

Akal Pensamiento crítico

LA CARA OSCURA DEL CAPITAL ERÓTICO

CAPITALIZACIÓN DEL CUERPO
Y TRASTORNOS ALIMENTARIOS

José Luis Moreno Pestaña



Akal / Pensamiento crítico / 51

José Luis Moreno Pestaña

La cara oscura del capital erótico

Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios

¿Por qué nuestra apariencia corporal nos inquieta tanto? ¿Qué es lo que se valora socialmente en ella? ¿Se tasa en todos los entornos del mismo modo? Una reconstrucción histórica permite ver que los cuerpos no se valoraron siempre igual; tras esta, el autor nos propone leer la presencia de un capital ligado al cuerpo (un «capital erótico») como el efecto de transformaciones en el campo de la salud, de la relación entre las clases sociales y de nuestra idea de cuáles son las condiciones de una persona consumada.

Esas transformaciones nos permiten avistar posibilidades de transformación. Porque una cosa es que nos expresemos como deseemos con nuestro cuerpo y otra muy distinta que se nos impongan exigencias y que éstas, además, nos adentren en caminos próximos a la patología. Un estudio empírico sobre trabajadoras, cualificadas y de oficios obreros, nos ayuda a tener un mapa contemporáneo de cómo se conecta el capital erótico con los trastornos alimentarios. Un análisis de los conflictos existentes nos permite avistar formas de movilización contra los modos más dañinos de capital erótico. Así, este libro nos propone tareas concretas para una política del cuerpo: en el mundo del trabajo, de la salud y de la acción del Estado.

José Luis Moreno Pestaña, profesor de Filosofía en la Universidad de Cádiz, filósofo y sociólogo, formado en la tradición de Pierre Bourdieu, investiga y publica sobre filosofía política, sociología de la enfermedad mental y sociología de la filosofía. Es un reconocido especialista en la obra de Michel Foucault y en la sociología de los trastornos alimentarios.

Diseño de portada
RAG

Motivo de cubierta
Antonio Huelva Guerrero

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© José Luis Moreno Pestaña, 2016

© Ediciones Akal, S. A., 2016

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4338-6

Dedico este libro a Manuel y Lola Moreno Huete, mis hijos

INTRODUCCIÓN

En este libro se presenta una investigación empírica sobre trastornos alimentarios y trabajo –realizada para un organismo público, entregada como informe, ejecutada con medios modestos, ampliada luego con los recursos propios– convertida en una teoría del cuerpo como capital. El lector tiene lo fundamental de esa investigación –cómo se preparó, cuál de sus datos importa en nuestra argumentación– en el apéndice metodológico.

Entre los capítulos primero y tercero se ofrece una genealogía de la capitalización del cuerpo (I), una discusión de las teorías contemporáneas sobre dicha capitalización (II) y una vinculación de los trastornos alimentarios con el capital erótico (III). Esta parte fue redactada después de la que presentamos a continuación: primero pues se investigó, luego se pergeñó un marco teórico. Se ha querido que este sea preciso, adecuado a lo que se presenta. Los lectores juzgarán si puede servir para otros propósitos.

Entre el capítulo IV y VI se ofrece un estudio sobre los efectos del empleo y las tareas exigidas en los trastornos alimentarios: se recorre un elenco importante de profesiones (desde las camareras a las diseñadoras de moda) sin pretender cubrirlas todas, aunque suponiendo que cuanto se saca de algunas (por ejemplo, las profesoras) podría aplicarse a otros profesionales cualificados. El capítulo VII recupera los problemas planteados en el primero y les propone un mapa político: convertido el cuerpo en un capital, cabe atender también a procesos que pueden desandar el camino; no para volver atrás, a una supuesta edad de oro, sino para, con los materiales de nuestro tiempo, proponer otros modos de esgrimir las excelencias humanas, entre ellas las corporales.

Algunas partes de este libro fueron publicadas, aunque han sido casi completamente reescritas. Un segmento del capítulo I, integrado en una consideración más amplia sobre la obra de Bourdieu y Passeron, *Los herederos*, apareció en *Educação & Sociedade* («Qué nos enseña el capital cultural para pensar el capital erótico», vol. 36, 130, 2015). El capítulo II apareció en una versión distinta, mucho más reducida y con diferente argumento central, firmada con Carlos Bruquetas, en la *Revista Internacional de Sociología* («Sobre el capital erótico como capital cultural»,

vol. 74/1, 2016). Un artículo, que subsiste bastante modificado en el capítulo IV, se encuentra en el dossier «A table! Alimentation et sciences sociales», publicado como «Le marché préfère les minces», *La Vie des idées*, 4 de febrero de 2015 (ISSN: 2105-3030. URL: <http://www.laviedesidees.fr/Le-marche-prefere-les-minces.html>). Una versión muy transformada y reducida del V se publicó en el número «Le poids des corps» que coordiné para la revista *Actes de la recherche en sciences sociales* (n.º 208, junio de 2015). Llevaba el título de «Souci du corps et identité professionnelle. Enquête sur les “jeux esthétiques” au travail et les troubles alimentaires». Un fragmento del capítulo VII apareció también en ese número con el título «Haro sur les gros». El capítulo VII cobró cuerpo, sentido y se extendió a partir de un texto publicado en *Dilemata. Revista internacional de éticas aplicadas* («Mercado de trabajo y trastornos alimentarios. Las condiciones morales y políticas de la resistencia», n.º 12, 2013).

Quiero agradecer a José Luis Bellón, Francisco Manuel Carballo, Jorge Costa, Mónica Moreno, Melania Moscoso y Jesús Ángel Ruiz su lectura de este texto y a Tomás Rodríguez su confianza en el mismo.

CAPÍTULO I

Una historia de la capitalización del cuerpo

Convertir el cuerpo en capital supone encarnar las diferencias sociales. Todo cuerpo comunica por su morfología, por el aspecto que luce. Cuando hablamos de encarnación, suponemos que a una y a otro le atribuimos una identidad y que esta se encuentra socialmente valorada o denigrada; en suma, que proporciona cierto poder al individuo. Una cosa es que el cuerpo sea un recurso. Otra cosa es que sea un capital: en esto somos aún deudores de la enseñanza de Marx (Castien, 2013). Para que un recurso se convierta en un capital, debe integrarse en un mercado, en un sistema de equivalencias. Cultivar tomates no es convertirlos en capital: debo acomodarme a los precios de producción de la competencia, integrar ese cálculo en el modo en que trabajo (Harvey, 2014: 93). Cuando me arreglo para asistir a una boda o para gustar a alguien, no necesariamente me integro en un mercado: no tengo un cálculo general de qué modelo de cuerpo debo presentar de forma que produzca un efecto común en todos los espectadores; del mismo modo que puedo conocer a Platón sin presentar un currículum: sólo en la conversación se verá mi dominio del filósofo, pero ningún sistema de credenciales podrá atestiguarlo y no entraré en un mercado de empleo estratificado por medio de títulos. Ese sistema de credenciales exige simplificar los saberes reales por medio de títulos educativos: ¿qué puede desempeñar un papel general respecto del cuerpo?, ¿cómo un cuerpo puede encarnar la excelencia al modo en que lo hace el precio de un producto o el título de un filósofo?

Es importante insistir: una persona puede recibir admiración por su belleza (o, en general, su aspecto) y cierta deferencia en el trato sin que por eso la belleza funcione como un capital: pueden no existir equivalentes generales más o menos estandarizados de qué es un cuerpo valioso. Además, los mercados se encuentran siempre segmentados, con fronteras más o menos rígidas y de extensión variable, por edad, género y clase; aún más los mercados corporales donde las «tasaciones» varían extraordinariamente por considerandos, por ejemplo, de edad. Una primera línea de investigación se impone: cómo institucionalizar un

valor, el erótico, cuyos efectos se encuentran socialmente tan condicionados, controlados y modulados.

Utilizaré una guía acerca de las dimensiones del cuerpo que nos acompañará en este libro. El cuerpo, como muestra Enrique Gil Calvo (2000: 26, 41, 63-65), siempre se construye desde tres ejes. El primer eje es eminentemente físico y supone habérselas, para mantenerla, mejorarla o transformarla, con nuestra herencia biológica. El segundo eje exige vestirse y adornarse como es debido, incorporando los signos de estatus que tocan. El tercer eje es el del valor del cuerpo, de su físico y su atuendo, en los diferentes mercados. Este eje define la identidad global del cuerpo, el significado que se atribuye –positivo, negativo, rural, urbano, de clase, de recursos intelectuales– a la manera de portarlo y adornarlo.

LA RESISTENCIA AL CAPITAL CORPORAL: EL CASO GRIEGO

Confrontarnos a una formación social lejana ayuda a comprender lo arbitrario de nuestros juegos de distinción corporal. El problema de los equivalentes generales acerca del cuerpo apareció muy pronto en la historia social y política. Testimonios, y muy significativos, existen de Grecia en los siglos v y iv a.C. En el panfleto antidemocrático del Viejo Oligarca (seguramente Critias, tío abuelo de Platón y jefe del Gobierno terrorista de los Treinta Tiranos), se encuentra una queja amarga de cómo, en Atenas, los cuerpos no incorporan las marcas de las diferencias sociales: nadie sabe, paseándose por la ciudad, si estamos ante esclavos, metecos o libres. De ese modo, no puede exigírseles deferencia (Osborne, 2011: 24).

Comenzaré por la última de las dimensiones del cuerpo a las que me referí: la identidad (las otras dos, recuerdo, eran el cuerpo y el vestido). Disponemos, sobre el valor del cuerpo para la identidad, de un ramillete de críticas procedentes de medios intelectuales. Todas ellas vinculan el cultivo atlético del cuerpo con la inutilidad política. Sócrates, por ejemplo, en *La República* (404a), retrataba así las costumbres de los atletas: «Se trata de un régimen [de vida] apto para producir somnolencia y hacer la salud precaria. ¿No has observado que estos atletas se pasan la vida durmiendo y, a poco que se aparten de las normas que les

han fijado, sufren grandes y violentas enfermedades?». Jenófanes de Colofón se reclamaba, en cuanto versado en asuntos públicos, más útil para la ciudad que cualquier héroe de las Olimpiadas. Eurípides, en un fragmento de un drama satírico, consideraba a los atletas el peor de los males de Grecia. Pendientes de su régimen, promueven una vida obtusa: «Sería mejor coronar a los hombres de bien y apreciar a aquellos que saben actuar del mejor modo para la ciudad y apartar de ella los males con sus palabras» (citado en Romilly, 1997: 53-54). La misma crítica se encuentra en Isócrates. Las hazañas corporales se encontraban en conflicto con las competencias culturales; específicamente, con aquellas necesarias para la vida política activa.

Recuperemos la primera dimensión, la morfología física en dos de sus dimensiones: la belleza física y la capacidad de enmendar el cuerpo. Respecto a lo primero, Osborne (2011: 33-36), leyendo dos diálogos de Platón (*Cármides* y *Lisis*), muestra la inexistencia de un exclusivo criterio de belleza física. La belleza de los cuerpos depende del efecto producido en los demás, para lo cual nada ayuda el entrenamiento atlético^[1]. Más concretamente, Platón exige proporcionalidad entre cuerpo y alma e igual que, como se acaba de comprobar, critica a los atletas, lo hace también con los glotones, incapaces de dedicación espiritual por su dependencia de los placeres del vientre. Platón, sin embargo, no conecta glotonería y gordura. Un gordo puede permanecer equilibrado internamente y, por ende, no encarnar degradación moral alguna: cuerpo y alma se combinan en él perfectamente (Hill, 2011: 52-53). El atletismo, por lo demás, conduce a menudo a comer en exceso y a la obesidad ya que el cuerpo tiene mucho de ingobernable.

La belleza morfológica, por tanto, no depende de un exclusivo patrón. Además, y esto es muy importante, el cuerpo no puede acumularse como capital porque no se encuentra pedagógicamente disponible. El desconocimiento de la circulación de la sangre impedía que la medicina hipocrática conectase ejercicio y musculatura. Por tanto, la constitución física era un dato natural ante el que poco podía hacerse (Osborne, 2011: 49-50). La medicina hipocrática justificaba diferentes regímenes según el tipo de cuerpo, siempre constituido por una idiosincrásica combinación de humores: la gordura podía conciliarse muy bien con la salud (Hill, 2011: 80). Con un cuerpo atlético se nacía; si se tenía,

podía emplearse en el deporte, aunque existen representaciones de atletas barrigudos. Belleza plural, desconexión entre salud y deporte e indisponibilidad pedagógica del cuerpo: sin esos tres componentes la empresa de encarnar las desigualdades sociales se encuentra severamente limitada.

Pero ¿y qué sucede con la ropa? Osborne (2011: 151-152) recuerda la impresionante capacidad técnica de los escultores para captar matices en los atuendos –la caballería tracia del Partenón destaca como ejemplo–. Pese a ello, los escultores no diferencian, de manera sistemática, la apariencia según el estatus social (por ejemplo, ser o no un ciudadano) y etnicidad. Atenas, nos recuerda, fue una sociedad compleja donde se utilizaban botas de origen tracio, faldas lacedemonias e incluso motivos persas, sin que nada de ello determinase una específica categoría social. Las estatuas persiguen más mostrar el alma del individuo, su personalidad. Su vestimenta no nutre un relato de privilegio y jerarquía.

Ni la morfología ni la ropa permitían definir, en la vida cotidiana, la identidad social del individuo. No lo testimonia sólo el enfado del Viejo Oligarca. Sirva como muestra en Osborne (2011: 112-113) el análisis de la estatua de Harmodio y Aristogitón, los amantes tiranicidas, símbolo de la libertad y ubicado en un lugar prominente del Ágora. El conjunto nos muestra a Harmodio, el joven deseado por Hiparco, y a su amante, más proveyecto: el escultor sabe relatarnos la historia y decimos quién despertó la libido invasiva del tirano. Pero el conjunto escultórico no informa de algo y ese silencio resulta fundamental. Herodoto lo refiere: procedentes de Eritrea y de origen fenicio, ninguno de los dos era ciudadano de pleno derecho por su procedencia y, en el caso de Harmodio, además, se encontraba el obstáculo de su juventud. El artista no consideró necesario reflejarlo y prefirió presentar desnudos a los amantes. Todo ello ocurría en un mundo donde las marcas étnicas o la edad podían utilizarse para demostrar importantes diferencias políticas en la vida cotidiana: entre ciudadano y meteco o entre hombre adulto y ciudadano y joven en formación. *Ciudadano*, en griego, puede recubrir dos significados: «rural» por oposición a urbano o «persona con derechos políticos». Los especialistas, escribe Osborne (2011: 106), buscaron inútilmente un cuerpo ciudadano en el segundo sentido de la palabra, como el que reivindicaba Critias: a veces se marca (por

ejemplo, con los esclavos) pero en otras ocasiones no. La ciudad podía haber reflejado corporalmente (en la ropa, propagando una morfología) la participación en la asamblea, pero no lo hizo. Tampoco sirve decir que era una ciudad donde todo el mundo se conocía y, por tanto, sobraban las marcas sociales. Osborne arguye que el caso no era tal y que Atenas tenía rasgos de una metrópoli multicultural. En esta no se defendía, fuera de algún extremista conservador, marcar políticamente los cuerpos. Entiéndase: la sociedad era brutalmente desigualitaria, pero no arbitró modos de leer tales diferencias en las relaciones cara a cara^[2]. Los restos del arte griego –nuestro mejor vestigio visual de aquel mundo, como señala Osborne– así lo confirman (2011: 140-141).

El arte griego trabaja con modelos morales más que sociales y, como concluye Osborne (2011: 76), de nada sirve estudiarlo persiguiendo las referencias a la distinción social. La sociedad griega no entra en el modelo de Pierre Bourdieu. Sencillamente, las diferencias sociales existían, pero no se encarnaban: la belleza plural, la solidez de la morfología, difícil de transformar, la desconexión de la salud moral y corporal con la morfología, la hibridación cultural en abalorios y, con todo ello, la crítica radical de parte del mundo intelectual al atletismo. El conjunto impide al cuerpo funcionar como capital. Faltan criterios uniformes de belleza, legitimaciones de salud, jerarquizaciones precisas de la vestimenta, creencia en la reflexividad humana para moldear a fondo la apariencia.

La unificación de la belleza, la legitimación sanitaria de la misma, con sus efectos en la ropa, permitirán la encarnación de las diferencias sociales. Hasta ahora hemos alumbrado uno de los enigmas por los cuales el capital erótico institucionalizado ha sido débil. Ya en el mundo clásico se le cuestionaba severamente por sus efectos deletéreos para la vida en común –había una crítica política del capital erótico–. Por otra parte, el cuerpo no se consideraba susceptible de modificación.

Tres elementos, por tanto, organizarán nuestro recorrido histórico con un objetivo: comprender cómo el cuerpo puede funcionar como capital erótico. Tal y como nos enseña el retrato del mundo griego propuesto por Osborne, no basta con que el cuerpo pueda ser un recurso. Se necesita, por un lado, que exista una cierta congruencia de los criterios de belleza: estos pue-

den diseminarse por edad, por género, por grupo social, por estado civil, por rasgos étnicos, por oficios. Sin un cierto patrón estable, la belleza deja de obtener retribuciones previsibles. En segundo lugar, el cuerpo debe concebirse susceptible de cultivo planificado con, más o menos esfuerzo, al alcance del sujeto. Un cuerpo sometido al imperio de la herencia biológica, al poder de nuestra dotación natural, no puede ser cincelado, amaestrado, transformado en capital. La medicina hipocrática teorizaba acerca de los límites radicales del cultivo del cuerpo y, de ese modo, desconectaba la salud de un modelo morfológico determinado. Dado que la belleza, como se acaba de comprobar, fue contestada pronto como un recurso fútil, la preocupación exclusivamente cosmética necesita, para legitimar socialmente sus esfuerzos, la alianza con un dispositivo de salud. En tercer lugar, la belleza unificada y su legitimación médica podrían no significar nada socialmente o significar algo negativo: fue la crítica política del atletismo ya que este volvía a la gente inútil para la vida política. Para que el cuerpo pueda funcionar como capital, debe encarnar valores sociales que lo trasciendan: pueden ser sociales (origen de clase, por ejemplo) o morales (testimonio de responsabilidad) o ambos a la vez. Ninguno de ellos, si Osborne describe bien la Grecia clásica, articulaba las relaciones humanas durante tal periodo. Vamos a trazar el proceso por el cual la belleza, y específicamente la delgadez, queda definida por una norma, una defensa sanitaria y una metafísica social –que lee en las mismas los valores socialmente apreciables.

UNIFICACIÓN DE LOS PROTOTIPOS DE BELLEZA

Para que el cuerpo pueda funcionar como capital, se necesitan equivalentes generales. ¿Son estos posibles? Enrique Gil Calvo (2000: 149) prevenía contra la tendencia a erigir un modelo de centralización absoluta de los valores y una instancia que los organiza y los juzga. Imaginaríamos entonces el cuerpo desfilando por un jardín versallesco, completamente racionalizado y sometido a la visibilidad permanente y jerarquizada de la Corte. Esa cultura, donde uno es sólo apariencia y donde esta se juzga sin posibilidad de resistencia, funcionó durante el Barroco absolutista. Sin ese marco asfixiante de observación, los individuos se

confrontan con prácticas plurales, adaptadas a contextos, nunca completamente vinculadas con un exclusivo dispositivo de distribución de normas y de evaluación de su cumplimiento.

Sin caer en la metáfora del aparato unificado –a todas luces incorrecta–, puede trazarse una línea de unificación tendencial de los valores de belleza. La Grecia clásica nos queda tan lejos casi como el Medievo, donde existe una crítica constante a la coquetería. La belleza se concentra en el rostro. Las innovaciones son limitadas y recogen prácticas que vienen de lejos, del mundo romano. Terencio, en el segundo siglo de nuestra era, ya recogía en una obra cómica la preferencia por las adolescentes delgadas (Chabrol, Callahan, O'Halloran, 2000)[3].

Resuelvan como resuelvan los especialistas el problema de la distinción en Roma, lo cierto es que la Edad Media mantenía una renovación católica de la crítica platónica a la coquetería. En el *Gorgias* (465a-d), se planteaba un conocido juego de homologías: la retórica era a la justicia lo que la cosmética a la gimnástica y lo que el arte culinario a la medicina. Retórica, cosmética y arte culinario parasitaban las artes nobles y se aprovechaban de su cercanía; se ocultaban bajo ellas para recibir un prestigio que no merecían. La belleza medieval se centra en el rostro, en la parte alta del cuerpo y respecto del cuerpo sigue funcionando un modelo clásico: la gordura merece crítica si representa el vicio y la glotonería, pero no es perniciosa en sí. En cualquier caso, ciertas innovaciones van atrapando a sectores de la Corte y, en la misma, el modelo de cuerpos rotundos empieza a ser levemente cuestionado (Vigarelo, 2010). Es en esa Corte, nos cuenta Juan Carlos Rodríguez (1990: 80), donde nuevos elementos cualifican la vida del caballero: la hazaña guerrera se acompaña ahora de la amorosa; la espada, del corazón y la gentileza. La jerarquía de la sangre no basta: el cuerpo, espejo de un alma bella, necesita reafirmarla, probarla.

Porque el cuerpo burgués no es el cuerpo corrupto, camino a la degradación y enaltecido por la sangre noble, propio del feudalismo. El alma debe expresarse en el cuerpo: la belleza de ambos se reclama mutuamente (Rodríguez, 1990: 95). En esa nueva cultura, el cuerpo deberá precisarse y, en el camino, se atenderá a más contornos. Desde el Medievo a la época burguesa el cuerpo va dejando, progresivamente y no sin ciertas restricciones, de vincularse con un gran relato cósmico y religioso, de dividirse en

partes altas y bajas, nobles e innobles (Vigarello, 2004: 21). Aún en el siglo XVI y el XVII, la belleza corporal se encuentra disciplinada por las correspondencias cósmicas: sólo el busto, el rostro o las manos se comunican con el sol ya que se encuentran participando de la naturaleza de los ángeles. No podía ser de otro modo: la transición entre el imaginario feudal y el burgués no se realiza de golpe. El mundo feudal pensaba en un conjunto de cuerpos escalonados hacia el cielo y esa jerarquía se inscribía en cada rincón del cuerpo. En este, el alma salva todo cuanto no es terrenal y aquello que esta no informa, las partes bajas del cuerpo, se avecinan con lo satánico. En el orden burgués el cuerpo expresa la belleza del alma. El orden feudal piensa en un alma que, participando en lo divino, informa el cuerpo, pero sólo aquellos signos del cuerpo que se avienen con la jerarquía divina se consideran bellos, ya que la corrupción terrestre se mide por su distancia graduada con el orden celeste (Rodríguez, 1990: 141).

Merece la pena detenerse en los albores del proceso de unificación de la belleza y de las condiciones que lo definen. Ya se ha visto una creciente exposición del cuerpo y la idea de que este refleja la cualidad del alma. El idealismo griego, explica Robin Osborne, al menos en las artes visuales, puede leerse como un acto de resistencia contra las diferencias de naturaleza o de cultura. Representar el cuerpo ciudadano sin los rasgos que lo dividen denota una ideología que se niega a distinguir los cuerpos, que se niega a desgarrar con ellos la experiencia de una comunidad compartida (Osborne, 2011: 123). Ese imaginario se muestra incluso cuando se representa a los dioses. Se encuentra la excepción: la Atenea de Fidias, colocada en el Partenón, completamente fuera de nuestro alcance y que sólo podía inspirar piedad y distancia. Si queremos entrar en comunicación con los dioses, deben tener algo en común con nosotros: de lo contrario Afrodita no podría seducirnos. Y así nos la representó Praxíteles: saliendo del baño y desnuda, despejada para la mirada del amante o del voyeurista (209). El dios cristiano carece de rasgos comunes y siempre será representado desde un abismo radiante que nos anonada. Ese idealismo ofrece un marco imaginario desde el cual pensar el cuerpo y, como se ha señalado, no era del gusto de Critias, del Viejo Oligarca: en Atenas no se sabía cuándo te topabas con un esclavo.