

Santiago Montero*

LA REMUNERACIÓN ECONÓMICA DE LAS ADIVINAS Y HECHICERAS EN ROMA

Las noticias, desgraciadamente muy escasas, sobre la remuneración económica de las adivinas y brujas contribuyen a conocer el modesto status social que gozaron en la Roma del Imperio (MONTERO 1994; CLERC 1995).

En general hay que tener presente la desconfianza que existía hacia todos los adivinos privados que cobraban por sus servicios, a diferencia de los augures y decenviros públicos guiados siempre por el desinterés económico y el servicio a la comunidad ciudadana. Cicerón recuerda que en el siglo II el Senado romano decretó que los hijos de las mejores familias etruscas estudiaran el arte adivinatorio de la disciplina etrusca “por temor de que arte tan importante, si lo ejercían gente de baja condición, perdiese de su autoridad religiosa y degenerara en profesión mercenaria” (*ne ars tanta propter tenuitatem hominum a religionis auctoritate ad mercedem atque quaestum*) (De div., I, 41, 92).

Coincidiendo con este mismo temor, en el siglo II a.C. Ennio dirige en una de sus obras una durísima crítica contra los vates y *harioli* privados:

“supersticiosos vates y desvergonzados adivinos (*superstitiosi uates, inpudentesque harioli*) holgazanes o locos o que los domina la pobreza, ellos que sin saber caminar por sí mismos, muestran el camino a otros; que mendigan un dracma para sí a aquellos a quienes ofrecen riquezas; que se queden de esas riquezas con el dracma y repartan el resto (*quibus diuitias pollicentur ab iis drachumam ipsi*)

* Universidad Complutense de Madrid

petunt de his diuitiis sibi deducant drachumam, reddant cetera)"
(Tel. 150).

Aún en otro verso conservado (394 Vahlen=343 Jocelyn), Ennio ataca nuevamente a los adivinos privados por su ánimo de lucro: *qui sui quaestus causa fictas suscitant sententias* ("que por necesidad de ganar inventan falsas profecías").

No obstante, dentro del ámbito de la adivinación privada, una confrontación entre las adivinas y los adivinos es muy elocuente. En primer lugar porque el ejercicio de las adivinas se reducía a ámbitos muy limitados (prácticamente al de la adivinación natural); así, no conocemos mujeres entre los intérpretes de sueños, augures y arúspices itinerantes, astrólogos, etc. Sus clientes eran sobre todo mujeres que, aun perteneciendo a familias con cierto poder, necesitaban para el pago la autorización del marido. Aunque carecemos de datos, las adivinas que ofrecían sus servicios en los santuarios oraculares -pocos por otra parte en las provincias occidentales- estaban lejos de cobrar la suma de un talento ático de plata que recibía, según Luciano (*Alex. 49*), el "falso profeta" Alejandro en Abonótico.

Pero, además, la marginación de la mujer del mundo de la cultura explica otras diferencias. Tomemos como ejemplo la *physiognomía*, una ciencia que permitía conocer el carácter de las personas así como también su futuro mediante el examen de las formas y los rasgos del rostro. Es probable que las mujeres presunieran tener especiales facultades para este tipo de adivinación ya que las *metoposcopae* son citadas en Roma desde el teatro de Plauto (MONTERO 1993). Petronio nos presenta a una esclava (*ancilla*), Crisis, quien confiesa: "Ya lo ves: no entiendo de augurios (*nec auguria novi*) ni me preocupa nunca el horóscopo de los astrólogos (*nec mathematicorum caelum curare soleo*); sin embargo, por la cara adivino el carácter de la gente y con sólo ver tus andares sé lo que piensas (*ex vultibus tamen hominum mores colligo et, cum spatiantem vidi, quid cogites scio*)" (Petr., *Satir.* 126).

Como la *metoposcopa* de Plauto, Crisis, con su sola intuición, sin ningún tipo de conocimientos, trata de sacar un provecho económico de su actividad. Por el contrario, el *metoposcopus* llamado por Narciso (*adhibitum*) durante el reinado de Claudio para que tras estudiar el rostro de Británico revelase si llegaría a ser emperador, pertenecía, por el nivel de sus conocimientos y probablemente también por sus ingresos económicos, a un reducido y prestigioso círculo de adivinos (Suet., *Tit.* 2, 1). La diferencia estriba en que los dictámenes de los *metoposcopi* se basaban no en la simple intuición, sino en tratados (que en muchos casos dependían incluso de la obra de Aristóteles), a los que, evidentemente las mujeres rara vez tenían la oportunidad de acceder.

La más antigua alusión al pago de las adivinas se encuentra en Plauto. En el *Miles gloriosus* Periploctomeno se lamenta de que en la Roma de su tiempo las mujeres acosan al marido pidiéndole dinero con el que poder pagar durante el *Quinquatrus* a las adivinas:

*Da qui faciam condimenta; da quod dem quinquatribus
Praecantrici, coniectrici, hariolae atque haruspicae;
Flagitrumst si nil mittetur, quae supercilio spicit* (692-694)

La cantidad pagada debía ser, en cualquier caso, muy baja. Es probable, incluso, que con frecuencia ni siquiera fueran pagadas. “¿A qué engañosa adivina he dejado yo de pagar?” (*nam cui non ego sum fallaci praemia uati?*) se pregunta Propertio (II, IV, 15) atormentado por el amor.

La Sibila, originaria de Cumas, en cierta forma la primera adivina extranjera en Roma, nunca renunció a ser recompensada por sus servicios. Según dicha leyenda (*DH* IV, 62; Varro *Gramm.* 179; Serv. *ad Aen.* VI, 72.; CAEROLS 1991, POTTER 1990; SUÁREZ DE LA TORRE 1994; PARKE, 1998) habría visitado al rey Tarquinio para venderle nueve libros de una colección de oráculos pero el monarca rehusó por encontrar excesivo el precio. Lactancio y Servio señalan que la suma pedida por la mujer era de 300 filipos: Lactancio (*Inst. div.* I, 6, 6-14) asegura que Tarquinio “se burló de la locura de la mujer” (*derisisse mulieris insaniam*). Dionisio habla, simplemente, de un precio “desorbitado”. Sabido es que, rechazada en dos ocasiones, la Sibila quemó tres libros cada vez. Pero lo interesante es el final del episodio: el rey etrusco, siguiendo el consejo de los augures, accede finalmente a comprar los restantes libros por el precio que la Sibila había pedido para todos.

Este episodio anuncia que las adivinas mejor consideradas y, por consiguiente, las mejor remuneradas, fueron siempre, en Roma, las extranjeras. Roma rara vez dispensó buen trato a sus vates (romanas o itálicas), como, por ejemplo, hacían los germanos con las suyas. Recordemos que Véleda recibía como muestra del reconocimiento de las tribus germanas, prisioneros romanos (como un legado de legión, Munio Luperco) (*Tac. Hist.* IV, 61) o regalos tan asombrosos como la trirreme pretoria capturada a los romanos (*Hist.* V, 22) (GUARDUCCI 1945; GUARDUCCI 1950-1951).

Sin embargo hasta las altas estancias romanas se dejaron seducir por las prácticas adivinatorias de las mujeres extranjeras. Uno de los casos más antiguos y célebres fue el de la profetisa, de origen sirio, Martha (CHAMOUX 1974). Hacia el año 106 a.C. Mario la llevaba consigo, según nos dice Plutarco, sobre una litera, con gran aparato. No nos dice el biógrafo griego nada respecto al pago de sus servicios pero de la fastuosidad con la que vivía se desprende la generosidad del cónsul romano. Martha solía pre-

sentarse en los sacrificios llevando un doble manto de púrpura y sosteniendo una lanza adornada de cintas y guirnaldas (*Mar.* 17, 4).

Durante el Imperio los emperadores siguieron esta costumbre. Cata fue consultada por el emperador Vitelio (69 d.C.) (*Suet., Vitel.* 14, 5). Ganna, profetisa también germana fue, según Dion Casio (67, 5, 2) “honrada” por el emperador Domiciano.

La relación directa entre el poder económico de los consultantes y las adivinación extranjera, es evidente. Luciano de Samosata (*Alej. Abon.* 30) dice que cuando la fama del oráculo de Alejandro de Abonútico, en Asia Menor, se difundió por Italia y llegó a Roma, sólo aquellos que disponían de mayores recursos económicos y pertenecían a las categorías sociales superiores se apresuraron en llegar a dicha localidad para consultar el oráculo lo antes posible.

No obstante, esta atracción de los romanos por la adivinación extranjera -masculina y femenina- no impidió que en Roma algunas adivinas vivieran en difícil situación económica. Juvenal nos ofrece el ejemplo de una judía que ofrece sus servicios en la zona de la puerta Capena:

*Cum dedit ille locum, cophino faenoque relicto
arcanam Iudaea tremens mendicat in aurem,
interpretis legum Solymarum et magna sacerdos
arboris ac summi fida internuntia caeli.
implet et illa manum, sed parcius; aere minuto
qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt* (VI, 542-547)

(“Cuando él se ha retirado, una judía, dejando su cuévano y su heno, le suplica sigilosamente al oído. Ella es intérprete de las leyes de Solimos, y gran sacerdotisa del árbol e internuncia segura del sumo cielo. Ella llena la mano, pero parcamente; por cualquier moneda los judíos te venderán los sueños que justamente desees”)

En estos versos, Juvenal parece querer insistir en la pobreza extrema de la adivina judía. Aludiendo al cuévano y heno da a entender que la adivina judía trabajaba en el *lucus* y los templos próximos a la puerta Capena, como sabemos por III, 14: *Iudaei quorum cophinus faenumque supellex*; la práctica adivinatoria parece constituir, pues, una actividad suplementaria. Además, el poeta emplea la expresión *mendicat in aurem* y, al referirse a sus ganancias, señala que llena la mano, *sed parcius* y que anunciará el futuro “por cualquier moneda” (*aere minuto*).

Ya se ha dicho que entre los paganos inspiraban una mayor confianza aquellas adivinas que renunciaban a cobrar, como en definitiva habían hecho las *manteis* míticas. En las comunidades cristianas se hacía necesario que la profetisa no cobrara sueldo alguno. Maximila y Priscila, profetisas monta-

nistas de los últimos decenios del siglo II d.C., eran acusadas por sus enemigos -entre otras muchas cosas- de haber aceptado regalos y dinero a cambio de sus profecías e incluso de prestar dinero con intereses (Cf. Euseb. *HE* V, 18, 4; 7-11; Hieron. *De vir. ill.* 40, 2).

La situación de las hechiceras en la *pars occidentis* del Imperio, no parece haber sido distinta. Socialmente despreciadas, legalmente perseguidas, su situación económica fue difícil en todos los tiempos.

Es cierto que, al menos atendiendo a lo que en la literatura latina se nos dice, no todas las brujas y hechiceras actúan movidas por dinero; algunas, como la propia Canidia, lo hacen llevadas de la envidia o la venganza. Pero lo cierto es que la magia, además de ser una *scientia*, era también un ejercicio, una *professio*, y muchas mujeres vivían de ella. En el siglo III d.C., Filóstrato pone en boca de Apolonio las siguientes palabras:

“En cuanto a ese arte [la hechicería], todos sus practicantes son codiciosos, pues las ingeniosas demostraciones que hacen se las han inventado para obtener beneficios, y rebuscan grandes sumas de dinero, tratando de engañar a los que desean alguna cosa, convenciéndoles de que son capaces de todo” (AT VIII, 7, 3).

En principio cabría suponer que las tarifas de sus consultas eran más altas que las de las adivinas tanto por el uso de gran cantidad de elementos necesarios para sus rituales (filtros, sacrificios, purificaciones) como por el riesgo que comportaba la clandestinidad de sus prácticas. Respecto al primer punto, Filóstrato pone en boca de Apolonio de Tiana las siguientes palabras:

“Ellos [magos y brujas] les dan [a los clientes], para que los lleven, un cinturón y piedras, procedentes de los lugares recónditos de la tierra, otras de la luna y los astros, así como cuantas especias produce la India, y por esas cosas consiguen espléndidos beneficios” (AT VII, 39, 3).

Pero la realidad parece haber sido otra. La afición de las viejas hechiceras al vino, la *anus ebria*, un lugar común en la literatura (Cf. Ovid., *F.* II 571-582) y en el teatro, habla por sí sola de su marginalidad. Las fuentes asocian con frecuencia la práctica de la hechicería a la mendicidad (Cf. Celso, apud. Orig. 7, 9; Filón Alej. *De prescrip.* 3, 101; Euseb. Cesar. *Contra Hierocles* 5).

Es probable que buena parte del dinero entregado a las hechiceras por los clientes se destinara a sufragar el costo del ritual y, en particular, el sacrificio. En el *Satiricón*, Proseleno se presenta ante la hechicera Oenotea “con el importe del sacrificio”. Quizá en relación con ello podamos interpretar tam-

bién las palabras de Horacio (*Epod.* XVII, 37-38) cuando, afectado por el poder de sus ensalmos, se dirige a la hechicera Canidia, diciendo: “Dime, pagaré lo que tú me pidas, quizá cien novillos...” (*effare: iussas cum fide poenas luam, ... seu poposceris centum iuencos...*).

Pero no hay que olvidar que la mayor parte de las brujas -sobre todo las de la literatura augústea- compatibilizan la práctica de la magia con la alcahuetería. Los ingresos venían probablemente más por su labor de *lena* que por la de *saga*; aquella es una figura muy citada en la literatura augústea si bien solo un testimonio epigráfico recuerda la profesión de *lena*: *CIL IX*, 2029. Cf. LE GALL 1969, 125)

Toda *saga* sabía que si lograba atraer para la joven a un amante rico, sus servicios prestados serían recompensados económicamente más que si quedaba emparejada con un hombre sin recursos. Así, la *Dipsas* de Ovidio, dice a una muchacha:

“¿Sabes, lucero mío, que ayer fuiste del agrado de un rico mancebo? Quedóse parado y estuvo pendiente no más que de tu rostro ¿Y por qué no le ibas a gustar tú?, tu hermosura no le es inferior a ninguna, ¡ay de mí, lástima!, a tu cuerpo le falta el cuidado preciso. ¡Ojalá seas tan feliz como hermosísima!”. Por último, tras insistir en la riqueza del hombre, termina diciendo: “Si te haces rica, no seré yo pobre” (*A I*, 8, 23-26).

Las tarifas más elevadas debían corresponder a las prácticas más duramente perseguidas por la ley, como la necromancia o los maleficios. En su tratado sobre la *República*, Platón ya denunciaba prácticas maléficas de charlatanes y adivinos a cambio de dinero:

“...y si alguien desea perjudicar a un enemigo, por poco dinero [*agyrtaí kai mánteis*] le harán daño, sea justo o injusto, valiéndose de encantos o ligámenes, ya que, según aseguran, tienen a los dioses convalidados para que les ayuden” (*De Repub.* 364c).

Apuleyo nos presenta a una mujer que contrata a una consumada hechicera “ante cuyas devociones y maleficios, nada, al parecer, resultaba imposible” (*Met.* IX, 29, 2). La contrata para que o calme a su marido y reconcilie el matrimonio o, si esto no fuera posible, suscite “algún fantasma, alguna divinidad infernal para poner violentamente fin a sus días” (*id.* IX, 29, 3). Apuleyo dice que la mujer se asegura su concurso “a fuerza de súplicas” y “la colma de obsequios (*multisque suffarcinat muneribus*)” (*id.*). La hechicera fracasa en su intento de reconciliar al marido con la mujer; indignada con los poderes infernales, lo que la empuja a recurrir a la segunda opción

es, en opinión de Apuleyo, “la recompensa prometida, y sobre todo la humillación de que es objeto (*et praeter praemii destinatum compendium*)” (IX, 29, 4).

Un aspecto mal conocido es el de la remuneración por la transmisión de estos saberes. Horacio pone en boca de la *saga* Canidia estas palabras: “¿Fue vano el hacer ricas a las viejas pelignas en busca de eficaces tósigos? (*Quid proderat ditasse Paelignas anus?*)” (*Epod.* XVII, 60-62). Hay que pensar que, al menos las más reputadas de las hechiceras itálicas, como eran las pelignas, pudieron haber transmitido sus técnicas a cambio de ciertas compensaciones económicas.

No obstante, puede decirse que en Roma las hechiceras y envenenadoras más célebres fueron -como en el caso de las adivinas- las extranjeras. La hechicera gala Locusta (MAZZARINO 1956) es el caso más célebre. Fue ella quien elaboró el veneno que acabó con la vida del emperador Claudio y, pocos años después, con la de Británico. Suetonio afirma que Nerón recompensó sus servicios con la impunidad por sus crímenes, “vastos predios e incluso discípulos” (*impunitatem praediaque ampla, sed et discipulos dedit*) (*Ner.* 33, 3). Un caso similar debió ser -por aquella misma época- el de Martina, otra *uenefica*, de quien Tácito (*Ann.* II, 74, 2) dice que era de triste fama en la provincia de Siria por sus envenenamientos y muy querida por Plancina (mujer de Cneo Pisón, acusado en el año 19 d.C. de haber envenenado a Germánico). Sin embargo del pago por sus servicios nada sabemos.

Contrastar la situación de las *sagae* -incluso las extranjeras- con la de los magos ayuda a entender la diferente consideración social y profesional de unos y otros. Fueron muchos los magos extranjeros que se lucraron durante el Imperio (*Cf.* Tac. *Ann.* XVI, 30, 2: *quod pecuniam magis dilargita; id., Ann.* XII, 22, 1-3) mientras que el prestigio de las *sagae* jamás se les igualó. Aunque referido a la *pars orientis* del Imperio, Luciano (*Philops.*, 13-15) narra el caso de un mago hiperbóreo contratado por el maestro del joven Glaucias para que atraiga el amor de Chrysis, mujer de Demeas. El mago cobra una suma importante por el servicio: cuatro minas por los materiales y dieciséis más por el ritual (*agoge*), una cantidad, pues, lejos de los honorarios de las mejores *sagae* latinas (WINKLER 1991, 242).

BIBLIOGRAFÍA

CAEROLS, J.J. (1991): *Los libros sibilinos en la Historiografía latina*. Tesis doctoral, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense.

CHAMOUX, F. (1974): “La prophétesse Martha”, en *Mélanges d'Histoire ancienne offerts à W. Seston*, París, 82-86.

CLERC, J.B. (1995): *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Berlin, Peter Lang.

DAXELMÜLLER, C.H. (1997): *Historia social de la magia*, Barcelona, ed. Herder.

GRAF, F. (1994): *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres.

GUARDUCCI, M. (1945): "Veleda", *RPAA* 21, 163-176.

GUARDUCCI, M. (1950-1951): "Nuove osservazioni sull'epigrafe ardetina di Veleda", *RPAA* 25/26, 75-87.

LE GALL, J. (1969): "Métiers de femmes au Corpus Inscriptionum Latinarum", *REL* 47bis, 123-130.

MAURIN, J. (1983): "Labor matronalis: aspects du travail féminin à Rome", en *La femme dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg* (1980-1981), Strasbourg, 139-155.

MAZZARINO, S. (1956): "Locusta", *Orpheus* 3, 81-82.

MONTERO, S. (1993), "Plauto, Mil. 694 y los primeros metoposcopi latinos", *Dioniso* 63, 1993, 77-82.

MONTERO, S. (1994): *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma Antigua*, Madrid, ed. Trotta.

PARKE, H.W. (1998): *Sibyls and Sibilline Prophecy in Classical Antiquity*, London, Routledge.

POTTER, D. (1990); "Sibyls in the Greek and Roman world", *AJARq* 3, 471-483;

SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1994): "Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires", *Kernos* 7, 179-205.

WINKLER, J.J. (1991): "The Constraints of Eros", en Chr. A. Faraone-Dirk Obbink (Ed.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*, New York, Oxford University Press, 214-243.