

## MUJERES INFLUYENTES EN LA REPÚBLICA ROMANA: EL EJERCICIO DEL PODER FEMENINO A TRAVÉS DE LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS

Coré Ferrer Alcantud  
Universidad Complutense de Madrid

### 1. PREÁMBULO

A pesar del atractivo que suscitan el conocimiento y el estudio de las civilizaciones de la antigüedad, hoy en día la historia social sigue siendo todo un reto para los historiadores debido a las limitaciones científicas. La escasez de fuentes literarias y epigráficas, las dificultades de interpretación de materiales y vestigios en los espacios arqueológicos o incluso el uso prolongado en el tiempo de cierta terminología antigua incluida actualmente en nuestro vocabulario habitual y que ha sufrido mutaciones evidentes –como es el caso de *emperador*, *economía* o *república*, conceptos latinos y griegos que ya nada tienen que ver con el propósito para el que fueron creados–, son sólo algunos de los mencionados inconvenientes. En esta línea de investigación y dentro de la propia historia social romana, la historia de la mujer se descubre como la más enigmática de las especialidades. A la mujer romana, al igual que en otras sociedades antiguas, le corresponde desempeñar un papel que por tradición y costumbre –las reglas de los hombres– le ha sido asignado por los varones: el hogar. Siendo o no historiadoras, es un dato que sorprendentemente alarma poco a las mujeres de hoy en día y es que, como venía diciendo líneas más arriba, las diferencias entre “ayer y hoy” son, en ocasiones, espantosamente tocantes. No obstante, a diferencia de la mujer ateniense –confinada a habitar una sola estancia para ocupar el lugar “que le pertenece”–, la romana vive con mayor libertad, al menos una libertad relativa, ya que a pesar de permanecer la mayor parte del tiempo oculta en la *domus*, es decir, oculta en el ámbito privado de la vida romana, tiene permitido visitar todas las estancias de la casa, encargarse de la familia y ordenar las tareas de los esclavos.

Con todo, el periodo más conocido de la historia de Roma corresponde a los últimos años de la República y aquellos que abarcan el Principado y el Imperio gracias a que los autores que vivieron en este espacio temporal pusieron gran empeño en desarrollar y plasmar los acontecimientos, al estilo de un historiador moderno –salvando las distancias y, por supuesto, “los siglos”–. No obstante, las novedades dadas durante el Imperio romano en cuanto a leyes, instituciones, territorios, o nuevas medidas económicas y políticas, surgen todas de situaciones y normas precedentes, de pautas establecidas con anterioridad. Es decir, que a partir del 27 a. C., con el fin de la República y el inicio del modelo imperial, la política pierde parte de su habitual juego alrededor del *cursus honorum*, la carrera política mediante la que los varones romanos adinerados podían acceder a los cargos civiles de la Ciudad, a favor de un naciente poder individual que, en consecuencia, se transforma en una cesión, bien por consanguinidad o hereditaria, bien “a dedo”, que se convertirá en la tónica habitual durante la fase imperial. Y es que la política romana tiene su origen y mayor desarrollo durante la fase republicana: el estudio de la política en el periodo romano –con más posibilidades de estudio que los asuntos femeninos debido a que posee mayor disponibilidad de datos– se ofrece como uno de los más apasionantes campos de la investigación histórica, adquiriendo su punto más enérgico y vibrante durante la República, que comprende tradicionalmente del 509 a. C. –el fin de la monarquía con la expulsión de los reyes– y el 27 a. C. cuando cambia al nuevo régimen del Principado –año en que Octavio reinstaura la República bajo su mandato como Augusto–. De hecho, en las fases del Principado y el Imperio la gerencia del estado se torna hereditaria. En el caso de las princesas y emperatrices, su intervención se verá dirigida al poder individual y al beneficio personal, permaneciendo como consortes o madres de los emperadores, llegando incluso a provocar la creación de una literatura que las trataba en su mayoría de seres maliciosos, deshonorosos y como siniestras manipuladoras, tal y como nos cuenta el divertidísimo biógrafo Suetonio en sus *Vitae Caesarum* que datan de mediados del siglo II d. C.

Finalmente, hemos de tener en cuenta que la mujer que hace política es, en todos los casos, de clase alta. Esto se debe a dos puntos fundamentales, el primero de ellos es que la información acerca de

las mujeres que no forman parte de la aristocracia –a pesar de la representación epigráfica que conocemos sobre éstas en asuntos religiosos durante la República (Schultz, 2006: 50 y ss.)– es insignificante o poco útil y, en segundo lugar, las mujeres que no guardan relación con los hombres poderosos, hombres que participan en la vida pública de la ciudad, no podrían bajo ningún concepto intervenir en la política de la misma. En última instancia, sólo las aristócratas fueron capaces de penetrar, aunque de manera furtiva, en la vida pública y, en consecuencia, en la política de la República.

## 2. LA MUJER EN LA REPÚBLICA ROMANA

Un buen comienzo para introducirnos en el mundo de la mujer en Roma es citar un célebre epitafio del siglo II a. C. (*CIL* 1211; *ILS* 8403), enormemente aludido en la historiografía actual para explicar la situación de la mujer en Roma (Lefkowitz y Fant, 1988: 133, n° 134; Fischler, 1994: 117; Knapp, 2011: 96): “Hospes, quod deico, paullum est, asta ac pellege/ Heic est sepulcrum haud pulcrum pulcrae feminae / Nomen parentes nominarunt Claudiam / Suo maritum corde dilexit suo / Gnatos duos creavit, horum alterum / in terra linquit, alium sub terra locat / Sermone lepido, tum autem incessu commodo / Domum servavit, lanam fecit · Dixi · Abei”<sup>1</sup>

Los epitafios solían contener habitualmente y de manera extremadamente abreviada el nombre, la edad y la condición de la persona enterrada. No obstante, algunos contienen una escueta mención a las cualidades o la vida del difunto y, en casos como este, las palabras van dirigidas al viandante. En efecto, Claudia ha sido una buena hija, esposa y madre, y su cualidad más destacable fue su gentileza y el *lanificium* o la labor de la lana. “Esto es todo, puedes marchar”, concluye reciamente el texto. Con este ejemplo es más sencillo comprender cuál era el espacio que ocupaba la *matrona* o mujer en el mundo romano: en todos los casos es el ámbito privado, el hogar. Desde la esfera doméstica el ejercicio de poder es, dentro de lo que cabe, más cómodo que el entorno público, lugar destinado en exclusiva a los varones. Y aunque existen momentos en los que comparten el espacio público con los hombres, como es el caso de las ceremonias religiosas, es en la doméstica donde la mujer desempeña su rol móvil en torno a un centro de gravedad que es la familia, medio en el que “tiene permiso” para “gobernar”. Del mismo modo, las finanzas de la casa eran competencia de la esposa –recordemos sino el significado etimológico del vocablo griego *οἰκονομία*, “gestión del hogar”, de la que deriva nuestra *economía*–, aunque siempre bajo la supervisión de un tutor masculino, y la dote que aportaba la joven a su nueva familia llegó a resultar crucial en momentos de crisis, lo que estimulará cierto aperturismo en la legalidad de las mujeres. De forma novedosa en el periodo antiguo, la mujer romana era la encargada de proporcionar la educación a los hijos y para ello, al menos durante la infancia, niños y niñas compartían indistintamente las mismas enseñanzas bajo el techo de la *domus*.

El papel de la mujer en la casa es, por tanto, de gran importancia. Ello queda plasmado en diversidad de procedimientos que vinculan a la mujer con el espacio doméstico con el fin de reforzar las funciones a las que ideológica y socialmente está sometido el conjunto femenino, materializándose en numerosos ritos de paso que ofrece la religión romana, desde la infancia a la edad adulta y diversas situaciones ligadas a la madurez de las mujeres. De la misma manera, la dependencia de un cuerpo de leyes de talante masculino marcará no sólo las funciones que mencionamos, sino que además comenzará a debilitarse poco después, aunque casi inapreciablemente, a favor de la mujer. Esta relajación legal desarrollará el fenómeno conocido en la historia antigua romana como “emancipación femenina”. El peligro que podría provocar tal emancipación femenina del yugo de los hombres será uno de los motivos por los que el emperador Augusto lanzará su famosa remodelación jurídica agravando el efímero control sobre sí mismas que las mujeres habían alcanzado a principios del siglo I d. C.

1) “Extraño, lo que digo es algo pequeño; detente y lee hasta el final. He aquí el sepulcro no bello de una bella mujer. Sus padres la llamaron Claudia. Ella amó a su marido con el corazón. Parió dos hijos: a uno de ellos lo deja en la tierra, el otro descansa bajo la tierra. De conversación agradable, y también de andar fino. Cuidó de su casa, tejía lana. Esto es todo, puedes marchar” (traducción propia).

## 2.1 La condición jurídica de la mujer

Junto con las fuentes literarias en el sentido estricto del término, la información jurídica desprendida de los tratados de Gayo y Ulpiano es indispensable no sólo para mostrar las limitaciones de la mujer en la sociedad romana, sino también para comprender la movilidad de la que se sirve para alcanzar el éxito político. El triunfo femenino en la política se dará, entre otras cosas, gracias al paso de un sistema enormemente prohibitivo para con la mujer a comienzos de la República a una casi inapreciable atenuación que se viene dando desde el siglo II a. C. Desde entonces, son varios los aspectos en los que la mujer queda amparada por la legalidad, estimulando el recientemente aludido fenómeno de la “emancipación de la mujer” en el siglo I d. C. (Castillo, 1976; Balsdon, 1983: 45-62), el cual tiene como *leitmotiv* el favorable desarrollo legislativo femenino durante el período republicano en toda su amplitud. Por ejemplo, el matrimonio pasa de ser *cum manu* a *sine manu*, es decir, que el subyugante sistema patriarcal se va disipando con la modificación de los legatarios en el anteriormente estricto modelo de herencia, donde ahora hay equidad entre hermanos y hermanas cuando antaño no existía tal “paridad” (Rawson, 1986: 18). La mujer adquiere también la capacidad de divorciarse de su esposo, hecho que, aunque puede llamar nuestra atención, no es un proceso romano *ex novo*, sino que también se practicaba en Grecia aún sabiendo que las helenas tienen menos cobertura jurídica que las romanas. Recordemos, sino, el popular relato de Plutarco (*Alc.*, 8, 3) sobre el estratega del siglo V a. C. Alcibíades y su esposa, Hipareta, quien, ofendida por aquél, decidió presentar una demanda de divorcio personalmente, ya que la mujer ateniense poseía la capacidad para hacerlo sin intermediarios. Conforme a las leyes actuó y la reacción del esposo no se hizo esperar, éste la asió del brazo y arrastrándola por el ágora la llevó a casa. El divorcio era un fenómeno muy frecuente, sobre todo al final de la República, debido a la utilización del matrimonio como elemento de promoción política, cuyo ejemplo más memorable tal vez sea el de las varias uniones de Julio César, todas ellas políticamente interesadas (Pomeroy, 1999: 178). Esta asiduidad ayudó a la creación literaria romana de los *exempla* femeninos, esgrimidos tanto para la exaltación de la virtud como la reprensión de la impudicia (Posadas, 1996: 175, n. 7). Este ejemplo nos es útil para determinar hasta qué punto la mujer en la Antigüedad se veía sometida a la tutela del padre en primer lugar, o hermanos en caso de faltar éste, y del esposo en el segundo término. En efecto, la tutela subyuga todas las acciones de la mujer a la determinación del *paterfamilias* o un tutor y de todas las medidas legales emprendidas con objeto de ejercer tal control; parece bastante claro que las limitaciones más importantes eran las que iban encaminadas a contener el patrimonio familiar. En efecto, las romanas podían heredar del mismo modo que lo harían sus hermanos al fallecer el padre como *sui* y *suae heredes*, pero a pesar de ello no dispondrían de su patrimonio sin un tutor, al menos así se dio hasta la señalada reforma de Augusto, donde la mujer que tuviera tres hijos sería liberada de la tutela: el llamado *ius liberorum* (Crook, 1986: 65; Cantarella, 1991a: 211).

Cabe mencionar en este sentido la aparición de la *lex Voconia* en el 169 a. C. Esta ley, establecida por el tribuno de la plebe Q. Voconio Saxa y apoyada por Catón el Viejo (Gardner, 1991: 171), constituía que la mujer no podía heredar si su testador pertenecía a la primera clase del censo, es decir, a aquellos que poseyeran más de cien mil sestercios en su patrimonio (Gayo, *Inst.*, 2, 274). Esta medida puede interpretarse como la pretensión de entorpecer el uso directo de las mujeres sobre su propio patrimonio, de modo que permaneciese en su totalidad bajo el techo del esposo, ya que atenta directamente contra la acumulación de riquezas por parte de las mujeres más ricas (Herrman, 1964: 82-5; Gardner, 1991: 170-8). Esta ley provocó, no obstante, fatídicas consecuencias entre las mujeres e incluso Cicerón la supuso inhumana además de perniciosa, quizás a causa del manejo financiero tildado de “masculinizado” que había llevado a cabo su esposa Terencia –con quien, por cierto, contrajo nupcias con él *sine manu*– mientras él se encontraba en el exilio (*In Verrem*, 2, 1, 105 y *De republica* 3, 17).

A comienzos de la República, tanto el adulterio como el consumo de vino se castigaban dentro del propio entorno familiar, normalmente por decisión del *pater* o tutor legal, quienes podían incluso terminar con la vida de la mujer acusada (Cantarella, 1996: 84-6). El adulterio, *stuprum* o *probrum*<sup>2</sup> (Cantarella,

2) *Stuprum* es un término jurídico que durante el período republicano viene a significar adulterio, aunque concretamente va dirigido a las

1996: 95; Resina Sola, 1996: 46, n. 86) tiene una de sus más célebres relatos en torno a las acusaciones sobre algunas matronas por los ediles Q. Fabio Gurges en 295 a. C. y L. Villio Tapulo, y M. Fundanio Fundalo en 213 a. C. Éstas, al parecer, estaban realizando un ritual en honor a la diosa *Venus Obsequens* durante las fiestas de las *Vinalia Rustica*<sup>3</sup>, razón por la que hemos de pensar en un posible consumo de *temetum*<sup>4</sup> por parte de estas mujeres, lo que habría provocado la ira de los ediles y su expatriación (Valerio Máximo, VI, 3, 9; Livio, X, 31), pues el consumo de vino estaba prohibido en las mujeres. Pero quizás el elemento más importante de la legalidad femenina romana fue el paso del matrimonio *cum manu* a *sine manu* (Cantarella, 1996: 107 y ss.). El descenso demográfico provocado por las guerras, así como la falta de patrimonio estatal, provocaron la relajación de estas restrictivas uniones a partir del s. II a. C., transformándose el matrimonio en una suerte de “consenso contractual” entre dos partes (Cantarella, 1991b: 45-6). El cambio más importante para la mujer era la no inclusión en la familia del esposo y con ello la disposición al fin de su propio patrimonio. No obstante esto no conducirnos a error, ya que la única razón por la que el hombre permitió tal mejora fue por beneficio propio y del Estado, ya que hablamos de un periodo tremendamente convulso, el de las guerras romanas de expansión, para las cuales cualquier aportación económica –incluso derivada del patrimonio de las mujeres– podría significar la recuperación de la bonanza financiera perdida.

Por tanto, la mujer no tiene cabida en la realidad legal pública para ejercer el *ius suffragii* –es decir, no puede votar en los comicios y en el senado– (Aulo Gelio, *N.A.*, 5, 19), no puede ostentar cargos públicos, *ius honorum* –como el desempeño de magistraturas–, ni obviamente puede desempeñar el *ius militiae* –mediante el cual se forma parte del ejército que defiende el Estado romano–. Así pues, legalmente, la mujer no tiene manera ni de acceder ni de participar en la vida pública y, de este modo, no tiene capacidad para ejercer el poder político. Igualmente, hemos comprobado cómo la *tutela mulierum*, o tutela sobre la mujer, es el elemento de la jurisprudencia privada más utilizado por los varones para someter a todo el conjunto femenino bajo su yugo, no obstante, irá sucumbiendo progresivamente hasta su desaparición en las modificaciones legales comportadas en el siglo I d. C. Aún así, la mujer republicana ya era capaz de sortear el tutelaje masculino mediante la *coemptio fiduciaria* o *tutelae evitandae causa* (Gayo, *Inst.*, 114-15a, 1, 212), un ingenioso mecanismo de renovación del tutor mediante el cual la mujer podría escoger a alguien de su confianza con la finalidad específica de no entorpecer las decisiones y acciones que ésta tomara de manera individual, pero que sin embargo servía de “paraguas legal” a ojos de los varones (Cantarella, 1991b: 37; Resina Sola, 1990: 99, 107-8).

## 2.2 La mujer y la familia

Poco a poco se va conformando el entramado que nos llevará a averiguar cómo las mujeres pudieron ejercer la política a pesar de no estar guarecidas legalmente para actuar de tal modo en la esfera pública, espacio destinado únicamente a los varones. Recordemos, entonces, que la familia es el espacio privado, el área que ocupa la mujer con libertad en todas las fases de su existencia, desde que nace hasta su fallecimiento, y bajo la cual ha de cumplir con las pautas que le han sido asignadas, del mismo modo que hace hombre llevando a cabo sus propósitos en el marco de la vida pública por medio de la promoción social, ascendiendo desde el *cursus honorum*.

Ser una buena hija proporciona a aquel que ejerce la *patria potestas*<sup>5</sup> sobre ella, bien sea su padre, su hermano o un tutor designado en caso de faltar los varones de la familia, poder casarla para así

---

mujeres que cometen la acción sin estar casadas o siendo viudas, ya que existía diferencia legal entre ambos términos. También se condenaba en los hombres, pero la pena no implicaba la muerte del individuo; bien es cierto que la evolución de la pena, en la reforma legal de Augusto, conlleva el destierro como única sanción para la mujer infiel con la *lex Iulia de adulteriis*.

3) La diosa Venus con el epíteto *obsequens*, es decir, *compasiva*, aparece gracias al edil Q. Fabio Gurges, fundador de un templo construido gracias al dinero procurado por las mujeres acusadas de haber cometido adulterio. En torno a esta divinidad, y también a Júpiter, se celebraba la festividad de las *Vinalia Rustica* el día 19 de agosto.

4) El *temetum* es el vino que no ha sido reducido con agua. En Roma el consumo de vino era bastante habitual, no obstante solía especiarse y mezclarse con agua. Asimismo, formaba solía formar parte de algunos rituales religiosos, sin embargo el consumo por parte de las mujeres estaba prohibido por considerar que las incitaba a la perversión sexual y a cometer infidelidades.

5) La *patria potestas* es un fenómeno jurídico romano según el cual el hombre que ejerce de cabeza de familia ejerce un poder y un control

establecer o reforzar ambiciosos lazos políticos con otras familias. Como esposa la romana puede pasear libremente por todos los departamentos de la *domus*, aunque quizás lo más sorprendente es que se le permite acompañar a su marido como consorte en reuniones o eventos celebrados en la suya y otras casas (Hemelrijk, 1999: 9-10; Pomeroy, 1999: 212). No es descabellado pensar que incluso participara en conversaciones, costumbre que sabemos practicaba Servilia Caepionis, mujer enormemente política, además de ser la madre de Bruto, uno de los asesinos de Julio César. Volviendo al ciclo de la vida femenina en Roma, en su papel de madre su motivación principal debía ser criar a sus hijos, algo caduco ya en el tiempo de Tácito –siglos I-II d. C.– el cual señala en su obra que en el pasado las madres se ocupaban personalmente de sus hijos y no sirvientas contratadas como en época imperial, “nam pridem suis cuique filius, ex casta parente natus, non in cellula emptae nutricis, sed gremio ac sinu matris educabatur, non in cellula emptae nutricis, cuius praecipua laus erat tueri domum et inservire liberis”<sup>6</sup> (*Dial. de or.*, 28). La mujer se encargaba además, junto a sus esposos y mentores, de educarles y de transmitirles los valores del pensamiento tradicional romano –es decir, la costumbre ancestral y patriarcal–, pero también tuvieron la oportunidad de inculcarles novedosos influjos, como sucederá con Cornelia quien, ayudada por Diófanes de Mitilene, transfirió ciertas doctrinas helenísticas, como la idea de la democracia, a sus hijos, los famosos hermanos Tiberio y Cayo Sempronio Graco, quienes a su vez instauraron esta idea en Roma. El final del sendero de esta *matrona optima* es la viudedad, a la que ha de enfrentarse con sobriedad y manteniendo el duelo, asunto que en época de Augusto hubo de ser enmendado regularizándolo legalmente: les estaba permitido un duelo de dos años con la obligación de volver a contraer nupcias. Las constantes caídas demográficas hacían necesarias nuevas uniones, así que también fue aplicada a las personas divorciadas, con un lapso de ocho meses entre el fin de un matrimonio y el inicio de otro (Cantarella, 1991a: 210).

Lacey concluye que “los romanos se ven a sí mismos como una gran familia” (1986: 125) para defender su esmerada conclusión, que el Estado romano es una familia. La *patria potestas* sería, por ende, el motor que rige las relaciones públicas en Roma, estipulando una vez más la incapacidad femenina para desarrollar y ejecutar el poder público, puesto que de una y otra forma queda sometida a las sujeciones de los *patresfamilias* del Estado. Sin embargo, la mujer ocupó una posición muy importante en la familia como hija, esposa y madre, y el matrimonio continuó siendo, gracias al *ius liberorum*, el medio más eficaz para contribuir con el Estado, ya que por un lado aportaba nuevos ciudadanos, tan necesarios sobre todo en las constantes acciones bélicas, y por otro contribuía con su propio patrimonio al desarrollo de la economía estatal por medio la promoción social de esposos e hijos y educando a éstos últimos según la tradición patriarcal romana. Perfecta conocedora de sus limitaciones, evitó las barreras que surgían de la reclusión doméstica sometiéndose conscientemente al poder masculino, sabedoras de que individualmente obtendrían tan ansiado poder sólo a través de los varones del hogar, desde la familia.

### 3. LA MUJER Y LA RELIGIÓN EN ROMA

La *matrona* romana posee derechos civiles, pero no políticos, por lo que no puede realizar las tres labores fundamentales del hombre para con la vida pública de Roma previamente enumeradas: no puede votar, ni hacer carrera política, ni formar parte del ejército. En la religión romana, no obstante, la mujer domina un lugar de mayor importancia que el que ocupa en la política, pero sin embargo no es utilizado, al menos de forma palpable a ojos de los hombres. Lo que se espera de ella es el cumplimiento del ideal de mujer romana, delicada, casta y devota de su familia, así como piadosa en el ámbito religioso siempre en beneficio de los suyos. Es decir, a pesar de que la mujer no tenía capacidad legal para actuar en la esfera pública, debido a que éste es un espacio reservado en exclusiva a los varones, sí alcanzó el éxito en la política utilizando caminos indirectos que estaban a su alcance.

---

absoluto sobre el resto de componentes de la unidad familiar. Del mismo modo lo hace sobre las mujeres del hogar, bien sea la esposa, la hermana o la hija, todas quedan sometidas a esta ley. La autoridad que profesaba era tal que podía incluso infligir la pena capital sobre los miembros de su familia.

6) “Antaño los hijos propios eran nacidos de una madre casta, no eran criados en la habitación de una nodriza, sino que eran criados en el vientre y el seno de su madre, cuya mayor gloria era proteger el hogar y servir a los hijos” (traducción propia).

La vía más empleada para lograr tal fin era participar a través de sus esposos e hijos promoviendo socialmente las carreras políticas de manera subrepticia a los miembros varones de su familia –gracias a la posesión de importantes medios económicos–, aunque también se dio el ejercicio de la influencia directa y absoluta sobre las acciones de aquéllos. No obstante, la manera más brillante y original de obtener el poder político por parte de las mujeres fue servirse de asociaciones religiosas y festividades del calendario romano, como puede suceder gracias a la pertenencia al conjunto de las Vírgenes Vestales<sup>7</sup>, la celebración del culto a *Fortuna Muliebris* y la curiosa fundación de su santuario, o la celebración de las fiestas de las *Matronalia*. Éstos son algunos ejemplos de esta intrusión de la mujer de la élite romana en la esfera pública aprovechando estos encuentros culturales (Cid, 1999: 43 y ss.). Al hilo de esto, la mujer rinde culto habitualmente a divinidades asociadas con características o elementos de la vida femenina, tales como el matrimonio, el embarazo, la salud en el parto y fortaleza para los hijos recién nacidos (Cid, 2007: 357 y ss.). Aprovechando la dicotomía existente en algunos cultos entre “divinidades de los hombres” y “divinidades de las mujeres” se entiende que la religión pudo ser utilizada por las mujeres como una vía de asociación, sobre todo por aquellas que pertenecen a la élite romana, para tener la oportunidad de reunirse y discutir asuntos políticos, tertulias que, bajo otras circunstancias no podrían llevarse a término. Honrar a divinidades de forma conjunta, bajo preceptos característicos de la feminidad, que vela por las actividades propias de su sexo, la parte masculina de la población ignora o no se preocupa de cuáles son los contenidos tratados realmente en estas reuniones.

Con todo, puede decirse que la religión para las mujeres significaba una especie de compensación por la exclusión que recibía por parte de los hombres en el resto de circunstancias que se daban en la esfera pública. Su plena participación en numerosas festividades propias del calendario, que entre otras cosas se ocupaba de dirigir la vida política de la ciudad, daría lugar a reuniones, grupos de tertulia o “lobbies” (Cantarella, 1996: 124) donde poder, quizás, resucitar antiguos vínculos y crear otros nuevos con intenciones diversas (Cullham, 2004: 145).

### 3.1 Asociaciones en torno a un culto

Como hemos ido viendo, la familia y el estado son en Roma un mismo organismo, son de análoga naturaleza. De este modo, también la religión forma parte del conjunto estatal y conforma una parte vital en cuanto que, al contrario que en otras instituciones, en ella participa la gran mayoría de la población, sin distinción de clase o condición sexual. Ello no significa que toda la sociedad tome parte de manera unánime en las celebraciones públicas, ya que en este sentido, como en el resto de acciones que suceden fuera del ámbito privado de la *domus*, existen distinciones. Hay cultos específicamente programados para hombres y otros respaldados por mujeres, de la misma manera que los hay de participación conjunta entre patricios y plebeyos, así como también hay divinidades que requieren una celebración protagonizada por gentes de un mismo género, pero con una u otra pertenencia social. Para ilustrar esta sentencia debemos mencionar el caso de la diosa *Pudicitia Patricia*. El relato (Livio, X, 22-23) trata acerca de una patricia, Virginia, que en el 296 a. C. erigió un altar alternativo al de la diosa patricia –acto por otro lado tan impracticable como irreal, pues habría necesitado una orden senatorial para llevarlo a cabo– cambiando su epíteto por el de *Plebeia*, ya que había sido excluida del culto a esta diosa por las otras mujeres que se encontraban en el templo asignado para la Castidad Patricia en el Foro Boario. El motivo fue que su unión matrimonial con un plebeyo la había vuelto indigna para participar en este culto asignado en exclusiva a las patricias.

En este contexto comparativo sobre la tendencia centrípeta que las instituciones adquieren con respecto al Estado, es ineludible hablar también de las citadas Vestales. Forman parte de un *collegium*, es decir, una asociación de personas religiosas en torno al culto público a la diosa Vesta, pero lo más destacable es que éste es el único colegio sacerdotal integrado por mujeres y, además, son las únicas en Roma que

7) Las Vestales rinden culto a la diosa Vesta, divinidad del hogar, y su principal labor consistía en mantener encendida la llama del templo, ya que representaba la llama de la morada familiar. Conforman un grupo de sacerdotisas vírgenes organizadas en torno a un *collegium* que de manera excepcional y a diferencia de los otros *collegia*, todos masculinos, está ocupado de manera exclusivamente por mujeres. De hecho, son las únicas mujeres en Roma que escapan a la tutela legal masculina (Bayet, 1983: 113).

carecen de la tutela legal masculina, aunque *de facto* el Pontífice Máximo hace las veces de protector y guía, al estilo del *pater* de la familia (Pomeroy, 1999: 237). Estas sacerdotisas, dejando a un lado los aspectos archiconocidos acerca de la castidad, consecuencias de su incumplimiento (Montero Herrero, 1994: 83), los años de permanencia en el cuerpo sacerdotal y otras peculiaridades (Bayet, 1984: 113), cumplían principalmente con la labor de la preservar del fuego en la morada de la diosa Vesta en el foro, a la que servían, el cual ha de ser preservado del mismo modo que del hogar en la *domus* familiar, con lo cual la simbología que relaciona ambas actividades es más que evidente. Según Pomeroy (1999: 236), las Vestales desempeñan un papel político de cierta importancia en los dos últimos siglos de la República. En el año 114 a. C., tres de ellas fueron acusadas por el *pontifex maximus* y en el 73 a. C. se relacionó al grupo de implicaciones con Catilina y Craso. Aun conociendo estos acontecimientos, el grupo de las Vestales no se ajustaría a nuestro modelo asociacionista debido a dos motivos: se trata de una agrupación de mujeres, ciertamente, pero a diferencia de “las nuestras”, éstas quedan contempladas en marco legal romano como tal y, en segundo lugar, conociendo sus funciones y acciones, en ningún caso se nos aparecen como un colectivo de presión social. Con todo, las conjeturas creadas alrededor de las Vestales no son más que una producción de la historiografía actual ante una asociación femenina institucionalizada que, precisamente por este motivo, no se repetirá bajo ninguna otra circunstancia; al tiempo que resulta difícil entender la intención de hacerlo encajar con los valores romanos.

Siguiendo la línea de las asociaciones femeninas, es inexcusable mencionar a la diosa *Fortuna* en su faceta de protectora de las mujeres, principalmente por dos razones: el mito acerca de la fundación de su templo en Roma y su relación con el acontecimiento político femenino. El suceso diplomático al que está ligada la fundación del santuario en honor a la diosa data del siglo V a. C., aunque no me extenderé, puesto que el tema es retomado unos capítulos más adelante en este texto: Coriolano, un general tráfuga que decidió aliarse con los enemigos de Roma y marchar en armas contra ella desde la frontera delimitada por el *ager* de la ciudad, recibió la visita de un parlamento de mujeres, constituido por la que convocó la reunión, junto con su madre y su esposa, y ello impidió que el nuestro protagonista cargara contra la *Urbs*. La fuente principal que nos informa sobre esto es Tito Livio, quien habla de este grupo de mujer en términos asociativos: “*inges mulierum agmen*”, es decir, una gran asamblea de mujeres. y recoge la erección del templo a la mentada diosa (Livio, II, 40), cuya razón fue conmemorar el éxito diplomático obtenido por estas mujeres. Es conveniente un breve apunte acerca de la divinidad. *Fortuna* es una diosa que marca todas las fases de la vida de la mujer que comentábamos en páginas anteriores mentado la significación simbólica de los ritos de paso. Como *Fortuna Virginalis* se ocupa de los jóvenes de ambos sexos que están en edad de contraer matrimonio; como *Fortuna Primigenia* se encarga del matrimonio, de las madres y de los nacimientos; la *Fortuna Preneste* protege asimismo a los varones y preserva la bonanza económica. Igualmente, se construyeron bajo su protección numerosos templos a lo largo de los siglos, se unió su culto en alguna ocasión al de *Mater Matuta* en el Foro Boario o al de la *Pudicitia Patricia* que antes comenté. Resulta evidente que la relación entre ésta y otras diosas femeninas se produce bajo las advocaciones matronales que todas comparten en sus cultos y practicantes (normalmente *univirae* o matronas en general). Asimismo, había una *Fortuna Virilis* o una *Balnearis*, por poner algunos ejemplos. Acerca de *Fortuna Muliebris*, la de las mujeres, lo que interesa con respecto a las asociaciones religiosas es que el rito habría seguido manteniéndose como recuerdo del logro femenino a favor del estado romano, en una esfera política reservada en realidad al género masculino; y ello como una herencia de la narración acerca de la fundación de su culto vinculada además a tramas bélicas. De los trabajos más importantes acerca de la diosa Fortuna, el que mayor profundidad otorga a su forma como Fortuna Muliebris es la obra de Champeaux (1982: 334-73). Descubrimos aquí la dualidad de esta diosa, la cual actúa en beneficio de la virtud y cualidades de las mujeres por un lado, sin vinculaciones políticas, que es la función residual de las celebraciones a esta Fortuna de las Mujeres, y por otro lado, también con el epíteto femenino, interviene en la guerra desde el heroísmo matronal percibido tanto en la leyenda como en la representación figurativa de la divinidad, vestida con estola y armada para la batalla.

Por último, el culto a la misteriosa *Bona Dea*. Es también una diosa matronal, pero el secretismo que gira en torno a su celebración provocó las famosas, pero duras, palabras de Juvenal, “*sed quis custodiet*

ipso custodes?”, quién custodiará los propios guardias (VI, 348), refiriéndose a los escoltas que protegían a las mujeres en los recintos donde se celebraban, ya que en este texto el autor nos presenta una degradación del rito ancestral, transformado en encuentros de mujeres reunidas para bailar, beber vino y desatar su impudicia, esfera a la que incluso los propios centinelas podían sucumbir. Entre sus palabras encontramos una alusión al episodio de Clodio, el supuesto amante de Pompeya, esposa de Julio César: en el 63 a. C. fueron protagonistas de un escandaloso suceso en relación con la celebración en casa del político de un grupo de ricas mujeres, esposas de otros magistrados, en honor a la diosa *Bona Dea*. César se divorció de su esposa acusada de haber cometido adulterio durante esta celebración en su casa, cuyo ritual excluye a los hombres. Al parecer, Clodio, el joven amante de Pompeya había entrado en el hogar disfrazado de mujer como parte de la congregación musical que amenizaba la ocasión, pero fue descubierto y ello provocó la ira de César y su posterior divorcio (Balsdon, 1983: 244). Este relato no hace más que reforzar la idea de que las asociaciones en el mundo religioso romano eran frecuentes entre la colectividad femenina y no sólo respondían a la estricta celebración ritual, sino que, en el caso de *Bona Dea*, era además una fiesta acompañada de música y vino y a la cual los hombres no podían acudir (Cullham, 2004: 145). Desvinculándolos del pernicioso relato, podríamos ver que estos encuentros servirían como un indicador de que las mujeres llevaban a cabo las reuniones o tertulias clandestinas donde trataran temas relacionados con la política, aprovechando el secretismo que envolvía la ceremonia, ¿qué mejor ocasión para conversar sobre asuntos que en público les estaban vetados?

Otra ocasión para reunirse pudo haber sido la celebración de las *Matronalia*<sup>8</sup>, ya que según Bauman (1994) se utiliza incluso un término para designar una especie de agrupación femenina de la élite romana que se reunía durante esta festividad, *conventum matronarum*. Del mismo modo puede que la historia de la fundación del santuario de *Fortuna Muliebris* esté ligada a las numerosas ocasiones en que las matronas se han reunido bajo preceptos religiosos relacionados con esta diosa o su culto, pero cuya auténtica finalidad sería la de tratar asuntos de estado en momentos cruciales para la ciudad y para ellas mismas, al fin y al cabo, para intervenir en política. Pero, en el caso de que el episodio de Coriolano y sus mujeres no fuese una leyenda, la pregunta oportuna aquí sería, si no es una leyenda, ¿bajo qué circunstancias legales creyeron las mujeres que podrían actuar y, más importante, por qué creyeron que serían escuchadas por los varones si la jurisprudencia romana nunca contempló tal desenvoltura diplomática por parte de las mujeres? Es aquí donde se torna incuestionable la conexión entre el desempeño de acciones políticas por parte de las mujeres y el fenómeno de asociación femenina en torno a un culto o celebración religiosa: si las leyes no apoyan la penetración de la mujer en el ámbito público, la reunión religiosa es un buen medio para enmascarar la intervención o participación en la política romana.

#### 4. EVOLUCIÓN POLÍTICA DE LA MUJER DESDE EL FENÓMENO ASOCIATIVO

Por lo que hemos visto, la posición de la mujer es ambigua. Sabemos que la vida cotidiana de las romanas ha de sobrevenir dentro del hogar desempeñando las labores que les son exigidas. Sin embargo, en su posición de hijas, hermanas, esposas o madres de hombres pertenecientes a la élite y, en consecuencia, con una vida pública activa, pueden propagar su influencia en la política de Roma a través de ellos, es decir, transferirse desde el ámbito doméstico hacia el no privado, con el propósito de participar, sorteando la restringida legalidad femenina, en la vida pública. Como alternativa a este fenómeno individualista para perpetuar gestiones políticas, aparece paralelamente el movimiento asociacionista femenino, el cual persigue análogos propósitos.

A este respecto, las eventualidades sociopolíticas del agitado periodo republicano provocan el cambio interno de las asociaciones religiosas hasta transformarse en un modelo de agrupación femenina

---

8) Las *Matronalia* se celebran en las kalendas de marzo, es decir, el primer día del mes. Es una fiesta protagonizada por las *matronae* o mujeres casadas. El mito de la fundación de la festividad no es otro que el del “raptó de las sabinas” por parte de los romanos, que carecían de mujeres en su territorio y hubieron de aprisionarlas en la localidad vecina. Estas mujeres, aunque de manera ficticia, fueron las primeras mujeres congregadas según el modelo de la asociación que lograron un éxito diplomático. Está dedicada a *Iuno Lucina*, la diosa de los alumbramientos y las mujeres encintas.



cuya finalidad política rige su composición y desempeño de acciones. Reflejo de ello son los significativos hechos del 195 y 42 a. C.: el primero, en referencia a la injusta *lex Oppia*, establecida contra la supuesta opulencia femenina, y el último, la revuelta liderada por Hortensia en contra de la tributación impuesta por los triunviros a las mujeres más acomodadas de Roma. Las mujeres en Roma son, por un lado, libres de encontrarse en los espacios públicos de la ciudad, y por otro, herederas de la costumbre religiosa de los encuentros femeninos en torno a un determinado culto o celebración, ya tratados anteriormente. Ambas fueron dos características que resultaron clave tanto para el desarrollo del asociacionismo político femenino como para la acción desarrollada entorno a estas dos fechas, cuyos altercados fueron tan importantes que siguen siendo ejemplo del desarrollo del ejercicio político femenino en nuestro tiempo.

#### 4.1 Levantamiento del 195 a. C. contra la *lex Oppia*

Tras la derrota romana contra Aníbal en Canas, se aprobó en el año 215 ó 214 a. C. (Herrman, 1964: 64) la *lex Oppia*, una ordenanza contra la suntuosidad de las mujeres que se impuso como medida de constricción económica. Sin embargo, años después se desató una revuelta de mujeres que protestaban en contra de esta imposición, cuya motivación principal fue el regreso de la ostentación, pero que según Bauman (1994: 31-7) se fue transformando en un acontecimiento más intenso, un auténtico movimiento social que derivará de forma más intensa en el suceso de la supresión de las Bacanales en el 186 a. C. (Herrman, 1964: 69-79; Bauman, 1994: 35 y ss.; Schultz, 2006: 82-94), donde hubo sospechas por parte de los magistrados de la ciudad, quienes consideraron estas reuniones de mujeres como excusas para la connivencia política, pero al que por cuestiones de extensión no podré referirme en este trabajo. Al parecer, la repercusión del movimiento asociativo femenino en cuestiones de política, llegó hasta mediados del siglo I a. C. en relación a un caso que enseguida veremos.

Continuando con los sucesos que acontecieron en el 195 a. C., la fuente principal de la que disponemos para este suceso es Tito Livio (XXXIV, 1) quien reproduce las prohibiciones de las mujeres: las mujeres no tienen permitido portar más de cierta cantidad de oro con ellas, ni vestir con telas de colores ni utilizar vehículo en la Ciudad, a menos que sea para la celebración de alguna festividad o acto religioso. Las mujeres, cansadas de dichas limitaciones, se levantaron en contra de los magistrados romanos exigiendo la restauración de sus derechos, considerando que esta ley del periodo de las Guerras Púnicas no comprendía ya ningún sentido práctico. Los tribunos Publio y Marco Junio Bruto, que pretendían no sólo mantener, sino endurecer las cláusulas de esta normativa, se enfrentaron a Marco Fundanio y Lucio Valerio, también tribunos de la plebe, provocando la escisión del grupo tribunicio entre partidarios y detentores de la abrogación de la *lex* y el Capitolio se llenó de un gran número de partidarios y adversarios. Entre los adversarios de su eliminación intervino Marco Porcio Catón, quien en estos momentos ostentaba el puesto de cónsul, el cual pronunció un apasionado discurso a favor de su continuidad y en contra del levantamiento femenino que acompañaría a la discusión. Dentro del extenso relato, reconstruido y difundido por Livio (XXXIV, 2), hay menciones a un pasado en el que la tutela masculina ya citada se ha transfigurado en la intrusión de la mujer en el terreno político. De igual forma, puede observarse a través de la turbación que brota de las palabras de Catón con respecto a este levantamiento social de las mujeres ilustres romanas el miedo que sufre frente a la posibilidad que se les presenta de este modo a las protagonistas de la insurrección: la adquisición de derechos políticos. Ello supondría la clave para adentrarse en la vida pública de Roma y hacer visibles sus actos que hasta entonces sólo eran posibles si se realizaban de manera encubierta a través de sus familiares masculinos o también de forma sibilina desde las reuniones con coartada religiosa<sup>9</sup>. Nuestro desconocimiento sobre por qué querrían Catón y sus aliados conservar la ley hace más difícil su comprensión. No obstante, considero que este suceso ha de interpretarse por fin como una auténtica intrusión femenina en el espacio público político, contrariamente a la relegación a la esfera privada sobre la que estamos acostumbrados a leer,

9) Recomiendo al lector que consulte el estudio de Cortés Tovar (2004: 210-2) sobre el contenido del discurso de Catón, ya que llama la atención sobre la terminología latina que éste emplea para referirse a las mujeres insurrectas. Conceptos asociativos y también militares que podrían revelar, bajo la tonalidad despectiva del apasionado discurso, otras intenciones de este grupo femenino, términos como *impotentia mulieris*; *summum periculum*; *consternatio muliebris*; *mulierum secessione*; *obsidendi vias*.

terreno este último en el que las leyes les exigen permanecer. El éxito en la supresión de la *lex Oppia* sirvió de precedente en otras insurrecciones femeninas de carácter eminentemente político, como sucederá en los sucesos del 42 a. C., evento que incluso desarrollará un nuevo apelativo para designar esta tipología de grupos de femeninos de presión.

#### 4.2 Revuelta del 42 a. C., Hortensia y el *ordo matronarum*

Ha llegado el momento de hablar del que quizás sea el suceso más excéntrico de la historia de las mujeres en el ámbito político asociativo durante el período republicano, la revuelta liderada por la hija del conocido Hortensio, orador rival del célebre Cicerón, la valerosa Hortensia. El extraño suceso tuvo lugar en el año 42 a. C. y ha sido tildado por la historiografía actual de genuina rebelión femenina, a partir de la cual se derogó una ordenanza romana, suceso verdaderamente tan exclusivo como el explicado anteriormente, ocurrido en la esfera pública, donde las mujeres no gozaban de ningún tipo de protagonismo (Herrman, 1964: 111-5).

En efecto, la motivación del levantamiento esta vez se dio porque los triunviros Marco Antonio, Octaviano y Lépido, quienes habían tomado el poder en el 43 a. C. tras el asesinato de Julio César, exigían un tributo excesivo a las 1.400 mujeres más ricas, sin embargo, Hortensia mantuvo oportunas conversaciones con las matronas afectadas obteniendo su complicidad, hasta que se topó con Fulvia, entonces esposa de Marco Antonio –además de una máquina política en un estilo interesado e individualista–, la cual en beneficio de su marido se negó a participar en la algarada. En grupo y vejadas por la actuación de Fulvia, irrumpieron en la tribuna triunviral y expusieron sus exigencias en la voz de Hortensia. Las fuentes antiguas han conferido a nuestra protagonista la dirección de una revuelta protagonizada por un grupo de mujeres bautizado por Valerio Máximo (VIII, 3) como *ordo matronarum*. Aunque en este caso en particular, quizás Valerio Máximo esté refiriéndose a ellas como las esposas de los miembros de los *ordines* masculinos, no como algo oficial. Apiano (*Bell. C.*, IV, 32-4), también con bastante amplitud, nos transmite la áspera reacción de los triunviros tras el discurso de la protagonista: éstos, sin dar crédito a lo que acaban de presenciar, solicitan su expulsión a los lictores. En el relato de Valerio Máximo alaba la oratoria de Hortensia comparándola con la de su padre, pero de forma peyorativa, ya que lamenta que no lo hayan heredado los hermanos de la protagonista, es decir, los varones de la familia.

Resumiendo, la protagonista del relato, Hortensia, marchó en contra de los triunviros, como acción de protesta, liderando a un grupo compuesto por las mujeres más ricas de Roma y dirigiéndose hacia el foro para exponer sus exigencias son grandes dotes de oratoria. Lo verdaderamente peculiar de esta acción fue el triunfo que se desprendió de la lucha de estas mujeres, las cuales lograron reducir a 400 el número de mujeres que habían de cumplir con el gravamen, así como la importancia de su aparición en el espacio público romano en forma de agrupación, aunque esta vez no en torno a un culto, los tiempos habían cambiado, en esta ocasión las razones y la composición de la asociación respondían a elementos puramente sociales, una lucha en contra de una ley que exigía, paradójicamente, el pago de tributos públicos a personas que no participan de la vida pública. A partir de esto, surgen incontables cuestiones, como, por ejemplo, qué facultades tenían para realizar tal algarada excediendo las limitaciones contempladas entonces para las mujeres, siendo esta la misma cuestión que nos planteábamos con respecto al *agmen* o asamblea de las mujeres del relato sobre Coriolano y el santuario de *Fortuna Muliebris*. Llegados a este punto, habría que valorar lo siguiente. Tanto la ostentación del poder como la actividad política son deberes –y privilegios, según contemplamos en las acciones femeninas republicanas– que corresponden plena y exclusivamente a los varones. La cuestión de Hortensia, un claro ejemplo del ejercicio del poder político a través del asociacionismo femenino, en todo caso abre nuevas incógnitas (Bauman, 1994: 82-3). Sin embargo, este suceso es válido para ilustrar la evolución del fenómeno asociativo femenino entre el uso de la religión como pretexto para convocar las reuniones de mujeres, y el evento del *ordo matronarum* de Hortensia, el cual carece de vinculación alguna con festividades y cultos, centrándose abierta –y no clandestinamente como en el pasado republicano– en cuestiones políticas.

## 5. CONCLUSIONES

Esta denominación latina, *ordo matronarum*, “rescatada” de Valerio Máximo por el investigador Gagé (1963: 68, 100 y ss.), ha dado pie a la interpretación de algunos investigadores, encontrando tantos adeptos como adversarios, en torno a si son sucesos aislados, si al contrario son premeditados, y si detrás de todo ello existe un auténtico orden sociopolítico femenino que actuaría de forma similar al *ordo senatorial*, acerca de lo cual, ni siquiera Richard Bauman (1994), quien dedica toda su obra a las mujeres en la política romana, supo armonizar las posturas hace trece años. Lo que resulta, empero, unánime es la necesaria profundización en los aspectos y elementos que conforman el desempeño de la labor femenina en la política de la República romana. La diferencia principal entre esta y la anterior revuelta del 195 a. C. es que aquí los propósitos y motivaciones de los hombres son evidentes. Quizás en el caso de la *lex Oppia*, la evolución de la independencia financiera femenina, hecho al que hemos aludido algunas páginas atrás, pudo encontrar fuerza en ese periodo, ya que casi simultáneamente se puso en marcha la *lex Voconia*, una ley que limitaba la cantidad de herencia que podían recibir las mujeres pertenecientes a la clase más alta de Roma. A este respecto es destacable la afirmación de Pomeroy (1999, p. 208): “el antagonismo que despertó da muestras del poder político real que llegaban a manejar las mujeres como ella, ya fuera a través del dinero o de la influencia”. Por tanto, el miedo de los hombres al ejercicio del poder por parte del género femenino, habría provocado la afirmación en el abandono de la ley del 214 a. C., aunque para no perder fuerza frente a las mujeres y su aumento de riquezas, frenaron su destino con aquella *lex*.

Con todo, vale la pena recordar que estas mujeres fueron una excepción. Tanto la insurrección del siglo II a. C. como esta última se dieron gracias a la pseudo independencia política y económica que estaban viviendo las mujeres de la élite republicana en un marco histórico de continua agitación y modificación institucional, de cara al cambio orgánico del modelo de estado, donde paradójicamente las mujeres recuperarán su lugar secundario con las reformas de Augusto.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balsdon, J. P. V. D., *Roman Women. Their history and habits*, New York, Barnes & Noble Books, 1983.
- Bauman, R., *Women in Politics in Ancient Rome*, London-New York, Routledge, 1994.
- Bayet, J., *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.
- Cantarella, E., *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991.
- , *La mujer romana*, Madrid, Universidad Santiago de Compostela, 1991.
- , *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Cid, R. M., “El *ordo matronarum* y los espacios femeninos en la Roma Antigua. Las fiestas de Matronalia y Fortuna Muliebris”, en *Pautas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación. Actas del V Coloquio Internacional de la AEIHM en Cádiz*, (1999), pp. 43-58.
- , “Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en las ‘márgenes’ de la religión romana”, *Norba Revista de Historia*, 20 (2007), pp. 11-29.
- Cortés Tovar, R., “Espacios de poder de las mujeres en Roma”, en Jesús María Nieto Ibáñez (coord.), *XVIII Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León. Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina* (2004), pp. 193-215.
- Culham, P., “Women in the Roman Republic”, en Flower, H. I. (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic* (2004), pp. 139-159.
- Del Castillo, A., *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d. C.*, Granada, Universidad de Granada, 1976.
- Champeaux, J., *Le Culte de la Fortuna à Rome et dans le Monde Romain. I*, Roma, Ecole Française de Rome, 1982.
- Fischler, S., “Social Stereotypes and Historical Analysis: the Case of the Imperial Women at Rome”, en Archer, L. J., Fischler, S. y Wyke, M. (eds.), *Women in Ancient Societies. An illusion of the night*, London, Routledge (1994), pp. 115-133.
- Beard, M., “Re-reading (Vestal) virginity”, en Hawley, R. y Levick, B. (eds.), *Women in Antiquity, new assessments*, London, Routledge (1995), pp.166-177.
- Gagé, J. (1963), *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Collection Latomus, Bruxelles, Société d'Études Latines, 1963.
- Gardner, J. F., *Women in Roman law and society*, Indianapolis-Bloomington, Routledge, 1991.
- Hemelrijk, E. A., *Matrona docta: educated women in the Roma élite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York, Routledge, 1999.
- Herrman, C., *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Collection Latomus, Bruxelles, Société d'Études Latines, 1964.
- Posadas, “Tópicos sobre las mujeres en la literatura de época de Trajano”, *Arx*, 2-3 (1996), pp. 173-179.
- Resina, P., “La condición jurídica de la mujer en Roma”, en López, A., Martínez, C. y Pociña, A. (eds.), *La mujer en el Mundo Mediterráneo Antiguo*, Granada, Universidad de Granada (1990), pp. 97-119.
- , *La legitimación activa de la mujer en el proceso criminal romano*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1996.
- Knapp, R., “Sus propias vidas: mujeres corrientes”, en *Los olvidados de Roma. Prostitutas, forajidos, esclavos, gladiadores y gente corriente*, Barcelona, Ariel (2011), pp. 67-114.
- Lefkowitz, R. y Fant, M. B., *Women's Life in Greece and Rome. A source book in translation*, London, Duckworth & Co., 1988.
- Montero Herrero, S., *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma Antigua*, Madrid, Trotta, 1994.
- Schultz, C. E., *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006.
- López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma*, Madrid Akal, 2004.
- Roldán Hervás, J. M., *Historia de Roma, tomo I. La república romana*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Pomeroy, S. B., *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Akal, 1999.