualitat entre dones era entesa com la renúncia als valors femenins i era considerada la pitjor de les depravacions femenines, als ulls dels romans. L'amor entre dues dones era considerat *contra natura* i, fins i tot, un acte criminal. No ho recull cap llei, però l'acte homosexual és considerat delicte d'adulteri per una dona casada (Canarella 1991, 215; Boehringer 2014; 156). Les escasses fonts són explícites, descriuen aquestes dones intentant ser el que no eren, entretingudes en activitats masculines, vestides d'home, amb el cabell curt, atlètiques i, fins i tot, vomitant durant els sopars després d'haver-se saciat de vi (Sanfeliú 1996, 29).

Malauradament, no trobem representacions perquè va ser enormement ignorada. Segons alguns autors seria causa del poc interès entre el públic observador romà, ho trobaven avorrit (Johns 1982, 103; Sánchez 2005, 89; Boehringer 2014; 157-158). Les fonts escrites, en canvi, mostren com la homosexualitat femenina no devia ser un fet completament excepcional: Marcial, Juvenal, Séneca o Luci ens en parlen i sempre amb menyspreu: eren vistes com dones que ostentaven el paper d'homes, fet que no els corresponia. En una cultura rígidament patriarcal com la de l'antiga Roma, es veia la homosexualitat com quelcom perillós, usurpadora dels rols masculins i dirigida a fer caure la supremacia social dels homes. Eren dones que dominaven i es creien poder prescindir dels homes, cosa totalment aberrant per la resta de la societat romana (Cantarella 1991, 218-221; Sanfeliú 1996, 30-31).

Arribats aquest punt de treball, i sabent que les pràctiques homosexuals mai van estar considerades com a relacions "antinaturals" per als homes (Knapp 2011, 40) podem afirmar amb seguretat que la

sexualitat romana era liberal, però no tant com molts pensaven, ja que tenien prohibides moltes més pràctiques sexuals que en l'actualitat. Em decanto per la idea de Veyne (1990, 196) quan afirma que «*els romans no tenien les mateixes prohibicions que nosaltres, ni la mateixa moralitat d'interdicció, però tenien vetades més accions*».

AMULETS FÀL·LICS

És possible que des de la visió actual observem els objectes presentats en aquest capítol com a quelcom sexual, tot el que es refereixi als òrgans sexuals masculins o femenins ho reduïm relacionant-ho amb el sexe, o bé a la fecunditat. No obstant, com veurem, els romans en tenien una visió molt diferent, en cap cas ni sexual ni obscena. Així doncs, no serien temes a tractar dins un treball de «sexualitat romana», ja que no són temes estrictament lligats al sexe; però per la seva importància i ja que sóc dona del meu temps hem cregut convenient parlar-ne.
Segons Hoys (2009, 45) el terme «amulets» és erroni, ja que existeixen fins a tres termes diferents per denominar objectes màgics segons quins siguin els seus elements interns i externs. El terme «amulet» es refereix a un objecte natural, al qual s'atribueixen poders protectors i espirituals per a qui el porta, prosperitat, bona sort o amor. Per exemple ho seria un trèvol de quatre fulles, una pota de conill, una pedra, una petxina, un os o una dent (Hoys 2009, 45). En època romana existien les *bullae* («porta-amulets») unes petites càpsules, fabricades en làmines de bronze, formades per dos peces semiesfèriques buides, amb els costats denticulats i amb una anella o sistema de suspensió a la part superior per permetre el seu tancament. Al seu interior s'hi col·locaven substàncies naturals amb propietats curatives o màgic-protectores (Conzález 2008, 26-27). Per altra banda, el «talismà» és un objecte artificial, fabricat a propòsit, al qual se li atribueixen poders màgics, en virtut de la seva forma, color, matèria o elements. Així doncs, són les peces que ens ocupen, tal com el fal·lus, la figa o l'ull. Finalment, també trobaríem el *pentacte*, un objecte màgic més sofisticat intel·lectualment, el qual s'hi inclouen fórmules màgiques, escrites, figures màgiques o altres (Salsedo 1995, 10; Hoys 2009, 45).

No obstant, en aquest treball s'utilitza el terme «amulets» ja que va ser el terme que els romans van agafar per anomenar els objectes protectors, tot i ser artificials. Malgrat el terme correcte és el de talismà (Hoys 2009, 45), ha semblat més correcte utilitzar el terme que prové de l'arrel llatina *amuletum* (Salsedo 1995, 11)

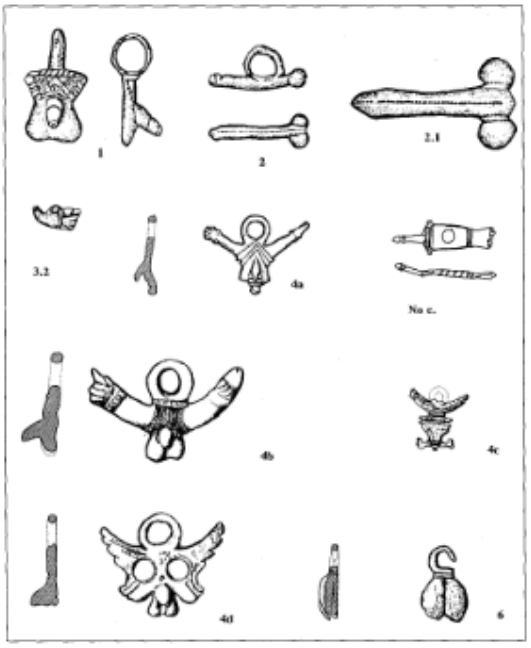
La representació del membre masculí erecte ha estat present des de la Prehistòria. Aquestes representacions no tenen un sentit eròtic o obscè i són fonamentalment imatges relacionades en tots els seus sentits amb la fecunditat (Johns 1982, 62; Hoys, 2009, 46). En època clàssica la figura del fal·lus porta en sí moltes connotacions i estaria estretament unit a la voluntat de fertilitat, prosperitat, protecció i curació (Johns 1982, 62; Hoys 2009, 46; Dal Masó 2012, 30). Per una banda, representaria el poder essencial i central d'algunes divinitats com Príap o Mercuri que potencien la fertilitat dels camps (Johns 1982, 62; Hoys, 2009 47), però també, per l'altra,

s'utilitzaria com a amulet apotropaic contra el mal d'ull o bé vist com a element curatiu, com serien els e*x vots* (Johns 1982, 62).

El fal·lus erecte aconsegueix que un estat transitori com és l'erecció passi a ser permanent i irreversible, cosa que l'envoltava d'espiritualitat i d'una força misteriosa (Lewandowski 1966, 228; Sánchez 2005, 52). La força màgica del poder del sexe és més convincent en la seva representació masculina. El fal·lus és fàcil de dibuixar, esculpir o modelar, i fins i tot reduït a la màxima simplicitat és entenedor; en canvi el sexe femení és més difícil de veure descontextualitzat. El penis és un òrgan visible i molt curiós pel seu canvi de forma i textura, un ens que a vegades sembla tenir voluntat pròpia (Sánchez 2005, 52)

Els petits amulets fàl·lics no propiciaven la fecunditat, la reproducció o la sexualitat, i estaven exempts de càrrega eròtica, per tant eren una simple representació dels òrgans sexuals masculins (Johns 1982, 75; Hoyo i Hoys 1996, 447). Aquests servien per protegir, invocar la felicitat o l'abundància i sobretot conjurar el mal d'ull (*fascinus*). *Facinus* acabarà designant a l'òrgan masculí, però en principi definia l'encantament / el dimoni en sí, la influència pecaminosa o l'enveja que una persona podia exercir sobre una altra, sense cerimònia màgica ni formula especial, fins i tot sense adonar-se'n. Amb el pas del temps va designar només al mal d'ull, passant llavors també a designar aquests petits collarets fabricats contra aquest sortilegi. Els romans estaven obsessionats amb la fascinació (l'enveja) i la combatien a través d'amulets itifàl·lics. Plutarc afirma que «l'amulet itifàl·lic atrau la mirada del fascinador per impedir que aquest es fixi en la seva víctima» (Clarke 2003 97; Quignard 2005, 56; Sánchez 2005, 52; *La mujer en el antiguo mundo* 2008, 52; Hoys, 2009, 48). El mal d'ull és la forma de denominar el mal produït per la mirada d'alguns sers (Hoyo i Hoys 1996, 445).

Malgrat tenim algunes mostres que intenten explicar els fenòmens racionalment, els romans eren molt supersticiosos i temien en gran mesura el mal d'ull que algun personatge mitològic (com Ciclops o gegants) podia produir-los. Per això, quan la medicina tradicional no podia resoldre una malaltia, s'aplicaven tot tipus de procediments relacionats amb la màgia, bruixeria o superstició (Lewandowski 1966, 228; Hoyo i Hoys 1996, 446). Entre altres, el fal·lus va ser un dels remeis més utilitzats i considerat un dels més poderosos (Hoyo i Hoys 1996, 447). Per una banda, combaten el mal, però per l'altra, també ajuden a espantar-lo i allunyar-lo. El culte d'aquests objectes forma part dels hàbits apotropaics, destinats a espantar el mal i atreure les bones vibracions i la prosperitat (Clarke 2003, 97; Sanfelice 2011, 172).



Imatge 13 Reproducció de les tipologies que posteriorment (p. 39) es detallaran acuradament. (Hoyo i Hoys 1996, 466)

L'ús dels amulets – en infinitat de variants, tipus, materials i formes – va estar àmpliament estès, en especial entre dones i particularment nens, més vulnerables als mals i les malalties. Els amulets es concebien per portar-los penjats, prop de la pell del seu protegit, a qui conferia individualment la seva màgia protectora i influència benefactora (Conzález 2008, 16-17). La gama d'objectes en l'antiguitat clàssica que pot ser feta amb la forma dels genitals masculins, o decorats amb ells, és amplia.

Un dels amulets més utilitzats són els petits anells de dit d'or, aquests tenen un fal·lus en miniatura marcat en el bisell. Són molt petits per el dit d'un adult ja sigui masculí o femení. Per tant, l'opció que sembla més apropiada és que fossin amulets per a nenes, els quals són més vulnerables de tenir accidents i necessiten un amulet protector (Johns 1982, 63; Hoyo i Hoys, 1996 447).

Entre la gamma de joies trobaríem principalment simples penjolls de bronze amb formes fàl·liques diverses. Els materials poden ser molt variats: banya de cérvol, corall vermell, or, coure, bronze, marfil o os (Johns 1982, 63; Hoys 2009, 51). Dels materials utilitzats és important la seva perdurabilitat i el seu color, com el vermell dels coralls el qual s'assimila a una gran energia (Hoys, 2009 51). En tots els casos, estan dissenyats per assegurar la seguretat i la bona fortuna, en lloc de la fecunditat real (Johns 1982, 64).

El gran nombre de petits amulets fàl·lics trobats evidencia la generalització d'aquests entre els romans, però també que la seva fabricació es faria a través de l'ús de motlles, cosa que ens permet fer-ne una classificació formal i tipològica (Hoys 2009, 50). Pelque fa als collars, trobem la representació "*simple frontal*": sobre una placa plana en surt el membre viril del centre. No sol estar en posició erecte, sinó en repòs i algunes vegades, es marca el paquet testicular i el vell púbic. Diferent és la representació "s*imple de perfil*": són petites peces cilíndriques que simulen el penis, en una banda amb els testicles i a l'altra el gland. Algunes vegades lleugerament corbat donant forma de mitja lluna, símbol màgic. El número multiplica la seva efectivitat i per tant també trobem fal·lus dobles, triples i múltiples. Els dobles poden ser tant fal·lus-fal·lus (sense gaire èxit) com figa-fal·lus. La figa era una representació apotropaica que volia simular els dos òrgans reproductius a la vegada a través d'una mà tancada en què el dit polsar es col·loca entre l'índex i el del mig. El triple uneix el fal·lus amb el 3, número màgic pels romans. Trobaríem també la representació dels testicles sense penis, fet que demostraria una idea de fertilitat (Hoyo 2009, 52-57). Aquests són alguna mostra, ja que en trobaríem d'altres exemples més particulars, no tant generalitzats ni fets en motlle.

Imatge 13 Llànties. Les dues llànties presenten motius genitals que estarien relacionats amb una funció apotropaica. La de la dreta, presenta un mànec en forma de vulva, mentre el de la dreta representa en el seu sortidor un fal·lus erecte. Segle I aC National Archaeological Museum, Naples (Scala Archives 2015).

Pel que fa a la protecció personal, a part dels anells i penjolls ja mencionats, també trobaríem representacions del fal·lus com a motius de decoració en molts ítems per vestir o utilitzar en la vida diària, com són les llànties i altres ceràmiques o copes per beure.

No només s'utilitza el fal·lus de forma personal, sinó també en l'espai públic com a forma de bona sort. Apareixen en nombrosos elements arquitectònics, pertanyents a muralles, portes, ponts o aqüeductes, entre altres. No són fets casualment ni es volien amagar, sinó que corresponen a formes de protecció col·lectiva contra el mal d'ull, confirmant el seu caràcter profilàctic com a elements apotropaics. Es solien posar en llocs potencialment perillosos com cantonades, ponts i entrades. En aquest cas, Pompeia i Herculà ens en donen moltes mostres aturades en el temps, i evidencien que serien una característica familiar de les ciutats romanes (Johns 1982, 67), però també moltes altres ciutats conserven elements protectors, a la Península podem constatar elements fàl·lics a les muralles d'Empúries o al pont de Mèrida (Hoyo i Hoys 1996, 448); i als Alps (Thüry 2009, 3). Malgrat que al principi es pensava que les plaques de les entrades de les cases constituïen la venda de prostitució en aquell local, els estudis demostren que eren símbols de moltes botigues com a mostra i voluntat de tenir prosperitat (Johns 1982, 64).

La protecció dels edificis no només es feia amb les simples plaques de les parets, trobem també altres objectes com els mòbils que anaven penjats de la paret. Aquests estan fets amb bronze i penjaven campanetes que en obrir i tancar la porta sonaven. El so de les campanes ja servia per allunyar el mal, però per donar una força major se li donava forma de fal·lus. Aquest objecte se'l coneix com a *tintinnabula.* Aquests podien anar penjats sobre l'entrada de la casa o la botiga, els quals sonaven en entrar algú, o bé, anar penjats del coll d'animals, com gossos o cavalls. (Johns 1982, 68; Hoyo i Hoys, 1996, 459; Clarke 2003, 97; Quignard 2005, 59; Sánchez 2005, 54; Dal Maso 2012, 30)

Un altre representació del fal·lus molt utilitzada és en els terres, sobretot en mosaics en blanc i negre. Molts d'ells trobats en els banys i termes. Aquests espais necessitaven especialment la seva protecció: no només perquè els homes nus es veien més vulnerables (Clarke 2003, 111; Sánchez 2005, 59), sinó per tenir sort en els jocs que s'hi jugaven com a lloc de sociabilitat i per evitar que algú robés les robes (Johns 1982, 64). Així doncs se solien trobar a l'entrada, per impedir l'entrada a les forces malignes. Un clar exemple el trobem a les termes de Menandre a Pompeia. A l'entrada del *caldarium* es troba un mosaic d'un servent etíop superdotat i erecte, unit a una figura dissimulada creada a partir d'estris utilitzats a les termes, que forma un fal·lus dins una vagina (Clarke 2003, 111; Sánchez 2005, 59). El fet que sigui un negre prové del contacte amb Egipte, la fascinació del Nil i l'entrada a l'imperi d'esclaus negres (Sánchez 2005, 59-60).

Acabem de veure bàsicament l'ús dels genitals sols, però molts cops no són una representació tan simple i solen anar acompanyats d'altres motius, els quals incrementen la seva funció apotropaica.

Imatge 14 *Tintinabulum* de bronze, procedents de les ciutats vesubianes. Tots ells presenten un gran fal·lus amb diverses atribucions: ales, potes de boví i/o campanetes, aquestes combinacions anaven destinades a augmentar el poder d'aquests amulets que penjaven de les portes de cases i botigues. El quart començant per l'esquerra, és especialment curiós ja que representa un gladiador lluitant amb el seu propi fal·lus convertit en una fera salvatge. Segle I dC National Archaeological Museum, Naples (Clarke 2003, 25; Dal Maso 2012, 32-33).

El primer, l'associació entre l'amulet i un animal, afegeix poder i fa l'objecte més efectiu. Qualsevol, animal mascle fort i gran tendeix a ser admirat per la seva aparatosa lluita i la seva potència sexual. Entre ells trobem el ren, l'ós, el toro i cavalls sementals; animals amb considerable importància enles creences religioses per moltes cultures de l'antiguitat: no només grecs i romans, també els celtes, els egipcis o etruscs (Johns 1982, 64)
Molt sovint els animals esdevenen part del disseny, o el fal·lus mateix és transformat en animal, introduint-li potes, ales, cues o orelles (Lewandowski 1966, 229; Johns 1982, 64; Sánchez 2005, 54). Amb l'addició de potes i ales el fal·lus pot expressar diverses coses. Primerament, transforma el fal·lus en un animal independent sense estar sota el control de l'amo. Segonament, el poder del fal·lus s'associa i, fins i tot es pot confondre, amb els déus i fins i tot amb animals amb suposades bones dotacions de vigor i vitalitat sexual (Johns 1982, 68). Un dels elements on millor es veu aquesta unió, és en un *tintinnabulum* trobat a Herculà, on es representa un gladiador combatent contra el seu propi fal·lus, el qual està transformat en una bèstia salvatge que l'ataca (Dal Masó 2012, 31).

El segon, la unió entre el fal·lus amb un o dos ulls. L'ull en sí ja és un amulet contra el mal d'ull, així que unit al fal·lus permet doblar el poder del amulet. Però l'ull també és la personificació del dimoni, i per tant seria atacat pel fal·lus. Tenint en compte la forma amb la que s'associen, podem

creure que seria més aviat la primera funció (Johns 1982, 66; Sánchez 2005, 55). A més, sorgeix una altra complicació, la interpretació simple ens fa veure un ull, però la seva forma recorda també els genitals femenins. Així canvia enterament el seu significat, malgrat que la seva funció seria la mateixa: incrementar el poder de l'amulet, en aquest cas amb la unió dels genitals masculins i femenins (Johns 1982, 66).

La unió fal·lus-figa també l'hem nombrat en la classificació dels penjolls-amulet (Hoys 2009, 54). En formaria part un altre grup de petits amulets que combinen el fal·lus amb una mà, fent un gest que podria tenir significat sexual, o ho podríem assimilar a la representació dels genitals femenins. Els genitals femenins són més complicats de representar en 3D que els genitals masculins. La seva gran complexitat, va més enllà (és complicat veure els genitals femenins totalment) ja que té una part invisible en l'estructura interna i costa més representar-lo com a una unitat independent. Així doncs, es molt més fàcil representar-los de forma simbòlica que no pas realista. Podríem dir, que la vulva tindria el mateix rol de símbol apotropaic que el fal·lus, però la seva difícil representació el fa menys present (Johns 1982, 72). Ja hem vist com en la unió de fal·lus i ull, l'últim pot ser una simple representació de la vulva. El gest de la mà, és un gest específic: la mà està tancada, i entre el dit índex i el central s'hi fica el polze (Johns 1982, 73; Quignard 2005, 59; González 2008, 52). En italià aquest gest s'anomena *mano fica*. La similitud amb *fico* (figa) comporta que aquest fruit és una de les millors representacions naturals que s'identifica visualment amb els genitals femenins (Johns 1982, 74). Aquesta es podria trobar aïllada o bé associada amb els òrgans masculins, representats junts o en icones anàlogues dins un mateix amulet (González 2008, 52). Durant la Roma imperial sorgiren dues altres formes de representació dels genitals femenins, són rars i se'n coneixen poques mostres però la seva representació és ben reconeixible. En les manetes de les llànties, mollejades per la part superior amb forma de vulva, donant-li així protecció apotropaica (Johns, 1982 74; Quignard 2005, 59). A més, les antefixes: aquestes servien per acabar l'acanalat de forma decorada, i una forma comuna és la d'un cap de dona, dins un dintell en forma vaginal on la punta (amb una rodona) s'identifica com al clítoris (Johns 1982, 74-75).

S'ha cregut convenient parlar aquí de certes divinitats dotades amb un gran fal·lus o relacionades amb aquest. El déu dotat amb un enorme fal·lus erecte per excel·lència és Príap. Els diversos autors antics li atribueixen pares diferents: Dionís i una nimfa, Dionís i Afrodita, Zeus i Afrodita, Mercuri, etc. El fet rellevant és que fou abandonat després del seu naixement i criat per uns pastors, convertint-se amb un déu campestre (Hoys 2009, 46-47). Tot vinculant-se amb el camp i el món rural és una divinitat menor del panteó Romà, dedicat a la fertilitat i protecció dels horts i els

vergers dels lladres (Clarke 2003, 104; Hoys 2009, 46-47). Però també es pot donar fe de la transcendència de la seva intermediació per retornar l'erecció a un home amb impotència (Clarke 2003, 104). Com a símbol de fertilitat i renaixement s'han conservat diverses estàtues i pintures murals que el representen amb un gran fal·lus descomunal permanentment erecte (Hoys 2009, 47; Sanfelice 2011, 172). De la seva localització en les cases es desprèn la vinculació a jardins o horts, allunyava als habitants de la casa i als seus cultius de visites malintencionades (Clarke 2003 104; Hoys 2009 47; Sanfelice 2011 172). Un exemple curiós el trobem a l'entrada de la casa dels Vetti. Com hem vist en el capítol anterior, aquesta s'havia descrit moltes vegades com un prostíbul, però no seria així. Príap se'l representa en aquest fris amb un gran membre posat en una balança i comparant-lo amb una bossa de monedes, a més de tenir un gran cabàs de fruita als peus. Aquestes vinculacions permeten afirmar que els germans Vetti, volien donar la seva protecció i la benvinguda als seus visitants tot desitjant-los fertilitat i prosperitat econòmica. La connexió entre monedes i membre enorme també és present en Mercuri, déu protector del comerç, que també es troba representat en una estàtua del jardí de la casa dels Vetti, amb un xorro d'aigua sortint del seu membre. La unió d'aquests dos elements, crea un efecte d'eix visual de la fertilitat, beneint doncs la casa per duplicat (Clarke 2003, 104). Del déu Mercuri es va trobar a Pompeia un altre element curiós: es representava el déu dotat d'un fal·lus en la seva posició habitual, i en portava nombrosos en el seu barret, apuntant cap a tots els punts cardinals. Juntament amb campanetes, era un objecte formidablement apotropaic (Johns 1982, 70; Sánchez, 2005 52).

Imatge 15 Mosaic a l'entrada del *caldarium* de la casa de Menandre, Pompeia. A la part superior es mostra un esclau negre itifàl·lic portant dues gerres d'aigua i a la part interior, a través de la combinació dels estris utilitzats a les termes, es crea el que sembla la representació d'uns genitals femenins (Clarke 2003, 110-113) .

Finalment parlar de la naturalesa d'aquestes representacions. La representació d'un enorme fal·lus la trobem sovint en Príap, en els esclaus o en nans, però què tenen en comú tots aquests personatges a part del gran fal·lus? Doncs que tots ells eren personatges còmics de la Roma antiga. Pels romans era perfectament correcte riure's d'algú amb deformitats o de pell diferent. El que es buscava amb aquestes unions era fer riure a l'espectador, ja que el riure espantava el mal d'ull. El riure era allò oposat el mal, i per tant desarmava completament el mal d'ull (Clarke 2003, 108-111). L'element clau, per altra banda, és el seu enorme fal·lus. La creença que els penis grans eren lletjos i còmics els provenia als romans de la definició grega clàssica del tipus d'home ideal i del seu contrari: el penis de mida ideal sol ser el petit, i per tant, el gran es consideren una mida no adequada (Johns 1982, 52; Clarke 2003, 108-111). En totes les representacions visuals i també literàries es veurà un penis petit, menys en les representacions que pretenen fer riure (Clarke 2003, 111). Els grans penis, ja sigui en la literatura o en l'art visual, es troben fora de les convencions canòniques de bellesa, i per conseqüent simbolitzen els excessos (Clarke 2003, 112). No obstant, com es veu reflectit en els epigrames de Marcial, un penis gran produeix una gran impressió al contemplar-lo, fins i tot aproximant-se a la veneració, creant una barreja de sentiment religiós i supersticions. L'epigrama del qual fem referència, es situa a les termes i quin millor lloc per venerar un gran fal·lus que un lloc termal on els homes són més vulnerables? (Sánchez 2005, 57; Dal Maso, 2012 32)

«Cuando en unes termes, Flaco,
oigas ruidosa ovación,
sabràs que acaba de entrar
el cipote de Marón»
(Marcial. *Auders in quo*)[10]

Podem dir amb seguretat que el que acabem de mostrar en aquest capítol és cert a mitjans del segle I dC ja que ho evidencien perfectament Pompeia i Herculà, però tenim greus problemes pel que fa a la cronologia. El fet que la majoria de les peces catalogades no apareguin en les excavacions sistemàtiques i no comptem amb el seu context arqueològic ens obliga a divulgar per un gran marc de segles abans i després de Crist (Hoys 2009, 61).

[10] Traducció de Cobos, A. (2011) *Los higos de Quios*, Edicions digitals xarxa social, Figueres, p. 45

CONCLUSIONS

Al llarg de tot el treball hem vist com la sexualitat romana estudiada de forma sincrònica, des de la República fins a finals de l'Imperi, gaudeix d'una gran presencia social. De totes maneres les variacions al llarg del temps són considerables i en algun apartat ha estat inevitable no parlar dels canvis ocorreguts, com passa amb l'aplicació de les lleis de reforma que implanta Octavi August, que afectaren enormement al camp de la sexualitat.

El matrimoni era un simple tràmit, els romans no es casaven per amor, es solien casar per augmentar la seva riquesa i complir el seu deure com a ciutadans a fi de procrear fills legítims que perpetuessin l'entramat social. No fou fins el segle II dC que la moral romana canvià, es voldrà ser considerat com un bon espòs que respecta la seva muller com a companya de vida. La creació de parelles de conveniència, va provocar la recerca de plaer sexual fora del matrimoni, ja fos amb esclaus o professionals. La prostitució estava altament acceptada a Roma, era considerat un ofici necessari per protegir els matrimonis i per la gran recaptació que proporcionava a l'Estat. D'aquesta manera, les prostitutes eren un personatge present arreu del món romà.

L'avortament ha estat un tema molt interessant. En la antiguitat no estava considerat un crim o delicte, ja que el fetus no era considerat com un ciutadà. No obstant, no era la pràctica més habitual. Comportava un gran risc per a la mare durant l'embaràs i durant el part, per aquest motiu si no es desitjava el fill eren millors els anticonceptius. Potser el que més sorprèn és l'abandonament i l'infanticidi, els homes tenien tots els drets sobre la vida dels seus fills, fossin de l'esposa o dels esclaus.

Canviant radicalment de tema, els romans podien escollir entre dones o homes, o per les dues coses. S'ha parlat d'homosexualitat, però la paraula correcte seria la de bisexualitat. L'actitud de l'home lliure havia de ser en tot moment la del dominador, en l'acte sexual tot estava ben vist mentre el ciutadà adoptés una actitud activa per aconseguir el plaer. Ser passiu, deixar-se dominar era impúdic.

I finalment, la fascinació que pels primers investigadors va suposar la troballa de ciutats com Pompeia o Herculà, on la presència d'elements fàl·lics i representacions de l'acte sexual eren tant abundants. L'estudi d'aquests elements es va trobar clausurat durant molts anys, fins que a finals del segle passat se'ls va alliberar i estudiar de forma objectiva, com a elements presents a la ciutat que tenien com a objectiu allunyar el *fascinus* i atacar el mal d'ull, o fins i tot cridar a la prosperitat.

Aquestes serien les consideracions finals i personals d'aquest treball. Però no vull deixar de banda el fet que l'estudi de la sexualitat ha permès parlar dins d'aquest treball de molts altres temes. Es pot reflectir a través la sexualitat com s'estructurava la societat romana i quina posició social escollia o s'obligava a fer a cadascú segons el seu estatus social. A més, es pot percebre la societat fortament masclista, viril i dominadora, on el *pater familia* tenia el poder absolut. I finalment, la sexualitat ha permès observar els canvis a l'interior d'una societat. És interessant l'autotransformació que sofreix la societat del Baix Imperi, molt anterior als dogmes cristians, la societat pagana ja s'havia transformat, i a través de la visió de la sexualitat aquesta transformació queda plenament reflectida.

Als cinc temes els quals hem abordat: matrimoni, prostitució, avortaments, heterosexualitat i amulets fàl·lics han permès donar una visió general i àmplia d'una sexualitat molt diferent a la que actualment coneixem. Les religions modernes, han imposat una visió de la sexualitat monògama i heterosexual, orientada enterament a la reproducció. Amb la llibertat sexual sorgida als anys 90 i que perdura fins avui dia, han ressorgit estudis arqueològics i històrics que s'allunyen del discurs tradicional d'una sexualitat antiga relacionada amb la fertilitat i associada als cultes fàl·lics o a les deïtats. Les interpretacions arqueològiques cada vegada més s'han obert a entendre la sexualitat tant diversa que regnava en el passat. Així doncs, i gràcies a l'alliberament de les col·leccions privades i dels gabinets "secrets" com el del Museu de Nàpols, en l'actualitat tenim prou recursos per estudiar la sexualitat en època romana de forma talment objectiva i sense els límits teòrics que fa una vintena d'anys endarrere destorbaven l'estudi de la mateixa.

En aquest treball s'ha volgut donar veu a totes les fonts d'èpoques i llocs diversos. Com ja es va comentar en la metodologia escollida, no s'ha pogut accedir a molts llibres que haguessin aportat hipòtesis interessants al treball. Tot i això no crec que el treball hagi quedat desproveït de fonts. S'ha considerat oportú citar autors d'abans dels anys noranta, tot i el que s'ha dit, per donar una visió historiogràfica al treball; a més de donar lloc als primers que van obrir la seva mentalitat tot introduint el tema de la sexualitat entremig de llibres que parlaven de la vida quotidiana (com pot ben ser el llibre de Lewinshon). Potser no parlen de la sexualitat en un llibre monogràfic o de forma directa, però li donen cabuda; i això dins la societat i mentalitat del seu moment, la qual no podia entendre la presencia tant normal i pública que els romans tenien pel que fa a la sexualitat, és una gran fita.

Com ja s'ha anat comentant, i si no vaig mal encaminada, la majoria dels autors referenciats són posteriors als anys 90. La major part de bibliografia data d'aquest moment, però aquest boom d'interès vers la sexualitat continua fins la actualitat. Sembla que avui dia l'interès pel tema va molt

unit a la intenció de fer-la arribar al públic en general. No obstant, després d'anar a exposicions, de comentar el tema amb companys o familiars, és quan me n'adono que molta gent encara no està preparada per parlar d'aquests temes de forma científica. La meva proposta no era fer un treball graciós, viciós o d'entreteniment, el meu objectiu era fer un treball objectiu i científic com ha de ser un treball de fi de grau. Fet que crec assolit.

Pel que fa a la resta d'objectius marcats en iniciar aquest treball tots ells es consideren assolits. Els esforços i el temps dedicats a la lectura, entesa i posada en comú de cadascun dels temes, tot i la desesperació d'alguns moments, ha valgut la pena. S'ha aconseguit una refacció fluïda i entenedora, per acabar fent un treball coherent, científic i, personalment, gens carregós. Fer un treball enterament bibliogràfic no ha estat fàcil, sempre es vol aportar algun element personal, i més en aquest treball. Com em va dir Carmen Sánchez en una conferència que vam coincidir a Empúries: *en el tema de la sexualitat hi ha moltes hipòtesis, molts autors diuen coses diferents i del que es tracta és que cadascú en triï el que més el convenç, l'analitzi i argumenti correctament; i si no busqui un nou argument.* És veritat que no podrem retrocedir el temps, però modestament espero haver pogut aconseguir una descripció prou fiable del que va ser un dia la sexualitat entre els habitants de l'antiga Roma.

BIBLIOGRAFIA I WEBGRAFIA

Adriansens, J. (2000). *La seducción: Historia de la vida privada de Occidente*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona.

Boehringer, S. (2014). Female homoeroticism, Hubbard, T. K. (Ed.). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. John Wiley & Sons, Oxford, p. 150-163.

Bravo, G. (2010). *Historia del mundo Antiguo: Una introducción crítica*. Alianza Editorial, Madrid.

Bruquetas de Castro, F. (2006). *La historia de los burdeles en España: de lupanares, puteríos reales y ortas mancebías*. La Esfera de los Libros, Madrid.

Bullough,V. L. (1964). *The History of Prostitution*. University books, New Hyde Parc, New York.

Cantarella, E. (1991). *Según natura: La bisexalidad en el mundo antiguo*. Ediciones Akal, Madrid.

Campana, A. (2009). Le spintriae: tessere romane con raffigurazioni erotiche. Morello, A. *La donna romana immagini di vita quotidiana*, Atti di Convegno, Editrice Diana, Cassino p. 43-96.

Carcopino, J. (1989). *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio*. Temas de hoy, Madrid, p. 109-137.

Clarke, J. R. (2003). *Sexo en Roma, 100 aC-250dC*. Ed. Océano, Barcelona.

Clarke, J.R. (2008). Representations of Male-to-female Lovemaking, Golden, M. & Toohey, P. (Ed.), *Sex and difference in ancient Greece and Rome*. Edinburgh University Press, Edinburgh, p. 221-238.

González, P. (2008). *La mujer en el mundo antiguo en el museo de Cádiz.* Conserjería de cultura, Museo de Cádiz, Cádiz.

Dal Maso, C. (2012). *Pompei. L'arte di amare*. 24 ore cultura, Milà.

Díaz (2014). *Sobre anticonceptivos, abortivos y los peligros del amor en Roma*. Recuperat de http://www.arraonaromana.org/ArticlesNoticies.php?id=95#.VeW0Lvntmko

Duncan, A. (2006). Infamous Performers: còmic actors and female prostitutes in Rome, Faraone, C. A. & McClure, L. K. (Ed.) *Prostitutes & Courtesans in the ancient world.* The University of Wisconsin Press, Madison, p. 252-273,

El sexe a l'època romana (2014). Catàleg de l'exposició itinerant. Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona.

Fayer, C. (2005). *La Familia Romana: Aspetti Giuridici Ed Antiquari. Parte II. Sponsalia. Matrimonio. Dote*. L'Erma di Bretschneider, Roma.

Flemming, R. (1999). Quae corpore quaestum facit: the sexual economy of female prostitution in the Roman Empire, *Journal of Roman Studies*, *89*, p. 38-61.

Glazebrook, A. i Olson, K. (2014). Greek and Roman Mariage, Hubbard, T. K. (Ed.). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. John Wiley & Sons, Oxford, p. 69-82.

Grimal, P. (1993). *La vida en la Roma antigua*. Ediciones Paidos, Barcelona.

Grimal, P. (2007). *Rome et l'amour: Des femmes, des jardins, de la sagesse.* Ed. Robert Laffont, Bouquins.

Hersch, K. K. (2010). *The roman wedding: Ritual and meaning in Antiguity*, Cambridge University Press, New York.

Hopkins, K. (1965). *Contraception in the Roman Empire*. Cambridge University Press, New York.

Hoyo Calleja, J., i Hoys, A. M. (1996). Clasificación funcional y formal de amuletos fálicos en Hispania, *Espacio Tiempo y Forma*. Serie II, p. 441-466.

Hoys, A. M. (2009). Los amuletos o talismeanes fálicos de Hispània, Antonio M. Poveda Navarro, Francisco J. Navarro Suárez, editores científicos, *Sexo y erotismo : Roma en Hispania : Museo Arqueológico de Murcia,* 6 de mayo - 5 de julio de 2009.; Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Múrcia, p. 43-67.

Hubbard, T. K. (2014). Peer homosexuality, Hubbard, T. K.(Ed.). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. John Wiley & Sons, Oxford, p. 128-149.

Jenkins, I. (1998). *La vida cotidiana en Grecia y Roma* (Vol. 3). Ediciones Akal, Madrid.

Johns, C. (1982). *Sex or symbol?: Erotic images of Greece and Rome*. Taylor & Francis, Hong Kong.

Knapp, R. C. (2011). *Los olvidados de Roma: prostitutas, forajidos, esclavos, gladiadores y gente corriente*. Editorial Planeta, Barcelona.

Lewandowski, H. (1966). *Las costumbres y el amor en la antigua Roma.* Ediciones Corona, Barcelona.

Lewisohn, R. (1963). *Història de la vida sexual,*. Luis de Caralt, Barcelona.

Licht, H. (1976). *Vida sexual de la antigua Grecia*. Ediciones Felmar, Madrid.

Lilja, S. (1982). *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.

Llopis, J. S. (2014). Las profesionales del sexo en la comedia griega del siglo IV ac. *Asparkia: Investigació feminista*, *Mujeres en la sociedad greco-romana. Discursos e imágenes* (25), p. 48-67.

Blázquez J. M. . (2000). Los anticonceptivos en la Antigüedad Clásica, *El Mediterráneo y España en la antigüedad. Historia, religión y arte*. Catedra, Madrid, p. 447-462.

Martos, J. F. (2007). Aspectos de la homosexualidad femenina en Grecia y Roma, Perea, S. (Ed.), *Erotica antiqua: Sexualidad y erotisme en Grecia y Roma,* Signifer, Madrid, p. 11-62.

McGinn, T. (2006). Zoning Shame in the Roman City, Faraone, C. A. & McClure, L. K. (Ed.) *Prostitutes & Courtesans in the ancient world,* The University of Wisconsin Press, Madison, p. 161-176.,

Olson, K. (2006). Matrona and Whore: clothing and definition in roman antiquity, Faraone, C. A. & McClure, L. K. (Ed.) *Prostitutes & Courtesans in the ancient world,* The University of Wisconsin Press, Madison, p. 387-420.

Olson, K. (2008). *Dress and the Roman Woman: self-presentation and society.* Routledge, London and New York.

Pomeroy, S. B. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Ediciones Akal, Madrid.

Poveda Navarro, A. M. (2009). Negotium sexual: la prostitución en la cultura romana, Antonio M. Poveda Navarro, Francisco J. Navarro Suárez, editores científicos *Sexo y erotismo : Roma en Hispania : Museo Arqueológico de Murcia,* 6 de mayo - 5 de julio de 2009; Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Múrcia. p. 97-117.

Quignard, P. (2005). *El sexo y el espanto.* Editorial minúscula, Barcelona.

Rentsch, J. (2003). *Contraception and Abortion in the Second Century Roman World*. Recuperat de http://www3.wabash.edu/asiaminor/society/john/sex/contrace1.htm

Rousselle, A. (1989). *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Edicions 62, Barcelona.

Ruiz, E. (1992). *El Divorcio en Roma.* Universidad Complutense. Facultad de Derecho, Madrid.

Salles, C. (1991). Les prostituées de Rome, *Amour et sexualité en Occident*. Editions du Seuil, Milà.

Salsedo, V. (1995). *El extraordinario poder de los amuletos y talismanes*. Editorial de Vecchi, Barcelona.

Sánchez, C. (2005). *Arte y erotisme en el mundo clássico*. Ed. Siruela, Madrid.

Sánchez, C. (2015). *La investigación del cuerpo: arte y erotisme en el mundo clásico*. Ed. Siruela, Madrid.

Sanfelice, P. (2011). Sexualidade, amor e erotismo na Roma Antiga: as representações de Vênus nas paredes de Pompeia, *Opsis, 10(2)* p. 167-190.

Sanfeliú, L. (1996). *Juego de damas. Aproxiación histórica al homoerotismo femenino.* Universidad de Málaga, Málaga.

Sauron, G. (1998). *La Grande fresque de la Villa des Mystères à Pompéi : mémoires d'une dévote de Dionysos*. Ed. Picard, Paris.

Scala archives (2015) Recuperat de http://espana.scalarchives.com/web/ricerca_risultati.asp?posizione=241&nRisPag=48&pagIniziale=1&pagFinale=5&nextPrev=1&prmset=on&ANDOR=and&xesearch=pompeii&xesearch_ita=pompei&xesearch_fra=pomp%E9i&xesearch_ger=pompeji&ricerca_s=pompeii&SC_PROV=RR&SC_Lang=eng&Sort=9&luce=1&language=spa

Staples, A. (1998). *From Good Goddess to Vestal Virgins: sex and Category in Roman Religion*, Routledge, London and New York.

Thüry, G. E. (2009) *Amor au nord des Alpes: sexualité et érotisme dans l'antiquité romaine*, documents del Museu romà de Avenches 18, Avenches.

Veyne, P. (1991). L'homosexualité à Rome, *Amour et sexualité en Occident*. Editions du Seuil, Milan.

Veyne, P. (2010). *Sexo y poder en Roma*, Ed. Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México.

Veyne, P., & Duby, G. (1991). *Historia de la vida privada*. Vol. 1. Imperio romano y antigüedad tardía, Taurus, Madrid.