

La mujer en la religión romana: entre la participación y la marginación*

Pilar Pavón

Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

La historia de la religión romana abarca un periodo de tiempo muy dilatado, comprendido entre el 753 a.C., si atendemos a la datación sobre la fundación de Roma proporcionada por Varrón en su obra *Anales*, y el 380 d.C., año en que los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio decretaron el edicto de Tesalónica (*C Th.*, XVI, 1, 2), mediante el cual el catolicismo se convertía en la religión oficial del imperio¹. En más de mil años y hasta la deposición del último emperador de Occidente en 476, la historia de la Roma antigua pasó por varios períodos y distintas formas de gobierno (monarquía, República e imperio) y dejó de ser una pequeña comunidad del Lacio para convertirse en la soberana del Mediterráneo. Durante todo este tiempo, la Urbe sufrió varios procesos de transformación y de crisis que afectaron a todas sus estructuras. Estas circunstancias obligaron a la realización de reformas institucionales y al padecimiento de periodos de readaptación a los cambios con el objeto de evitar y retrasar, en la medida de lo posible, el colapso del sistema.

* Este trabajo se enmarca dentro del grupo de investigación (HUM441) *Campo y Ciudad: Estudio de la Ordenación Territorial de Andalucía en la Antigüedad* de la Universidad de Sevilla. Quiero expresar mi agradecimiento a los Profesores Eduardo Ferrer y Álvaro Pereira, así como también al Departamento de Prehistoria y Arqueología y al Servicio Religioso de la Universidad de Sevilla, por la invitación que me cursaron para participar en el seminario: *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad*, celebrado en la Universidad de Sevilla en noviembre de 2013. También al Profesor J.C. Saquete agradezco la lectura detenida del manuscrito. Los errores que permanecen son míos.

1. Sobre la fecha de fundación proporcionada por Varrón en sus *Anales*, vid. Cornell (1999 [1995]: 38 s.). La religión tradicional romana permaneció vigente durante algún tiempo, pero fue socavada mediante la publicación de leyes y medidas antipaganas; así, durante la segunda mitad del siglo IV se prohibieron los sacrificios públicos (*CTh.*, XVI, 7-9), aunque según Ambrosio (*Ep.*, XVIII, 31) seguían celebrándose en 385 y, según Libanio (*Orat.*, 33), los templos estaban abiertos en el siguiente año. Todavía al comienzo de la centuria siguiente se realizaban servicios religiosos paganos, como señala una ley del 408 (*CTh.*, XVI, 10, 19) que ordena la destrucción de todos los altares de los templos.

La religión romana no se mantuvo al margen de estas transformaciones, aunque sí permaneció fiel a sus bases culturales asentadas durante el período republicano. Entre éstas caben destacar el carácter público y comunitario, siendo, por tanto la romana, una religión cívica². Es decir, era una religión estatal, dirigida, administrada y organizada desde el estado y, por tanto, fuertemente vinculada a la vida política y ciudadana. Es por ello que se entiende la religión romana no como algo personal, sino como algo comunitario, que pertenece a todo el grupo³. Además de estos elementos, también se encuentran en estas bases culturales el sentido utilitario, práctico, ritual y formal mucho más que el ideal. Roma permaneció, a lo largo de los siglos, apegada a estas características y, fundamentalmente, siempre dio más importancia al rito que a la propia creencia⁴. Junto con esta importante vertiente estatal, la religión romana también tenía otra privada y doméstica en la que cada *paterfamilias* organizaba todo lo relacionado con el culto que debían practicar los miembros de su familia en el interior de la casa. Es precisamente en los cultos familiares y en la religión privada donde se encuentra el origen de la religión estatal romana.

Después de este planteamiento básico sobre la historia y la religión de Roma, debo abordar ahora el objeto de este trabajo: el papel de la mujer en la religión romana que he subtítuloado “entre la marginación y la participación”. En mi opinión, este papel es doble y ambiguo, resultando una relación compleja la que se establece entre la mujer y la religión en el mundo romano, a partir de la información que nos proporcionan las fuentes⁵. Esta difícil relación fue señalada en los trabajos ya clásicos de dos importantes estudiosos: Pomeroy (1999 [1987]) y Scheid (2003a [1990]). La primera destacó por su arriesgada y aguda monografía sobre los roles femeninos en la Antigüedad clásica. Uno de los capítulos de esta obra estaba dedicado a “The Role of Women in the Religion of the Romans”. El acertado título captaba con diáfana claridad cuál era la situación de las mujeres en la religión de los hombres romanos. El otro autor señalaba, en un artículo dedicado a las funciones religiosas de las mujeres, la labor extraña pero necesaria de la mujer en la religión romana. Sobre la idea de la complementariedad de la mujer en la religión romana volvía a insistir en otro trabajo⁶.

Para comprender esta compleja relación es preciso indicar antes, aunque sea de forma breve, el lugar que ocupaba la mujer en la sociedad, pues, como he señalado más arriba, la religión romana era cívica y, por tanto, fuertemente imbricada en la vida política. Las grandes responsabilidades estatales recaían en manos de los hombres y las mujeres quedaban absolutamente al margen, sin ninguna participación en ellas. En lo que atañía a las responsabilidades familiares ocurría otro tanto de lo mismo. En el ámbito religioso,

2. Así lo señaló Mommsen (1965 [1854-1856]: 473) “la religión romana había nacido y se había desarrollado en íntima unión con la ciudad... y no era otra cosa que el reflejo piadoso de la asociación ciudadana”. Cf. Val. Max., I, 1, 9.

3. Schilling (1973 [1969]: 441).

4. Bloch (1981 [1970]: 229).

5. Aunque hay abundantes monografías sobre cultos a divinidades femeninas, aspectos formales de sacerdocios femeninos o prácticas religiosas femeninas, entre otras, las obras de Champeaux (1982), Brower (1989), Boëls-Janssen (1993), Gagé (1963), Le Bonniec (1958), Faber, Lanwerd (1997), Saquete (2000), no existe un estudio sistemático y diacrónico que analice con toda su problemática la presencia de la mujer en la historia religiosa de la Roma antigua, desde sus orígenes hasta el triunfo del cristianismo.

6. Scheid (2003b).

según sus diferentes etapas históricas, Roma dispuso de distintas figuras y órganos colectivos para detentar el poder y el control. En época monárquica era el *rex* la cabeza de la religión. Tras la desaparición de la monarquía, la estructura religiosa se transformó radicalmente en época republicana. El Senado se convirtió en la máxima autoridad religiosa y el *pontifex maximus*, antes encargado de cuestiones jurídico-religiosas, ocupó el lugar más alto en la jerarquía sacerdotal⁷. La aristocracia tenía el control absoluto de todas las estructuras de la nueva *res publica*, incluida, por tanto, la religión. Con la crisis de la República y la instauración del nuevo sistema de gobierno unipersonal en las manos de Augusto, el poder religioso fue detentado por el emperador, *pontifex maximus* de la religión pública romana y, al mismo tiempo, objeto de veneración y culto por parte de los súbditos. La autoridad religiosa siempre estuvo en manos de los hombres y la mujer, aunque ocupó un espacio en este ámbito, estuvo subordinada a aquéllos, siendo además su complemento⁸.

Desde un punto de vista actual, encontramos una respuesta a la relegación femenina en todos los ámbitos como resultado del origen patriarcal de la familia y del estado romano. Sin embargo, los romanos no tenían necesidad de explicar este confinamiento puesto que, simplemente, la mujer, a los ojos de aquellos, no tomó parte ni en la fundación ni en la organización de la ciudad. Así lo recogen las tradiciones legendarias romanas que veremos a continuación.

2. LA AUSENCIA DE LA MUJER EN LA FUNDACIÓN Y ORGANIZACIÓN DE LA CIUDAD EN LAS LEYENDAS ROMANAS

En la *Vida de Rómulo* de Plutarco podemos ver cómo se realizó, según la tradición romana, la organización militar, social y política de la ciudad sin la presencia de mujeres⁹. Aunque el texto está lleno de anacronismos, se observa cómo, en las fuentes recogidas por Plutarco para la elaboración de la biografía del primer rey de Roma, las mujeres no tienen cabida en ninguna de las estructuras del incipiente estado romano¹⁰. También en un texto de Livio vemos cómo la grandeza de Roma, de forma anacrónica, está ya presente desde su nacimiento, aunque se echa en falta la presencia de mujeres para la reproducción y el mantenimiento de ese esplendor intrínseco al pueblo romano, conformado en ese momento inicial sólo por hombres¹¹.

De ello se desprende que, en la creencia tradicional romana, la mujer no tenía un lugar en los asuntos importantes del estado porque, simplemente, fue una fundación organizada y dirigida por hombres y para hombres. Desde el punto de vista histórico, sabemos que el origen del estado romano se encuentra en la unión de familias y clanes que crearon un sistema de organización gentilicia que perduró en el tiempo hasta entrada la época

7. Sobre la posición del pontífice máximo dentro de los sacerdocios romanos, *vid.*, Van Haepere (2002: 68 ss.).

8. Scheid (2003a [1990]: 445).

9. Plut., *Rom.*, 13, 1-2

10. Un estudio exhaustivo sobre la fundación de Roma se encuentra en Cornell (1999 [1995]).

11. Liv., I, 9, 1.

republicana¹². Otra cosa era cómo pensaban que iba a echar a andar la vida ciudadana sin mujeres. Para ello, la tradición legendaria romana inventó el rapto de las vecinas sabinas con la finalidad de formar familias¹³. De esta forma, la mujer se presentaba en las leyendas tradicionales romanas como una extranjera incorporada en la ciudad con el fin de que se perpetuara la nueva comunidad política y civil formada por hombres, donde ella no tenía ninguna de esas responsabilidades.

3. LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN LOS ASUNTOS POLÍTICOS Y CIVILES

La exclusión femenina de los asuntos políticos y civiles fue una realidad en Roma¹⁴. Los argumentos en este sentido se encontraban justificados en dos elementos. Por un lado, en la socorrida referencia a las costumbres de los antepasados, los *mores maiorum*, y, por otro, en la afirmación sobre la debilidad de espíritu de la mujer, incapaz de controlar sus pasiones y en continuo estado de inmadurez. Por este motivo, la mujer necesitaba un tutor permanentemente que buscara su bien y velara por sus intereses. Ese tutor se encontraba entre los familiares próximos, aunque no necesariamente. Cicerón en su discurso en defensa de Murena lo explica con claridad, señalando que los antepasados determinaron que las mujeres tenían que estar bajo la potestad de unos tutores por el hecho de que eran inseguras a la hora de tomar decisiones¹⁵.

Según Tito Livio, a propósito de la derogación de la ley Opia del 215 a.C. sobre la contención del lujo en las matronas romanas presentada por los tribunos Lucio Valerio y Marco Fundanio en el 195 a.C., el cónsul Catón, en su discurso contra la propuesta, afirmaba que fueron los mayores quienes quisieron que las mujeres no interviniesen en ningún asunto, ni público ni privado, sino a través de un representante legal y que, además, debían estar bajo la tutela de sus padres, hermanos o maridos¹⁶. Ante estos argumentos, el tribuno Lucio Valerio, replicó que sobre las mujeres no recaían ni las magistraturas, sacerdocios, triunfos, condecoraciones o cualquier recompensa; por el contrario, su mundo, el femenino se circunscribía a la elegancia y a los adornos, elementos con los que disfrutaban y se sentían orgullosas¹⁷. Este texto es muy significativo en relación a la posición de la mujer en la sociedad y en la religión romana en época republicana.

En época imperial se mantiene esta forma de pensamiento. Así, Séneca, aunque opina que la mujer es un ser irracional, admira la fortaleza de ánimo de Marcia, tan alejada de la

12. Aristóteles señala en su obra *Política* (1252b-1253) que el origen del estado (*polis*) se encuentra en la familia y en sus agrupaciones. Sobre la organización gentilicia romana *vid.* Bonfante (1926); sobre el origen del estado en general, *vid.* Lull, Micó (2007).

13. Sobre la leyenda del rapto de las sabinas y la presencia de elementos culturales y materiales sabinos en la Roma primitiva, *vid.* Cornell (1999 [1995]: 101 s.) y la bibliografía allí citada.

14. Esta exclusión también era compartida por el mundo griego. No en vano señaló Vidal Naquet (1983 [1981]: 243), que la ciudad antigua era un “club de hombres”. Eso implicaba que los asuntos “importantes”, es decir, los que atañían a la convivencia en el interior de la ciudad y a las relaciones con el exterior incumbían a los ciudadanos varones y mayores de edad y excluían al resto, o lo que es lo mismo a mujeres, niños, esclavos y extranjeros.

15. Cic., *Pro Mur.* 27.

16. Liv., 34, 2, 11.

17. Liv., 34, 7, 8-11.

debilidad del carácter femenino y de sus demás defectos en la consolación que le dedica por la muerte de su hijo¹⁸.

Estas circunstancias ponían a la mujer en igualdad de condiciones respecto de sus hijos infantes, siendo los varones de la familia los encargados de tomar las decisiones en lugar de aquélla, durante la soltería, matrimonio y viudez¹⁹. Sólo con la legislación matrimonial de Augusto, la *Lex Iulia et Papia*, se contemplaron situaciones que liberaban a la mujer de la tutela²⁰. De esta forma, con el *ius trium liberorum* las mujeres libres que hubieran parido a tres hijos quedaban exentas de la tutela, así como aquellas libertas que hubieran parido cuatro²¹.

A pesar de los beneficios obtenidos por el derecho de los tres hijos, esa liberación de la tutela no estaba sostenida por el reconocimiento a la capacidad de las mujeres, sino por el hecho de mostrar la eficacia de su aparato reproductor para engendrar y parir hijos. Ello conllevaba que las mujeres infértiles y las que hubieran parido menos hijos seguían permaneciendo bajo la situación de minoría de edad permanente. Esto fue así hasta que en el año 410 los emperadores Honorio y Teodosio concedieron el *ius trium liberorum* a todas las mujeres, aunque no por hacer extensivo este derecho, mejoró su situación²². Pese a las circunstancias que las independizaban de la tutela a través del número de hijos paridos, no alcanzaron capacidad para desenvolverse con libertad en las cuestiones relativas al ámbito de lo público. La eliminación de la mujer del panorama político y civil quedó sobradamente ratificada también por la jurisprudencia, donde relevantes autores se manifestaron claramente y sin ambages en ese sentido, recogiendo y haciendo hincapié en situaciones que venían de antiguo. Así Ulpiano escribe en el libro primero de sus *Comentarios a Sabino* que *feminae ab omnibus officiis civilibus, vel publicis remotae sunt; et ideo nec iudices esse possunt, nec magistratum gerere, nec postulare, nec pro alio intervenire, nec procuratores existere*²³. Esta situación se mantuvo en el tiempo y todavía a finales del siglo IV, el poeta Claudiano se expresaba, en cuanto a la ocupación de magistraturas por parte del sexo femenino, en los siguientes términos: *sumeret illicitos etenim si femina fasces, esset turpe minus*²⁴.

Además, los juristas acuñaron toda clase de expresiones referidas al sexo femenino para marcar diferencias y distancias en las formas de comportamiento y pensamiento respecto del sexo oponente: *fragilitas sexus* (fragilidad del sexo), *infirmitas sexus* (debilidad del sexo), *sexus infirmus* (sexo débil), *imbecillitas sexus* (insuficiencia del sexo)²⁵.

18. Sen., *Consol. Marc.*, 1. La opinión sobre la irracionalidad de la mujer se encuentra en *Sobre la constancia del sabio*, 14, 1; *vid.* Favez (1938: 335). En otro pasaje, sin embargo, Séneca se muestra más condescendiente con el género femenino (*Consol. Marc.*, 16); *vid.* Mangas Manjarés (2003: 289 ss.).

19. Sobre la tutela de la mujer en Derecho Romano, *vid.*, entre otros, Szabò (2009: 57 ss.), Sanz Martín (2009: 1 ss.).

20. La *Lex Iulia et Papia* integraba en una sola a la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18 a.C. y a la *Lex Papia-Poppaea* del año 9 d.C., presentada por los cónsules *M. Papius Mutilus* y *C. Poppaeus Sabinus*.

21. Gai., *Inst.*, 1. 145. *Vid.*, Zablocka (1988: 361 ss.).

22. *C.I.*, VIII, 58, 1. Algo similar ocurrió con la extensión del derecho de ciudadanía a todos los habitantes libres del imperio mediante la *Constitutio Antoniniana* o Edicto de Caracalla del 212.

23. Ulp., *I ad Sab.*, D., L, XVII, 2. En este sentido también, Ulp., *lib. VI ad Edic.*, D. III, 1, 1, 1; Paul., *lib. XVII ad Edic.*; D., V, 1, 12, 1; Paul., *lib. XXX ad Edic.*, D., XVI, 1, 1, 1. Sobre el veto a la participación de la mujer en asuntos masculinos, es decir, políticos y civiles, *vid.*, Cantarella (1989: 557 ss.).

24. Claud., *In Eutr.*, I. 319-320.

25. Paul., *lib. sing. de iur. et fact. ign.*, D., XXII, VI, 9; Ulp., *lib. XXIX ad Edict.*, D. XVI, 1, 2, 3; Marc., *lib. II de Poe.*, D., XLIX, XIV, 18; sobre la situación de sometimiento de la mujer en el Derecho Romano, *vid.*,

Estas expresiones fueron sabiamente aprovechadas por los Padres de la Iglesia para, incidiendo sobre la debilidad espiritual femenina, virilizar a la mujer en la búsqueda de la perfección cristiana²⁶.

A pesar de ello, no faltaron voces como la del jurista Gayo para señalar la capacidad demostrada por la mujer adulta en llevar con eficacia sus asuntos. En un pasaje de sus *Instituciones* recuerda la costumbre establecida por los antiguos de tutelar a la mujer debido a su incapacidad manifiesta en cuestiones que no fueran las puramente domésticas *a causa de la ligereza de su espíritu*²⁷. Sin embargo, avanzando en la lectura de su obra se observa una denuncia del autor hacia una actitud que considera anticuada y que sigue siendo utilizada en su tiempo por mera inercia y formalismo institucional, puesto que prácticamente, según lo que él observa en su tiempo, los tutores son guiados por la voluntad de las mujeres adultas y no al revés²⁸. Ello indica que la mujer adulta, como señala el jurista, estaba capacitada para llevar sus asuntos, aunque siguieran, salvo determinadas circunstancias, bajo tutela.

En cualquier caso y aunque en la práctica actuaran como adultas que eran, lo cierto es que se encontraban en completa desigualdad respecto de los varones. Ellos las apartaron de los asuntos de estado e incluso, de los civiles, argumentando su incapacidad espiritual para el entendimiento de estos menesteres. Apelaron también para ello a la autoridad de los mayores. Además, las eliminaron de la historia romana más antigua, la que atañía a la fundación de la comunidad cívica. Esta situación afectaba también al papel de la mujer en la vida religiosa.

4. LA MUJER EN LOS PRINCIPALES SACERDOCIOS

La posición de la mujer en la vida política se veía reflejada en la vida religiosa. Aún así, tuvo un espacio reservado para la expresión de su sentimiento religioso. Como se ha señalado más arriba, la religión romana era cívica y estaba fuertemente relacionada con la vida política y ciudadana. El principio fundamental de esta religión pública era el mantenimiento de la *pax deorum*, la paz entre hombres y dioses, siempre en un equilibrio inestable, pues podía romperse en cualquier momento, debido, según la mentalidad romana, a una falta de piedad hacia los dioses o por dejación de las obligaciones religiosas²⁹. Los dioses mostraban su enfado a través de prodigios, monstruos y portentos de la naturaleza, los cuáles tenían que ver en muchas ocasiones con la función reproductora femenina: abortos, malformaciones infantiles, e, incluso la infertilidad eran tenidos como muestras de castigos divinos³⁰. La comunidad, a través de las autoridades religiosas, debía restablecer la paz por medio de ritos y sacrificios, recurriendo a la actuación femenina,

Solazzi (1960: 357 ss.); Dixon (1984: 343 ss.); Graziosi (2000: 135 ss.). Sobre las incapacidades femeninas en el Derecho Romano y las categorías sexuales, *vid.*, Thomas (2003: 136 ss.).

26. Sobre este particular, *vid.*, Pedregal (2005: 143 ss.).

27. Gai., *Inst.* I, 144.

28. Gai., *Inst.* I, 190.

29. *Vid.* Bayet (1984: 66 ss.).

30. Sobre la mujer como engendradora de prodigios y su papel en la expiación de tales fenómenos *vid.* Montero (1994: 73 ss.) y Cid López (2007b: 14 ss.).

cuando los fenómenos extraordinarios tenían que ver con mujeres. En los casos requeridos se realizaban ceremonias de purificación o *lustrationes* y rituales expiatorios que incluían *supplicationes*. Las fuentes proporcionan una gran cantidad de ejemplos de este tipo, principalmente de época republicana, vinculados a momentos de graves peligros y desastres bélicos, como el de la Segunda Guerra Púnica. En esos momentos puntuales, el colectivo femenino alcanza un papel protagonista y necesario, sirviendo como instrumento y vehículo para restablecer la paz con los dioses.

Los rituales o *sacra* estaban marcados por el concepto de la perfección: la perfección de los actos religiosos, de las víctimas del sacrificio y, por supuesto, de los sacerdotes. En esta situación, la participación de las mujeres en los asuntos religiosos se volvía muy complicada, ya que los romanos consideraban que la mujer podía ser portadora de prodigios que indicaban que los dioses no estaban en paz con la comunidad³¹. De este modo, en la religión pública, la organización de los sacerdocios, de los ritos y de las manifestaciones del sentimiento religioso común estaban en manos de los hombres³². Las liturgias religiosas públicas recaían en los magistrados romanos y en los sacerdotes, así como también, la interpretación del derecho sagrado, la consulta de los Libros Sibilinos, la interpretación de los auspicios, la corrección de las desviaciones del culto y la introducción de nuevas divinidades en la comunidad religiosa romana con el fin de aumentar la protección y la grandeza de Roma. Era el Senado el que controlaba todos estos hechos. Además, no sólo estaban en manos de los hombres los grandes sacerdocios y cultos a los principales dioses, sino también las de divinidades femeninas, vinculadas al mundo agrario y a la fertilidad de la naturaleza como *Dea Dia*, Ceres, Flora, Pomona o Furrina³³. Lo mismo ocurría en el ámbito del culto doméstico, donde el *paterfamilias* era el sacerdote del culto privado, de carácter gentilicio y patriarcal, y el encargado de llevar a cabo los ritos y hacerlos respetar.

¿Cuál era entonces el lugar y la función de la mujer en la religión romana? Él único posible que le quedaba dentro de una comunidad marcadamente masculina, o lo que es lo mismo, en el lugar y en la función religiosa que promocionaba un modelo de conducta femenino determinado. El hombre, tanto en el estado como en la familia, debía procurar y mantener un ideal femenino acorde con el sentido práctico de beneficio comunitario que se transmitía a través de la religión y la norma. De ahí que fuesen la virginidad y el matrimonio los estados ideales de la mujer y, en torno a ellos, se configura el espacio religioso y la función destinada a ellas dentro de Roma. De esta manera, se reservó una parte del culto religioso público a las matronas romanas y a las jóvenes doncellas que en el futuro alcanzarían ese estatus. Dentro de la respetable condición de matrona se distinguían varias categorías como la *univira* o la mujer casada una sola vez, la que había tenido varios matrimonios, la soltera adulta y la viuda³⁴. No todas las mujeres formaban parte del selecto grupo de matronas romanas o hijas de familia, futuras matronas. Las otras quedaban al margen de las normas morales, de los derechos y de los deberes, aunque se encontraban bajo la autoridad del estado³⁵. Estas diferencias en derechos y

31. Montero (1994: 73 ss.).

32. Scheid (2003: 446 s.).

33. Scheid: (2003: 447).

34. Pomeroy (1999 [1987]: 230).

35. Grimal (1973: 339 ss.).

obligaciones nos permiten ver y comprender las distintas actuaciones de las mujeres en el ámbito de la religión romana, como se tratará más adelante.

Las más nobles mujeres romanas accedieron a determinados sacerdocios dentro de la religión pública, siempre supervisados por el estado y por aquéllos que lo controlaban. Pero también, junto con las otras, las menos nobles, desempeñaron sacerdocios dentro de las religiones de origen extranjero.

4.1. Los sacerdocios femeninos de la religión pública romana

Una excepción a la categorización de las mujeres en la sociedad y la religión romana es el caso de las sacerdotisas de Vesta, pues ellas no eran ni matronas ni vírgenes³⁶. A pesar de que el estatus de la virgen vestal parezca extraño bajo la óptica actual, no suponía una contradicción para el mundo romano. El más importante sacerdocio femenino dentro de la religión pública romana, y uno de los mejores documentados por las fuentes, era el de las vírgenes vestales, dedicado a la diosa Vesta, la diosa del fuego, tanto público como privado; la llama que calentaba los hogares, la comida y la que representaba la continuidad de la familia y de la ciudad.

El origen de su sacerdocio se situaba, según la tradición, en época regia, concretamente durante el reinado de Numa, y se prolongó en el tiempo hasta finales del siglo IV o principios del V³⁷. Esta larga duración del sacerdocio de Vesta pone de manifiesto su capacidad de adaptación a las circunstancias, hecho que no ocurrió con otros sacerdocios de la religión pública romana, pero también ocasiona muchas contradicciones y ambigüedades³⁸. El culto a Vesta recaía en seis mujeres de familias nobles que consagraban su virginidad a la diosa desde los 6-10 años hasta los 36-40. Entre sus funciones y obligaciones estaban: llevar a cabo ocupaciones domésticas, como la realización de la *mola salsa* y la limpieza del templo de Vesta; el cuidado de los objetos sagrados como el *Palladium* (la imagen de Palas traída, según la tradición, por Eneas), y los *Penates* (los dioses patrios cuyas imágenes que se guardaban en el templo de la diosa); la realización de *precationes* u oraciones a Vesta en beneficio comunitario y propio; la participación en festividades bajo la supervisión de un sacerdote público, generalmente el *pontifex maximus*, y el cuidado del fuego sagrado, función principal³⁹.

La sacerdotisa de Vesta consagraba su virginidad a la comunidad, ya que, al no estar unida mediante matrimonio a ningún hombre, podía dedicarse en exclusividad al culto a la diosa y, con ello, a la protección y búsqueda del beneficio de la colectividad. Se consideraba que los ritos ejecutados por las vírgenes eran especialmente eficaces en el período en el que eran *viripotens*, es decir, capaces de procrear y, por tanto, más fértiles.

Las vestales debían poner un gran celo en el cuidado del fuego sagrado día y noche y durante todo el año, procurando que no se extinguiera bajo la amenaza de penas físicas. Sobre ellas recaía la sospecha de incumplimiento de los ritos cuando ocurrían desgracias

36. Beard (1980).

37. Plut., *Num.*, 9, 9. *vid. Ovid., Fast.* VI, 257; Sobre el culto de Vesta, *vid.*, Saquete (2000) y la bibliografía allí citada.

38. Saquete (2000: 39).

39. Saquete (2000: 41-67).

en Roma⁴⁰. La pérdida de la virginidad suponía un grave crimen religioso, el delito de *incestum*, de contaminación, siendo las culpables condenadas a ser enterradas vivas. Los castigos y penas por no llevar a cabo bien los ritos y por no mantener su virginidad durante el sacerdocio, ponen de manifiesto el carácter ritualista y conservador al que se ha hecho alusión más arriba sobre la religión romana, pidiendo a las vestales un cumplimiento riguroso y disciplinado de sus funciones y servicios para la comunidad y sometiénolas al estricto control y supervisión del *pontifex maximus*. Éste, al ocupar el primer lugar en el *ordo sacerdotum* tras la caída de la monarquía y probablemente como resultado de lo que ha sido considerado una auténtica revolución⁴¹, tenía el control sobre *flamines*, *rex sacrorum* y vestales. Era el encargado de tomar a las niñas para el sacerdocio, de llevar a cabo la *exauguratio* cuando ésta dejaba el sacerdocio, de aplicar el castigo a las sacerdotisas que no habían evitado que el fuego se apagase, de presidir los juicios de las acusadas de *incestum*, de participar junto a las vestales en algunos ritos del calendario y de permitir que la vestal enferma abandonase la casa de las vestales⁴².

Las vestales desempeñaban un papel importantísimo en los sacrificios religiosos puesto que eran las encargadas de preparar la *mola salsa* o harina ritual compuesta de trigo molido y sal cocida y cruda, que debía ser espolvoreada por encima de todo animal que fuera conducido al sacrificio público⁴³. La vestal disfrutaba de una serie de privilegios derivados de su posición como *sacerdos* y que la colocaban en un plano completamente distinto al del resto de las mujeres romanas⁴⁴. Al ingresar en el sacerdocio, la joven vestal salía de la patria potestad de su padre, no necesitaba de un tutor para realizar los actos derivados de la actividad civil, como testamento, ventas o compras, podían testificar en los juicios y tenían derecho a llevar un líctor. Esos privilegios hacían a las vestales aptas y perfectas para el sacerdocio que debían desempeñar, equiparándolas al estatus jurídico de los hombres. A partir de Augusto, las mujeres que hubieran parido un número determinado de hijos, fueron compensadas con la liberación del tutor por el beneficio realizado al estado, en virtud del *ius trium liberorum* como se vio más arriba, pero este derecho no era equiparable a las prerrogativas disfrutadas por las vestales. Sin embargo, si al término de su sacerdocio con 36-40 años, la vestal decidía casarse, pasaba a estar bajo la tutela del marido al haberse extinguido su condición de *sacerdos* y adquirir el estatus real de matrona casada. Hay que decir, por otra parte, que las vestales solían permanecer dentro de la comunidad hasta su muerte, finalizado su servicio sacerdotal.

Según Scheid (1983: 45 ss.), ellas eran sacerdotes-estatuas, es decir, sacerdotes que representaban a un dios y, como tales, participaban de la naturaleza divina de aquél al que estaban consagrados. Entre ellos se encontraban, además de las vestales, los *flamines maiores* y el *rex sacrorum*. Frente a éstos, según el mismo autor, se situaban los “señores de lo sagrado”, especialistas en el ritual y en un lugar preeminente respecto de los anteriores.

Precisamente, junto a los *flamines maiores* (*Dialis*, *Martialis* y *Quirinalis*) y al *rex sacrorum* encontramos de nuevo la presencia femenina en las figuras de las esposas respectivas de estos sacerdotes. Un pasaje de Dionisio de Halicarnaso recuerda que Rómulo

40. Liv., 22.57.2.

41. En este sentido, *vid.*, Latte (1960: 195 ss.); Momigliano (1969: 357 ss.).

42. Saquete (2000: 81).

43. Saquete (2000: 41 ss.).

44. Saquete (2000: 84 ss.).

estableció que las mujeres de los sacerdotes ayudasen a sus maridos en los actos religiosos⁴⁵. Esta noticia y otra de Gayo donde se lee que los *flamines* mayores y el *rex sacrorum* debían casarse por el rito de la *confarreatio* indican que la base del sacerdocio de estas mujeres era la unión conyugal⁴⁶. De las cuatro esposas de sacerdotes, la *regina sacrorum*, la *flaminica Dialis*, la *flaminica Martialis* y la *flaminica Quirinalis*, se conocen algo mejor las funciones de las dos primeras y, principalmente de la segunda, aunque la mayor documentación se encuentra sobre sus maridos, debido a que son ellos los ejes principales de los distintos *flamonii*. Son sacerdocios que tienen un origen muy antiguo, con toda probabilidad se remontan a la época regia. Las funciones sagradas del *flamen Dialis* y del *rex sacrorum* proceden del *rex*. Según Livio, Numa delegó parte de sus funciones sagradas, sobre todo las que correspondían al sacerdocio de Júpiter, para evitar que estuviesen desatendidas cuando el rey tuviera que ir personalmente a la guerra⁴⁷. Por su parte, el *rex sacrorum* fue una figura sacerdotal sobre la que recayeron las funciones religiosas específicas de los monarcas. Era una institución de gran prestigio que quedó apartada del desempeño de toda magistratura para que no interfiriese con ello en la vida política⁴⁸. En mi opinión, podría haber sido también para alejar cualquier recuerdo y tentación de vincular el nombre de este sacerdocio con las funciones políticas desempeñadas por los reyes en la época anterior.

Así, tanto la *flaminica Dialis* como la *regina sacrorum*, de las que tenemos algo más de información sobre sus actividades religiosas como he aludido antes, desempeñaban un papel complementario en las funciones sacerdotales de sus respectivos maridos⁴⁹. Si la reina tuvo funciones religiosas, en algún momento, como asistente de su marido en esta materia, sería, quizás, probable que la participación en este ámbito de las esposas del *flamen Dialis* y del *rex sacrorum* derivase también de aquéllas. Se establecería así un paralelismo entre el origen de las funciones de ambos sacerdocios masculinos y las del *rex* con las funciones de las esposas de los dos sacerdotes y las de la esposa del rey⁵⁰. Sin embargo, las fuentes nos muestran a las esposas de los reyes de Roma con una neblina legendaria, donde se definen muy poco sus funciones y participación en asuntos religiosos y políticos⁵¹.

Ni la *flaminica Dialis* ni la *regina sacrorum* gozaban de los privilegios jurídicos que tenían las vestales y que las hacían capaces para el desempeño de su sacerdocio y, sin embargo, tenían funciones sacerdotales. Esas funciones se derivaban de las de sus respectivos

45. Dio, II, 22, 1.

46. Gai., *Inst.*, I, 112.

47. Liv., I, 20, 2.

48. Así, Montero (1990: 8).

49. Boëls (1973: 77 ss.); Marco Simón (1996: 141 ss.); Scheid (2003a: 454; 2003b: 137 ss.).

50. En opinión de Guerra Gómez (1987: 225 s.) “cuando aumentó mucho la población y el rey no pudo atender a todas sus funciones, continuó dedicándose al gobierno de la patria, al mando de la guerra y a la administración de la justicia, o sea, conservó el poder político-militar y delegó las funciones sacerdotales en un doble suyo, el *rex sacrorum*, al cual quedó asociada su esposa, la *regina sacrorum*, como doble de la reina”. Sin embargo, el pasaje de Livio (I, 20, 2) señala que es el *flamen Dialis* el sacerdocio que se crea en época regia para descargar las funciones del rey. El *rex sacrorum* es una figura que se documenta en el Lacio en época muy antigua, aunque se desconocen con exactitud sus actividades. Probablemente, se tomó esa designación de las poblaciones cercanas a Roma, para delegar las funciones sacerdotales del rey a la caída de la monarquía.

51. Una excepción, en asuntos políticos, es el caso de Tanaquil, si atendemos a la información que recoge Livio (I, 41).

maridos, ejemplos, como ha señalado Scheid (2003a [1990]: 455), de hombres casados que necesariamente debían tener una esposa. En el caso de la *flaminica Dialis*, observo que su posición dentro del sacerdocio romano se sitúa en una relación de horizontalidad respecto de su marido y otra de verticalidad respecto de la divinidad a la que representa, que es la suprema del panteón romano⁵².

El sacerdote de Júpiter estaba sujeto a una serie de tabúes y ceremonias impuestas que llamaron la atención a los autores antiguos y que fueron recogidas, entre otros, por Aulo Gelio (*N.A.*, XV). Las prescripciones que definen a este sacerdocio han sido objeto de estudios parciales y de conjunto por parte de la investigación⁵³. Así, el matrimonio era indisoluble (*N.A.*, XV, 23) y su estatus sacerdotal también lo era; sólo cesaba por la muerte de uno de los cónyuges (*N.A.*, XV, 22)⁵⁴. Representaba el prototipo de matrimonio romano patricio religioso y respetuoso con la tradición, las costumbres y las reglas del sacerdocio, aunque llegaran a ser algunas de ellas incomprensibles para los autores de época imperial. Entre otras cuestiones de este tipo, referidas a la flamínica, estaban la de no peinarse durante la danza de los salios en marzo⁵⁵, ni durante el ritual de purificación de los Argeos⁵⁶, ni mientras no fuese purificado el templo de Vesta⁵⁷, tiempo durante el cual tampoco podía cortarse las uñas con un instrumento de hierro, ni tocar a su marido⁵⁸. A partir de la época imperial y en virtud de una ley de Tiberio, la flamínica estaba bajo la potestad de su marido sólo en lo que atañía a los asuntos religiosos⁵⁹. Este matrimonio sacerdotal era asistido por sus hijos en sus funciones, y si no los tenían, por los hijos de otros matrimonios patricios⁶⁰. La indumentaria de ambos seguirían los modelos tradicionales de una vestimenta antigua y especial, realizada en lana y con elementos en el tocado de ella que la distinguiría del resto de las mujeres de la nobleza (*tutulus, arculum* y *rica*)⁶¹. Era, así mismo, con toda probabilidad, modelo de matrona romana a la que se le podrían aplicar, en opinión de Marco Simón (1996: 144), los calificativos de *casta, pudica, laniflica, univira* y *unicuba*. Simbolizaría, en fin, la fecundidad de la comunidad entera⁶².

En cuanto a los *flamines minores* desconocemos si detentaron también su sacerdocio en parejas matrimoniales a la manera de sus colegas *maiores*⁶³. Por último, cabe mencionar

52. Para Guerra Gómez (1987: 227 ss.), entre otros, la *flaminica Dialis* era sacerdotisa de Juno y su matrimonio con el *flamen Dialis* representaba una forma de hierogamia entre la divinidad suprema del cielo, Júpiter, y la divinidad suprema de la tierra, Juno. Apoya esta hipótesis el hecho de que Plutarco (*Quaest. Rom.*, 86) conciba a la flamínica como la sacerdotisa de Hera/Juno. Ya Marquardt (1885, III: 331) se había detenido en esta posible interpretación. Sin embargo, como señala Marco Simón (1996: 143 s.) “la mayoría de los estudiosos la consideran, sobre la base de las realidades culturales en las que se ve afectada, sacerdotisa de Júpiter”.

53. *Vid.*, Marco Simón (1996) y la bibliografía allí citada.

54. Hubo una excepción a la interdicción del divorcio en época de Domiciano, según señala Plutarco *Quaest. Rom.*, 50.

55. *Ov.*, *Fast.*, III, 393-398.

56. *Gell.*, *N.A.*, X, 15, 30.

57. *Ov.*, *Fast.*, VI, 395.

58. Sobre todo ello, *vid.*, las certeras explicaciones y argumentos de Marco Simón (1996: 152 ss.).

59. En esta noticia ofrecida por Tácito (*Ann.*, 4, 16), se observa la caída en desuso del matrimonio *cum manu*, que venía imponiéndose desde finales de la época republicana. Sobre este particular, *vid.*, D’Ors (2006=2004¹⁰: 218 s.).

60. Así, por ejemplo en D.H., II, 22; Varr., *LL*, 7, 34; Plut., *Num*, 7, 11; Macrob., *Sat.*, III, 8, 6-7.

61. Sobre estos elementos *vid.*, Marco Simón (1996: 144 ss.). Sobre la vestimenta, Plut., *Num*, 20, 2.

62. Así, Boëls (1973: 77 ss.).

63. Dumezil (1961: 91 ss.); Guerra Gómez (1987: 230).

a unas desconocidas vírgenes salias, recogidas únicamente por Festo (439 L), que parecen ser un antiguo complemento del colegio de los salios.

En época imperial, con la instauración del culto al emperador, se establecieron funciones sacerdotales femeninas y masculinas vinculadas a las casas y dinastías imperiales que sirvieron como elementos difusores de la ideología imperial, reforzando el vínculo entre el monarca y los habitantes del imperio⁶⁴. Las mujeres provinciales que pertenecían a las élites locales alcanzaron gran influencia en sus comunidades en el desempeño de los cargos de *flaminicae*, dedicadas a los cultos de las *divae* imperiales⁶⁵. Estas últimas, como esposas y madres de emperadores y convertidas en divinidades a su muerte, simbolizaban la maternidad, siendo asimiladas a las diosas-madres fecundas que traían prosperidad al imperio y protegían a sus habitantes⁶⁶. La función de las flamínicas imperiales fue muy importante como promotoras del culto a las *divae* por medio de sus manifestaciones rituales y como imitadoras de las Augustas. De esta forma, llevarán a cabo una importante labor evergética en sus lugares de origen. Sin embargo, a pesar de esta influencia, del carácter cívico y de la impronta política del culto imperial, las flamínicas, las emperatrices y sus devotas están, como señala Mirón (1996: 315), “fuera de los lugares donde se toman las decisiones. Las mujeres, en el culto imperial, como en toda la sociedad romana, reproducirán y reelaborarán su rol de género”.

Bajo mi punto de vista, la flamínica imperial, desde su posición socioeconómica destacada, representaba en su comunidad a la divinidad de la que era sacerdotisa, potenciando su papel de matrona romana, que ahora resulta por ello aún más evidente, si cabe, que en época republicana. Esto es así en cuanto que, durante la República, las esposas de los magistrados (cónsules, pretores, senadores...) no ocupan un lugar esencial junto a su marido que potencie, complemente o arrope las funciones de éste en su cargo, mientras que, con la instauración del sistema imperial, la esposa del emperador, al que se le rinde culto, sí tiene ese papel como transmisora del poder imperial, aunque ella nunca detendrá el poder político. En lo que se refiere al desempeño del ministerio sacerdotal, existe, de esta forma, mayor visibilidad de la sacerdotisa del culto imperial en las provincias, pero no tiene mayor prestigio e importancia que otras sacerdotisas de la religión pública romana tradicional, como es el caso de las vestales en Roma. Por otro lado, la participación de las flamínicas en el culto imperial, aunque destacable, no es igual que la de sus colegas masculinos, quienes sí desempeñan, además, el poder político.

4.2. Principales sacerdocios femeninos de origen extranjero

Fruto de los contactos romanos con el mundo griego y oriental, a propósito de la política imperialista romana en el Mediterráneo, desarrollada a partir del siglo II a.C., surgen en Roma otros sacerdocios femeninos vinculados a divinidades orientales: Baco-Dioniso,

64. En este terreno tuvieron un papel destacado las emperatrices y las princesas imperiales; *vid.*, M. J. Hidalgo de la Vega (2012: 163 ss.). Sobre el culto imperial existe una extensa bibliografía, entre las que caben destacar, entre otros, den Boer (ed.) (1973); Price (1984); Fishwick (1993); Nogales, González (eds.) (2006). Para el papel de la mujer en esta religión *vid.*, Guerra Gómez (1987); Mirón (1996).

65. Hemelrijk (2006: 85 ss.).

66. *Vid.* Mirón (1996: 312 ss.).

Magna Mater-Cibeles, Isis y el culto helenizado de la diosa Ceres, Deméter. Los casos de Cibeles, Isis y Deméter representaban formas particulares de maternidades que resultaron atrayentes a las mujeres romanas al presentar elementos comunes con los tradicionales cultos matronales, aunque no menos estimulante fue el culto misterioso a Baco-Dioniso⁶⁷. El estado romano los toleró, no sin cierta resistencia, documentada, por ejemplo, en el caso de Isis, aunque al final logró ejercer una gran influencia sobre las ideas religiosas en época imperial⁶⁸. También se asimiló, en principio, la organización sacerdotal de estos cultos, que estaba en manos, según los casos, de miembros de ambos sexos y de origen extranjero, precisamente por su carácter foráneo. Así, el sacerdocio de Cibeles-*Magna Mater* era ejercido por un hombre y una mujer de origen frigio⁶⁹; el de la Ceres helenizada y asimilada a Deméter, por mujeres procedentes de la Magna Grecia que recibieron la ciudadanía romana⁷⁰; el de Baco-Dioniso por hombres y mujeres⁷¹; y el de Isis también por hombres y mujeres⁷².

La admisión de cultos extranjeros en Roma fue tolerada en época republicana, siempre que no alterara el orden establecido y pasara por la supervisión de los *virī sacris faciundis* y por el Senado⁷³. El celo de las autoridades romanas sobre desviaciones cúl-ticas se encuentra perfectamente documentado en el proceso llevado a cabo en 186 a.C. sobre las prácticas rituales del dios extranjero Baco-Dioniso, las bacanales⁷⁴. Éstas fueron reprimidas y, aunque no se erradicó el culto, sí fueron controladas y limitadas en sus excesos por el Senado romano. Una mujer extranjera y sacerdotisa de Baco, la campana Annia Pacula, reformó las reglas del culto permitiendo la introducción de hombres, principalmente jóvenes, en los rituales practicados hasta entonces por mujeres en el Aventino y en las horas nocturnas. La promiscuidad de los sexos y la corrupción de los jóvenes de origen noble, futuros hombres de estado y *patresfamiliae*, fueron razones suficientes para que se llevara a cabo una serie de medidas estatales de graves consecuencias. Éstas conllevaron la pena de muerte y prisión de oficiantes masculinos y femeninos, hecho que pone en evidencia el temor del senado, reforzado en sus poderes tras la victoria sobre Cartago, a sufrir el peligro de la devaluación de los *mores maiorum*, más allá del ámbito exclusivamente religioso, ante la introducción de prácticas y comportamientos foráneos incompatibles con la tradición⁷⁵.

67. Sobre los cultos matronales, *vid.* Boëls-Janssen (1993: 477).

68. Pomeroy (1999 [1987]: 241).

69. Dio., II, 19, 4.

70. Pomeroy (1999 [1987]: 240), Scheid (2003a: 456).

71. Liv., XXXIX, 14, 5-10; CIL I 581.

72. Witt (1971: 70 ss.).

73. Colegio sacerdotal, custodio de los Libros Sibilinos y encargados de asesorar al Senado sobre cultos extranjeros o *sacra peregrina*, cuyo número varió a lo largo de la República, estando constituido al comienzo de ésta por dos miembros de origen patricio, para pasar a diez en virtud de las leyes Licinio-Sextias del 367 a.C. y a quince durante la dictadura de Sila (Lintott 1999: 183 ss.).

74. Sobre el asunto de las bacanales *vid.*, entre otros, Pailler (1988); *Bacchanales* (2000); Cid López (2007a); Pavón (2008).

75. Sobre las condenas *vid.*, Liv., XXXIX, 18, 3-9; CIL I, 581. El temor del Senado puede ser comprensible teniendo en cuenta que según Livio (XXV, 1, 6-12), en el curso de la II Guerra Púnica, el desánimo por la situación de guerra prolongada y las dificultades para vencer al enemigo habían hecho mella en la población, que había caído en prácticas supersticiosas venidas de fuera y en el abandono de los usos y costumbres de los ritos romanos tanto privados como públicos.

A finales de época republicana y durante el comienzo del imperio, la religión de Isis sufrió también el celo y el rechazo de las autoridades, que encontraban en el culto elementos de subversivos, sobre todo durante la segunda mitad del siglo I a.C. debido a la guerra civil entre Octaviano y el matrimonio real de Marco Antonio y Cleopatra. Ésta era enemiga de Roma y se identificaba con la Isis egipcia helenizada. Augusto mostró su oposición al culto a Isis, prohibiendo la construcción de templos en el pomerio, sin tener en cuenta que la difusión del culto en la sociedad romana estaba bastante arraigada, ya que venía de siglos atrás y tampoco los beneficios que la devoción a esta diosa egipcia, símbolo de madre y esposa amante, podría reportarle en su programa de renovación moral de la sociedad romana⁷⁶. Durante el reinado de Tiberio, se desencadenó un grave escándalo de adulterio involuntario protagonizado por una practicante del culto isíaco de origen noble, la matrona Paulina, que fue engañada para mantener relaciones sexuales con el dios Anubis, representado por el joven caballero, Decio Mundo⁷⁷. Al igual que en el escándalo de las bacanales, la autoridad en materia política y religiosa llevó a cabo una fuerte represión contra el culto, que afectó a los ritos, a los sacerdotes y a los fieles. En este caso, el emperador, pontífice máximo, decretó la pena de muerte por crucifixión para los sacerdotes que facilitaron el engaño y el encuentro en el templo de Isis, el rechazo de los ritos, la deportación de muchos fieles del culto en Roma y el exilio para Decio. A pesar de estas medidas, el culto siguió practicándose en el Imperio, teniendo entre algunos emperadores a fieles mecenas y devotos⁷⁸.

La acumulación de sacerdocios de distinto carácter por parte de algunas mujeres es perfectamente constatable y compatible. Así, una inscripción de *Aeclanum*, en Apulia, menciona a Cantria Longina, *sacerdos flaminica divae Iuliae Piae Augustae et Matris Deum Magnae Idaeae et Isis Reginae*⁷⁹. Junto con los principales cargos sacerdotales femeninos, se encontraban otros de menor categoría señalados por la evidencia epigráfica (por ejemplo CIL I 581; IX, 39) bajo las denominaciones de *ministra* y *magistra* y por la literaria (Fest. 232; 233 L) en el término *piatrix*, que hace referencia a un cargo sacerdotal femenino específico, encargado de realizar las expiaciones de prodigios⁸⁰.

5. LA MUJER EN LOS CULTOS Y FESTIVIDADES RELIGIOSAS

La devoción de la mujer romana hacia distintas divinidades propias y ajenas, públicas y privadas, y su participación en festividades religiosas, recogidas dentro y fuera del calendario religioso oficial, es indudable y se documenta a lo largo de toda la Historia Antigua de la Urbe⁸¹. Su implicación en cultos relacionados con la maternidad resulta legítimamente natural en una sociedad guerrera, agrícola y tradicional, que sitúa a la mujer en el

76. Pomeroy (1999 [1987]: 247).

77. *Vid.* Robert (1999: 188). El culto a Isis fue duramente reprimido también por Tiberio (Tac., *Ann.*, II, 85; Suet., *Tib.*, 36; Flav. Iosef., *Ant. Iud.*, 18, 65-80).

78. Así, Carcopino (1989: 172).

79. CIL IX 1153=ILS 6487. Sobre la sinonimia entre *sacerdos* y *flaminica* *vid.* Guerra Gómez (1987: 237).

80. *Vid.*, Schultz (2006: 28; 32; 69 ss.).

81. *Vid.*, entre otros, Boëls-Janssen (1993); Mirón (1996); Pomeroy (1999 [1987]); Scheid (2003a); Schultz (2006); Hemelrijk, Wolf (2013).

espacio privado, al cuidado de la *domus*. Sin embargo, la participación femenina no se circunscribió a la devoción de divinidades relacionadas directamente con la maternidad; también las vemos actuar en algunos ámbitos relacionados con aspectos que superan ese marco e, incluso, de forma más ocasional en otros vinculados al mundo masculino.

El estado romano aristocrático fomentó desde sus orígenes un modelo de mujer acorde con el orden patriarcal reinante y con la estructura familiar, principio básico sobre el que se asentaba. De esta forma, la mujer era complemento necesario para el marido, pero ocupaba un lugar muy secundario. La matrona romana, con las virtudes que debían adornarla (pudor, castidad, fertilidad, consagración a los suyos), servía de paradigma para el resto de sus congéneres, desde las legendarias Lucrecia y Veturia hasta las históricas Cornelia y Pseudo Turia. Esa imagen de matrona romana, modelo de virtudes, fue rescatada por Augusto, *curator legum et morum* desde el 19 a.C., y debía ser proyectada, aunque no siempre fue así, sobre el resto de los habitantes del imperio desde la familia principal⁸². Sobre sus miembros varones recaían las altas responsabilidades del estado, mientras que sobre los femeninos las responsabilidades, no menos importantes, de facilitar herederos y fomentar la concordia en el seno de la familia imperial. Estas imágenes se proyectaron visualmente hacia los habitantes del imperio a través de las representaciones iconográficas en esculturas, relieves y monedas.

En las liturgias matronales, recogidas algunas de ellas en el calendario festivo oficial y otras incorporadas paulatinamente en la vida religiosa romana, las mujeres celebran ritos y realizan actividades religiosas para fomentar la reciprocidad de los vínculos y beneficios entre ellas mismas y sus divinidades protectoras⁸³. Así, entre las festividades y cultos relacionados con la maternidad y la fertilidad se encontraban los *Carmentalia*, que se celebraban el 11 y el 15 de enero y estaban dedicadas a *Carmenta*, diosa de los partos, de las matronas y de la profecía; los *Matronalia* del 1 de marzo, donde las matronas ofrecían flores en honor a Juno; la celebración de la fiesta del 1 de abril dedicada a la *Venus Verticordia* en comunión con la *Fortuna Virilis* o *Balnearis* para fomentar la fecundidad femenina; la celebración de ritos en honor a *Bona Dea* el 1 de mayo y la madrugada del 3 al 4 de diciembre; el aniversario del templo levantado en el Quirinal a la *Fortuna Publica* y *Primigenia*, protectora de la maternidad y de los nacimientos, celebrado el 25 de mayo; los *Matralia* del 11 de junio, en las que las matronas univiras reproducen un antiguo mito de la Aurora, venerada en Roma bajo el nombre de *Mater Matuta*; la celebración de la *Fortuna Muliebris* del 6 de junio; y el culto a Diana, diosa de la caza, la luna, del inframundo y de los buenos partos, cuya festividad se llevaba a cabo el 13 de agosto⁸⁴. Algunos de los rituales arcaicos realizados en estas fiestas resultaban incomprensibles en época imperial como, por ejemplo, los de *Mater Matuta*, aunque seguían llevándose a cabo.

82. Sobre la política de renovación moral y legal de Augusto, *vid.*, Spagnuolo Vigorita (2002³); sobre la proyección de la propaganda política a través de las imágenes, Zanker (1989).

83. Sobre las actividades religiosas de las matronas romanas en época arcaica y republicana, *vid.*, entre otros, Scheid (2003a); Boëls-Janssen (1993); Schultz (2006). Sobre los cultos relacionados con la maternidad, también, la contribución en este volumen de la Dra. M. Oria. Sobre las festividades del calendario romano arcaico, *vid.*, Sabbatucci (1988); Bayet (1984: 99 ss.).

84. Sobre *Carmenta*, *vid.*, Ov., *Fast.*, I, 461-542; sobre *Mater Matuta*, Ov., *Fast.*, VI, 475-560; sobre Diana, Ov., *Fast.*, VI, 59; Luc., VI, 75. Sobre la interpretación del mito de la Aurora, *vid.*, Dumézil (1974).

A la presencia en estas festividades tradicionales se añade la participación activa de las mujeres en las manifestaciones religiosas del culto imperial, bien atestiguada para la zona oriental del imperio, concretamente en el caso de los festivales celebrados en Asia Menor⁸⁵. En las provincias orientales, el culto al soberano helenístico y a su esposa, con importante participación femenina, constituyó un inmejorable caldo de cultivo para el arraigo del culto imperial. Los datos para las provincias occidentales, aunque menores en volumen e información, no indican, como señala Mirón (1996: 297), ningún tipo de exclusión femenina en los rituales relacionados con este culto.

Junto a todas éstas, se encontraban las celebraciones y festividades de los principales cultos orientales dedicados a las divinidades *Magna Mater*-Cibeles, Isis y Ceres identificada con Deméter, donde también se ensalzaban los valores de la maternidad y la defensa de la vida. La devoción de estos cultos orientales era compartida tanto por mujeres como por hombres⁸⁶.

Las mujeres pertenecientes a sectores socioeconómicos más deprimidos también celebraban ritos y actividades religiosas. Aquéllas tenían un espacio para sus manifestaciones culturales o sus formas particulares de interpretar las liturgias matronales. Por ejemplo, cabe mencionar las Nonas Caprotinas del 7 de julio, en las que las mujeres libres y esclavas ofrecían libaciones de leche bajo una higuera a Juno. También en el caso de las celebraciones a la *Fortuna Virilis*, relacionada con la fertilidad femenina, las mujeres de baja condición, según recoge el autor tardío Juan Lido (*De mens.*, 4, 65), se introducían en los baños masculinos para lavarse en las aguas donde los hombres habían estado antes. Con esta práctica, se creía estimular la fecundidad femenina.

También destacan otras liturgias y cultos matronales dirigidos a promover la castidad de la matrona romana en su matrimonio y a preparar a las niñas y jóvenes casaderas en el mejor desempeño de su vida futura como esposa del *paterfamilias*. Por ejemplo, entre los primeros se encuentra el culto a la abstracción de la pureza y de la fidelidad conyugal de la matrona romana, la *Pudicitia*, originariamente patricia, aunque un relato de Livio nos pone en conocimiento de su desdoble plebeyo⁸⁷. Según este autor, las matronas púdicas y univiras practicaban el culto a la *Pudicitia* en un templo situado en la zona del Foro Boario. Es evidente que la *Pudicitia* era una de las virtudes requeridas en las matronas romanas⁸⁸. La leyenda sobre la violación de la patricia Lucrecia por parte Sexto Tarquinio, hijo del último de los reyes de Roma, Tarquinio el Soberbio, ensalza esta virtud en la matrona romana, convirtiéndose además este relato legendario en un mito explicativo sobre la caída de la monarquía y la instauración de la República⁸⁹. Lucrecia patricia, casta, honesta, *univira* y púdica quedó como ejemplo y paradigma de matrona romana.

El texto de Livio nos sitúa en el año 295 a.C., cuando faltaban pocos años para que finalizaran las luchas patricio-plebeyas⁹⁰. La creación del culto a la *Pudicitia* Plebeya

85. Así, Price (1984: 107 ss.).

86. Sobre la participación femenina en estos cultos *vid.*, Alvar (1998: 245 ss.); North (2013: 109 ss.); Spickermann (2013: 147 ss.).

87. Liv., 10, 23, 3-9.

88. Boëls-Janssen (1993: 229 ss.).

89. Liv., I, 58-60.

90. No finalizarán hasta el año 287 a.C. en el que la *Lex Hortensia* estableció el obligado cumplimiento de los contenidos recogidos en los plebiscitos para el conjunto de la población romana, es decir, tanto para patricios

tiene lugar a iniciativa de una patricia excluida de su grupo por haberse casado con un plebeyo. Este plebeyo, sin embargo, era el cónsul del año anterior, Lucio Volumnio, claro ejemplo de la efectividad de las leyes Licinio-Sextias, que permitieron el acceso al consulado de los miembros de la plebe. Hija de patricio y esposa de cónsul, Virginia, ha descendido de categoría ante los ojos de sus congéneres patricias y es excluida del culto, a pesar de que cumple con los requisitos. En su propia casa, dice el texto de Livio, levantó una réplica plebeya para el mismo culto y desde allí instó a las nacidas plebeyas a que rindieran culto a la *Pudicitia*, demostrando con ello que esa virtud no era exclusiva del grupo de las mujeres patricias y que, además, la hasta ahora élite social romana debía incluir en sus filas a los grupos plebeyos y eso atañía también a sus esposas⁹¹. El relato también pone de manifiesto que las mujeres asumieron su papel dentro del estado y que asimilaron la ideología y las formas de comportamiento de los grupos sociales a los que pertenecían. El relato de Livio continúa con la caída en el olvido de este culto, a consecuencia de la admisión de impuras y de toda clase de mujeres con el paso del tiempo⁹². Posteriormente, Augusto trató de revitalizar este culto dentro de su programa renovador de las costumbres y tradiciones religiosas romanas. Sin embargo, dentro de su propia casa tuvo que padecer los desafíos a la *Pudicitia* realizados por su hija Julia y por su nieta, del mismo nombre. Ambas, por su parte, sufrieron el peso de la ley augustea sobre el delito de adulterio⁹³.

En cuanto a los cultos practicados por las futuras matronas romanas, podemos destacar el de la *Fortuna Virginalis*. La niña que entraba en la adolescencia, generalmente con la primera menstruación, entregaba sus ropas infantiles a esta advocación de la diosa *Fortuna* y se colocaba la estola propia de la matrona. Era un rito de paso que situaba a la joven romana en la posición de casadera, resultando evidente a los ojos de la comunidad mediante el cambio de ropajes. La diosa Juno tenía muchas advocaciones relacionadas con el mundo de las matronas; como ejemplo de esposa y madre, Juno Matrona era la principal, pero también, para las jóvenes núbiles solía recibir los apelativos de *Interduca*, la que conduce la novia al matrimonio; *Domicua*, la que la lleva a casa del novio; *Cixia*, la que hace caer el cinto de la novia o *Lucina*, la que ayuda en los partos. Todas estas advocaciones dirigían y facilitaban el camino de las jóvenes romanas, cuyo destino final era el matrimonio, al igual que para los jóvenes varones era la guerra y la política.

La participación femenina en cultos y festividades era muy destacada en aquéllos que fomentaban las actividades relacionadas con el mundo de la mujer, aunque también las encontramos, eso sí de forma ocasional, en otros cultos vinculados al poder y a la guerra, elementos más propios del ámbito masculino⁹⁴. Concretamente, se observa este hecho en las advocaciones más políticas y guerreras de la diosa Juno, bajo las denominaciones de

como plebeyos. En lo que respecta al ámbito religioso, dos hechos importantes tratan de acercar posturas y limar asperezas entre ambos grupos: la construcción del templo de la Concordia en el año 367 a.C., una vez aprobadas las leyes Licinio-Sextias, y la promulgación de la *Lex Ogulnia* del año 300 a.C., mediante la cual se abría a los plebeyos la posibilidad de acceder a los cargos religiosos de los colegios de los *Pontifices* y de los *Augures*.

91. Sobre otros ejemplos donde también se produce la duplicidad patricio-plebeya de cultos, *vid.*, Boels-Janssen (1993: 231, n. 13).

92. Liv., 23, 10, 10.

93. *Vid.*, Spagnuolo Vigorita (2002² 43 ss.).

94. Así ha sido señalado por Schultz para el culto de Juno *Regina*, Juno *Sospita* y Hércules (2006: 20-23; 27-28; 61-69) y por Cid López (2007b: 20 ss.).

Regina y *Sospita*, cultos traídos respectivamente durante la época republicana de Veyes y *Lanuvium*, y en las referencias epigráficas que muestran a devotas de Hércules ofreciendo regalos a la divinidad y donaciones de dinero para la restauración de su templo y altar en Roma⁹⁵. Sin embargo, como señala Cid López (2007b: 25, n. 75), las invocaciones femeninas a Hércules, por ejemplo, “son de carácter excepcional en el conjunto de los testimonios de la religión romana de la etapa republicana”.

Las matronas romanas y sus hijas casaderas participaban también en actividades religiosas colectivas, generalmente vinculadas a súplicas y rogativas de “acción de gracias” y peticiones a divinidades, que se enmarcan dentro del llamado rito griego. Estas formas de expresión cívica de la religiosidad colectiva fueron incorporadas a la religión romana durante el proceso de helenización cultural que se introdujo a partir de finales del siglo III a.C.⁹⁶. En las ceremonias de rito griego se hacía participar activamente a las mujeres, a diferencia del rito tradicional romano. Esta circunstancia pone de manifiesto la capacidad de adaptación de la religión romana a los acontecimientos, motivadas por circunstancias graves como fueron los años terribles de la II Guerra Púnica, aunque sin abandonar los elementos tradicionales. Como ejemplos de la participación femenina en estos ritos cabe señalar, por ejemplo, las *supplicationes* de vírgenes en el año 207 a.C. que desfilaron desde el templo de Apolo hasta el de Juno Regina en el Aventino⁹⁷; los Juegos Seculares del año 17 a.C., presididos por Augusto, con jornadas de ritos diurnos romanos realizados en el Capitolio y en el Palatino y ritos griegos nocturnos en el Campo de Marte, en cuya última sesión participaron 54 jóvenes, 27 de cada sexo, que recitaron la composición realizada *ex professo* por Horacio, el *Carmen saeculare*; o las liturgias matronales de los Juegos Seculares del año 204, presididos por Septimio Severo, Caracalla, junto con las vestales Numisia Maximila y Terencia Flavola y la primera de las matronas, Julia Domna, y en las que participaron ciento diez matronas de origen senatorial y ecuestre⁹⁸.

La vida espiritual de la mujer romana era bastante activa, tuviera o no un papel principal en la religión⁹⁹. Era evidente que no se le podía negar un sentimiento religioso ni un espacio para su desarrollo dentro del ámbito cívico, aunque no cabe duda de que físicamente este espacio se ubicara, en la mayoría de los casos, fuera del área sagrada de la ciudad, como indican los lugares donde se levantaban los templos cuyas divinidades recibían cultos femeninos, en su mayor parte enclavados en el ámbito comercial del Foro Boario y en la zona del Aventino o, incluso en la IV milla, caso del templo de la *Fortuna Muliebris*¹⁰⁰. Es significativo que la colina del Aventino fuera la ubicación de la mayoría de los cultos femeninos de la religión romana antigua. Era el lugar donde la tradición colocó la ciudad de Remo, la que pudo haber sido y no fue; el lugar donde se pudo haber desarrollado la ciudad plebeya del 494 a.C. y que tampoco fue.

95. Sobre la vinculación con el poder de ambas advocaciones de la diosa Juno *vid.*, Cid López (2007b: 20; 25) y bibliografía allí citada. Sobre las referencias epigráficas del culto femenino a Hércules, *vid.*, entre otras, CIL I² 981=VI 30899=ILS 3423; VI 286; 327; 333; 337.

96. *Vid.*, Bayet (1984: 161 ss.).

97. Liv., XXVII, 37, 5-15.

98. CIL VI 32329.

99. Actividad que tiene su origen en los cultos femeninos republicanos, *vid.* Schulz (2006).

100. Sobre el área comercial del Foro Boario y los cultos arcaicos allí ubicados, *vid.* Coarelli (1992²).

La participación y la marginalidad junto con la ambigüedad son los elementos que rigen las relaciones entre la mujer y la religión dentro del ámbito cívico romano. Están y no están; se las permite officiar y tener templos y cultos, pero dentro de unos límites, con unas reglas específicas y en unos lugares determinados, fuera del originario recinto sagrado de la ciudad.

6. LA MUJER Y LOS SACRIFICIOS RELIGIOSOS

Esos mismos elementos, participación, marginalidad y ambigüedad, los encontramos en la correspondencia que se establece entre la mujer y los sacrificios religiosos en el mundo romano. Esta cuestión ha sido largamente discutida –y lo sigue siendo– por los especialistas de la religión romana y por los que se dedican al estudio de la situación y de la condición de la mujer en Roma. El debate se ha centrado en los últimos tiempos en demostrar la capacidad femenina en la realización de sacrificios dentro de la estructura religiosa romana a partir de la documentación epigráfica e iconográfica, con intención de rebatir a quienes pusieron de relieve la incapacidad de la mujer en la realización de sacrificios cruentos, basada en la documentación literaria¹⁰¹.

En mi opinión, la discusión no está cerrada y sigue siendo un estímulo para el estudio y profundización de este aspecto controvertido sobre la participación de la mujer en la religión romana. A mi modo de entender, es una cuestión de matices muy importante, donde no se puede generalizar ni descontextualizar las situaciones bajo las cuales las mujeres realizan o no sacrificios. En primer lugar, habría que distinguir entre los tipos de fuentes y, en el caso de los autores antiguos, la naturaleza de las obras que ofrecen noticias sobre la actuación femenina en este terreno. En segundo lugar, habría que diferenciar los contextos históricos determinados, pues no es igual el período republicano que el imperial, y, dentro del primero, la época arcaica que la tardorrepublicana. En tercer lugar, habría que establecer diferencias entre los ámbitos religiosos donde las mujeres realizan o no sacrificios, si en la esfera pública o la privada romana, si en los cultos de origen oriental o no. En cuarto lugar, si quienes llevan a cabo los sacrificios o no son sacerdotisas o mujeres sin un cargo religioso determinado, y dentro de éstas últimas si se trata de matronas o simples féminas de condición humilde o todas a la vez. Por último, sobre todo, hay que establecer una distinción entre los tipos de sacrificios, sangriento o no, conllevando el primero la matanza ritual de un animal en honor a los dioses, y las circunstancias que los motivan.

No existe controversia alguna que valga en cuanto a la indiscutida capacidad sacrificial del hombre en la religión romana, puesto que ocupa el lugar preminente en la sociedad, la política y la religión a lo largo de su historia. La documentación además, en este caso, es mucho más abundante y prolífica que para el ámbito femenino, algo que no

101. Entre los primeros autores se encuentran: Mirón (1996: 298); Schultz (2006: 130 ss.); Flemming (2007: 87 ss.); Hemelrijk (2009: 264 ss.); Oria (2010: 128 ss.); recientemente Rives (2013: 129 ss.), aunque reconoce la escasez de testimonios femeninos en comparación con los masculinos; entre los segundos: De Cazanove (1987: 159 ss.); Scheid (2003a [1990]: 445 ss.); Beard, North y Price (1998: 297); D'Ambra (2007: 170; 178).

debe sorprender teniendo en cuenta el lugar secundario que ocupa la mujer en la sociedad romana, como complemento de su marido, pero no igual a él¹⁰².

La capacidad sacrificial de las vírgenes vestales, las sacerdotisas más importantes de la religión pública romana, se encuentra sobrentendida por la posición jurídica determinada que las asimilaban a hombres y por ser portadoras de la *secespita* o cuchillo sacrificial¹⁰³. Hemos de señalar que el hecho de llevar la *secespita* no implica necesariamente la matanza directa del animal en el momento del sacrificio por parte del sacerdote oficiante, puesto que existía un tipo de encargado específico para estos menesteres llamado *victimarius*¹⁰⁴. También por su participación en determinadas festividades recogidas en el calendario religioso romano que comportaban el sacrificio de animales. Así, en las *Fordicidia* del 15 de Abril¹⁰⁵ actúan en la fase final con la quema de los fetos extraídos de las vacas preñadas ofrecidas a *Tellus* y en las *Consualia* del 21 de Agosto, dedicadas a *Consus* donde, según el testimonio de Tertuliano (*De Spect.*, V, 7), las vestales, el *flamen Quirinalis* y otros sacerdotes públicos inmolaban animales bajo tierra, derramando la sangre sobre el fuego. En estas ocasiones, las vestales nunca actúan solas, pues se encuentran acompañadas de sacerdotes masculinos. En otras actividades festivas no participan tan activamente como cabría esperar, sin embargo se encuentran presentes. Como señala Saquete (2000: 55) “es como si la asistencia de las vestales a ciertos sacrificios fuese necesaria para facilitar el contacto con la divinidad”. Están presentes en los ritos matronales, no recogidos en el calendario romano, dedicados a la *Bona Dea* y celebrados en la madrugada del 4 al 5 de diciembre en la casa de un magistrado *cum imperium*. Allí, sin la presencia de hombres, la esposa o la madre del magistrado, es decir, una matrona, ofrecía el sacrificio de una cerda y una libación de vino puro, con las vírgenes vestales, según relata Plutarco (*Cic.*, 19; *Caes.*, 9; 10)¹⁰⁶. Varios autores asumen que el sacrificio era realizado por las sacerdotisas de Vesta¹⁰⁷. Ellas están presentes en una celebración con banquete sacrificial, dedicado a una diosa que representa los valores femeninos, compartido con las matronas, pero bajo unas condiciones específicas, con nocturnidad y con la exclusión absoluta de varones.

102. Según Livio (XXXIV, 1-3, 3), Catón el Viejo habría vaticinado en el año 195 a.C., a propósito de la derogación de la ley Opia, que en el momento en que las mujeres comenzasen a ser iguales a sus maridos, serían superiores a ellos. Las leyes antiguas referidas a las mujeres, según el cónsul, habían sido establecidas para poner freno a la incontinencia de las mujeres y para someterlas a sus maridos. *Vid.* Rives (2013: 131 ss.) sobre la comparación entre la documentación referida a los sacrificios realizados por hombres y por mujeres.

103. Fest., 472 L. Sobre la posición jurídica de las vestales, Saquete (2000: 84 ss.). Sobre el uso del cuchillo sacrificial por las vestales, Scheid (2003a [1990]: 454).

104. *Vid.* Schultz (2006: 135, y bibliografía recogida en nota 83). Esta situación es semejante al proceso de ejecución de un criminal condenado a la pena máxima por la autoridad competente en materia judicial. El primero dictamina la sentencia que es llevada a cabo por el verdugo o *carnifex*. Sobre la función de estos individuos *vid.*, Pavón (2007: 378 ss.).

105. Varr., *L.L.*, VI, 15; *De R.R.*, II, 5, 6; Fest. 91 L; Ovid., *Fast.* IV, 629-679.

106. *Vid.* También Iuv., *Sat.*, II, 85; VI, 314; Plut., *Mor.*, 268; Macro., I, 12, 21; Arnob., *Adv. Nat.*, V, 18; Lact., *Inst. Div.*, I, 22. Sobre esta festividad conocemos también detalles por los acontecimientos ocurridos en la celebración nocturna del año 62 a.C. y el sacrilegio cometido por el tribuno de la Plebe Clodio, de los que sacó gran rendimiento político Cicerón (*Har. Resp.* 17).

107. Schultz (2006: 135); Wildfang (1999: 227 ss.); Scheid (2003a: 463 ss.).

Por su parte, la flaminica *Dialis* y la *regina sacrorum*, ambas también portadoras de la *secespita*, realizaban sacrificios de animales¹⁰⁸. Según Macrobio (Sat., I, 16, 30), las *nundinas* eran unas fiestas dedicadas a Júpiter y en todas, la esposa del *flamen*, con seguridad el *Dialis*, solía inmolar en la Regia un carnero en honor al dios¹⁰⁹. Además, según Plutarco (*Quaest. Rom.*, 50) asistía a su marido en muchos ritos, siendo por tanto muy necesaria la presencia de la *flaminica Dialis* en ellos. Macrobio (I, 15, 19) refiere también que la *regina sacrorum* inmolvaba una puerca o una cordera en honor a Juno en la Regia todas las calendas. Sabemos también que, según la noticia escueta de Festo (439 L), las enigmáticas vírgenes *salias* realizaban un sacrificio con el Pontífice en la Regia, aunque no menciona si éste era sangriento o no.

Es evidente que en los casos anteriormente referidos, la mujer tiene capacidad sacrificial en la religión pública romana, aunque dependiendo de circunstancias muy determinadas, como puede ser la condición jurídica excepcional de las vestales o el carácter unitario y doméstico de las parejas formadas por el *flamen* y la flaminica *Dialis* y por el *rex* y la *regina sacrorum*, en las que ellas adquieren esta capacidad por dicho vínculo¹¹⁰. Sin embargo, me gustaría poner de relieve la naturaleza particular de las fuentes que nos informan sobre los sacrificios de animales realizados por la flaminica *Dialis* y la *regina sacrorum*. Festo fue un autor anticuarista del siglo II que sigue al gramático de época de Augusto, Verrio Flaco. En esa misma línea anticuarista se sitúan Macrobio y Servio, ambos autores de finales del siglo IV. En el caso de Macrobio, su obra *Saturnalia* constituye un compendio misceláneo de tradiciones antiguas y paganas del saber clásico que empieza a ser cuestionado por la visión cristiana del mundo. En cuanto a Servio, su obra es un comentario a la *Eneida* de Virgilio, donde recoge información de variado tipo con glosas, anotaciones y acotaciones. Sin desmerecer el valor de las obras de estos autores, no podemos pasar por alto que son fuentes únicas, no contrastables con otras y con un evidente gusto por recordar cosas antiguas, desaparecidas desde hacía siglos, para explicarlas a sus lectores y, además, en la mayoría de los casos con referencias atemporales de las noticias que recogen.

Debemos recordar también que las estructuras religiosas republicanas tienden a acotar la participación de la mujer en este ámbito para su mejor control en beneficio de la *res publica*. Podríamos plantearnos que si en algún momento las mujeres de sacerdotes realizaron sacrificios personalmente, podría haber sido en un tiempo anterior a ese acotamiento al que he hecho referencia. O bien, que si permanecieron realizando funciones sacrificiales, fue por el carácter conservador y ritualista de la religión romana y por la condición especial de sus respectivos sacerdocios en parejas. No debemos olvidar que estas sacerdotisas eran asistentes de sus maridos y realizaban los ritos y sacrificios siempre bajo la atenta supervisión de las autoridades masculinas competentes en materia religiosa. Tampoco debemos olvidar que los sacrificios de la religión pública romana se hacían en nombre de la comunidad (*pro populo*) y para su beneficio, siendo llevados a

108. Fest. 472 L; Serv., *Aen.*, 4, 262.

109. Para Dumézil (1979: 256 s.), este sacrificio tiene un carácter excepcional. Es esta la única ocasión en la que vemos a una sacerdotisa sacrificar un animal macho, debido a que su cargo religioso está dedicado a un dios masculino. En el *Feriale Duranum* vemos la relación directa entre el sexo de la divinidad y el del animal que se le sacrifica. Sobre este calendario festivo *vid.*, Hekster (2008: 127 ss.).

110. Así, Boels (1973: 90 ss.); De Cazanove (1987: 168 s.); Scheid (2003a: 451 ss.; 545 ss.).

cabo por el individuo que la podía representar¹¹¹. Y el oficiante era siempre el representante de aquélla. La mujer no estaba capacitada jurídicamente para representar a otro y, menos aún, a toda la comunidad. Pero cuando se la dota de instrumentos artificiales que anulan esta incapacidad, sí puede actuar en este sentido en el ámbito de los sacrificios de la religión pública. Esto viene a ser otro ejemplo más de la facultad intrínseca del mundo romano para salvar sus propias paradojas y contradicciones sin que lo esencial se vea afectado.

Con la introducción del culto imperial aumentaron las ocasiones para celebrar festividades y sacrificios en honor de los emperadores con motivo de sus aniversarios, subidas al trono y otros acontecimientos relacionados con las esposas imperiales de los que nos informan los comentarios de los hermanos Arvales, el calendario religioso de la guarnición militar destinada en Dura Europos, en la provincia de Siria, bajo Alejandro Severo, el *Feriale Duranum*, y otros calendarios festivos locales, donde se muestra la devoción provincial hacia los primeros emperadores, como el *Feriale* de Cumas, datado entre el 4-14¹¹². Sin embargo, las sacerdotisas imperiales no parecen actuar en los sacrificios de animales, puesto que, como ha señalado en varias ocasiones Hemerlijk, las emperatrices recibían muy probablemente sacrificios no sangrientos¹¹³.

Las mujeres tienen capacidad para ofrecer sacrificios, cruentos o no según el rito, cuando actúan como sacerdotisas de cultos orientales e importados, *sacra peregrina*, en palabras de Festo (268 L) *quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. En los cultos y festividades que tienen que ver con el mundo femenino, las mujeres actúan como sacrificantes, por ejemplo, en las Nonas Caprotinas, en las que se ofrece a Juno leche bajo una higuera¹¹⁴; o los pasteles de miel que ofrecen en sacrificio en los *Liberalia*¹¹⁵; en la festividad de mayo del culto de *Bona Dea* realizada en su templo del Aventino, donde al vino del sacrificio se le llama “leche” y al contenedor “pote de miel”¹¹⁶; en los *Matronalia* donde ofrecen flores a Juno en su templo del Esquilino¹¹⁷; o en el sacrificio a la *Fortuna Muliebris* en la IV milla de la vía Latina, que realizaban las matronas univiras y del que se desconoce en qué consistía¹¹⁸, como tampoco sabemos qué tipo de sacrificio realizaban en el culto a la *Pudicitia* del Foro Boario¹¹⁹. Las mujeres también muestran esta capacidad en las celebraciones que implicaban el rito griego y permitían un sacrificio oficiado por matronas. La documentación epigráfica e iconográfica proporciona varios monumentos funerarios donde sacerdotisas de Ceres y Diana presiden sacrificios a cerdas¹²⁰. En todos esos casos, intervienen como devotas y sacrificantes en los márgenes de la religión pública romana y en lugares de culto que

111. Scheid (2003a [1990]: 484).

112. *Vid.* Rives (2013: 137 ss.).

113. Hemerlijk (2005: 150-155; 2007: 232; 2009: 265).

114. Varro., *L.L.*, 6, 106; Ov., *Fast.*, VI, 475-476; 531-533.

115. Ov., *Fast.*, III, 726; 761 ss.

116. Macrob., I, 12, 21.

117. Plut., *Rom.*, 21.

118. Liv., II, 40, 11-12.

119. Liv., 10, 23, 3-10. Sobre la difícil relación entre la mujer y el vino puro del sacrificio, *temetum*, *vid.*, Durry (1955: 108 ss.); De Cazanove (1987: 159 ss.).

120. *Vid.* Hemerlijk (2009: 261).

se sitúan, también, en los márgenes físicos del centro político y religioso tradicional de Roma, el pomerio.

Por su parte, en el ámbito doméstico, era el *paterfamilias*, juez y sacerdote de su casa y de los que habitaban en ella, el que realizaba los sacrificios por toda la familia y el que transmitía a sus hijos varones los ritos y la capacidad para sacrificar¹²¹. La mujer asistía a su marido en los ritos privados proporcionando los elementos necesarios para el sacrificio (incienso, vino, trigo) como parte de sus funciones domésticas¹²². En los ritos privados participaba toda la familia, incluidos los hijos, aunque el papel principal era detentado por el padre. En determinadas circunstancias y en el marco de la vida agrícola, la mujer era excluida de la realización de sacrificios. Este es el caso del voto por la salud del ganado en el que Catón (*De Agri.*, 83) informa sobre el hecho de que ninguna mujer podía asistir al sacrificio ni ver cómo se realizaba. La mujer era colocada en una relegación sexual religiosa importante ya que, sin embargo, como señala el propio autor, esos ritos sí podían ser realizados por un hombre esclavo o liberto.

Sin embargo, en situaciones en las que no estaba sometida a la autoridad de un *paterfamilias*, la mujer podía realizar sacrificios¹²³. Así, según una antigua ley atribuida a Numa, si una viuda se casaba, debía sacrificar una vaca preñada¹²⁴. Aunque el texto no nos dice ni a qué diosa ni de qué manera debía realizarse el sacrificio, ni tampoco si la viuda era joven o no, es probable que fuera dirigido a Juno, diosa del matrimonio, o incluso a alguna divinidad relacionada con la fertilidad. También si la prostituta o cortesana (*paelex*) tocaba el altar de Juno, debía sacrificar una cordera, probablemente por el carácter contaminante del gesto que provenía de una mujer pública¹²⁵.

Las mujeres tenían pues una capacidad sacrificial determinada y ceñida a unas circunstancias específicas, nunca desarrollada en igualdad de condiciones respecto de los hombres. En esto, no debemos olvidar el origen fuertemente patriarcal del estado romano, cuya estructura política y organizativa siempre estuvo en manos de aquéllos.

* * *

La religión romana se desarrolló entre el conservadurismo y la innovación, entre la tradición de fórmulas originarias y arcaicas, y el espíritu práctico. Esa tradición fue mantenida a lo largo de la dilatada historia de Roma, aunque algunas de sus fórmulas arcaicas, con el paso del tiempo, dejaron de tener sentido y explicación para los creyentes. El espíritu práctico favoreció la introducción de elementos novedosos y aperturistas, a través de los contactos con los ambientes mediterráneos de tradiciones religiosas muy marcadas y más antiguas. En ese panorama controlado por hombres, los que mejor entendían a los dioses y viceversa, las mujeres fueron situadas entre la marginación y la participación, al haberles sido negada toda relevancia en los asuntos estatales, pero al no haberles podido anular ni los unos ni los otros su fuerte sentimiento religioso.

121. Cat., *De Agri.* 143.

122. Schultz (2006: 121 ss.)

123. De Cazanove (1987: 168).

124. Plut., *Num.*, 12, 3.

125. Gell., *N.A.*, 4, 3: Fest., 248 L.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J. (1998): “Las mujeres y los misterios en Hispania”, en C. Alfaro y A. Noguera (eds.), *Actas del Primer Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad* (Valencia 1997): 245-257. Valencia.
- BACCHANALES (2000): *Actes des colloques Dionysos de Montpellier (1996-1998). Textes réunis par Pierre Sauzeau*, Montpellier.
- BAYET, J. (1984): *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid (2ª edición francesa, Paris 1956).
- BEARD, M. (1980): “The sexual status of vestal virgins”, *JRS* 70: 12-27.
- BEARD, M.; NORTH, J. & PRICE, S. (1998): *Religions of Rome*. Vol. 1. Cambridge.
- BLOCH, R. (1981) [1970]: “La religión romana” en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones*, vol. 3, R. Bloch *et alii*, *Las religiones antiguas*, Madrid (1ª ed. francesa 1970).
- BOËLS, N. (1973): “Le statut religieux de la *Flaminica Dialis*”, *REL* 51: 77-100.
- BOËLS-JANSSEN, N. (1993): *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, *CEFR* 176. Rome.
- BONFANTE, P. (1926): “La gens e la famiglia”, en *Scritti giuridici varii*, I: 1-17. Torino.
- BROWER, H.H.J. (1989): *Bona Dea. The Sources and a description of the Cult*. Leiden.
- CANTARELLA, E. (1989): “La vita delle donne”, en A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma*, IV: 557-608. Torino.
- CID LÓPEZ, R.M. (2007a): “Desviaciones religiosas y violencia contra las mujeres en la Roma antigua. El episodio de *Bacchanalia*”, en *Violencia deliberada: las raíces de la violencia patriarcal*: 135-150. M.D. Molas i Font, Barcelona.
- (2007b): “Las matrones y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los “márgenes” de la religión romana”, *Norba* 20: 11-29.
- COARELLI, F. (1992²): *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica*. Roma.
- CORNELL, T. J. (1999) [1995]: *Los orígenes de Roma c.1000-264 a.C.* Barcelona (1ª ed. en inglés 1995).
- CHAMPEAUX, J. (1982): *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et Dans le monde romain, des origines à la mort de César. I) Fortuna dans la religion archaïque*, *CEFR* 64. Roma.
- D’AMBRA, E. (2007): *Roman Women*. Cambridge.
- DE CAZANOVE, O. (1987): “*Exesto*. L’incapacité sacrificielle des femmes à Rome”, *Phoenix* 41 : 159-173.
- DEN BOER, W. (ed.) (1973): *Le culte des souverains dans l’Empire Roman*. Vandoeuvres, Gennève.
- DIXON, S. (1984): “*Infirmis sexus*: Womanly Weakness in Roman Law”, *RHD* 52, 4: 343-371.
- D’ORS, A. (2006=2004¹⁰): *Derecho Privado Romano*. Pamplona.
- DUMEZIL G. (1961): “Le *flamen Quirinalis* aux *Consualia*”, *REL* 39: 91-93.
- (1974): *Religion romaine archaïque*. Paris.
- (1979): *Mariages indo-européens*. Paris.
- DURRY, M. (1955): “Les femmes et le vin”, *REL* 33: 108-113.
- FAVEZ, Ch. (1938): “Les opinions de Sénèque sur la femme”, *Revue des Études Latines* 16: 335-345.

- FABER, S. y LANWERD, S. (1997): *Kybele-Prophetin-Hexe. Religiöse Frauenbilder und weiblichkeits Konzeptionen*. Würzburg.
- FLEMMING, R. (2007): “Festus and the role of women in Roman religion”, en F. Glinister and C. Woods (eds.), *Verrius, Festus and Paul: Lexicography, Scholarship, and Society*: 87-108.
- FISHWICK, D. (1993): *The Imperial Cult in Latin West*. Leiden-New York-Cologne.
- GAGÉ, J. (1963): *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Roma.*, Coll. Latomus, LX. Bruxelles.
- GRAZIOSI, M. (2000): “*Infirmas sexus*. La mujer en el imaginario penal”, en A. Ruiz (comp.), *La identidad femenina y el discurso del derecho*: 135-177. Buenos Aires.
- GRIMAL, P. (1973) [1965]: “La mujer en Roma y en la civilización romana”, en P. Grimal (ed.), *Historia mundial de la mujer*, I, Barcelona (1ª ed. francés 1965).
- GUERRA GÓMEZ, M. (1987): *El sacerdocio femenino en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos*. Toledo.
- HEMELRIJK, E. A. (2005) “Priestesses of the imperial cult in the Latin West: titles and functions”, *AC* 74: 137–170.
- (2006): “Priestesses of imperial cult in the Latin West: benefactions and public honour”, *AnCl* 75: 85-118.
- (2007): “Local empresses: priestesses of the imperial cult in the cities of the Latin West”, *Phoenix* 61, 318–349.
- (2009): “Women and sacrifice in the Roman Empire”, en O. Heckster, S. Schmidt-Hofner and C. Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in Roman Empire*: 253-267. Leiden.
- HEKSTER, O. (2008): *Rome and its Empire AD 193-284*. Edinburg.
- HIDALGO DE LA VEGA, M.J. (2012): *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*. Salamanca.
- LATTE, K. (1960): *Römische Religionsgeschichte*. Munich.
- LE BONNIEC, H. (1958): *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*. Paris.
- LULL, V. y MICÓ, R. (2007): *Arqueología del origen del Estado: las teorías*. Barcelona.
- LINTOTT, A. (1999): *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford.
- MARCO SIMÓN, F. (1996): Flamen Dialis. *El sacerdote de Júpiter en la religión romana*. Madrid.
- MARQUARDT, J. (1885²): *Römische Staatsverwaltung* III. Leipzig.
- MIRÓN, M.D. (1996): *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente mediterráneo*. Granada.
- MOMIGIANO, A. (1969): “Il rex sacrorum e l'origine Della repubblica”, *Studi in onore di E. Volterra*: 357-364. Milano (= *Quarto contributo*, Roma, 1969, 395-402).
- MANGAS MANJARÉS, J. (2003): “Modelos de mujer en Séneca”, en R. Cid y M. González (eds.), *Mitos femeninos de la cultura clásica*: 287-299. Oviedo.
- MONTERO, S. (1990): *La religión romana antigua*. Madrid.
- (1994): *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*. Madrid.
- MOMMSEN, T. (1965) [1854-1856]: *Historia de Roma*, Madrid (1ª ed. en alemán 1854-1856).
- NOGALES, T. y GONZÁLEZ, J. (eds.) (2006): *Culto Imperial: política y poder*. Mérida.
- NORTH, J. (2013): “Gender and Cult in the Roman West: Mithras, Isis, Attis”, en G. Woolf y E.A. Hemelrijk (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West*: 109-128. Leiden-Boston.

- ORIA, M. (2010): “De mujeres y sacrificios: un estudio de visibilidad”, *Saldvie* 10: 127-147.
- PAILLER, J.-M. (1988): *La represión de 186 av. J.-C. à Rome et en Italia: vestiges, images, tradition*. Rome.
- PAVÓN, P. (2007): “*Cruenta flagella tortorum* (Mart. Ep. 2.17) o el oficio del torturador”, *Athenaeum* XCV: 377-387.
- (2008): “Y ellas fueron el origen de este mal (Liv., 39.15.9). *Mulieres contra mores* en las bacanales de Livio”, *Habis* 39: 79-95.
- PEDREGAL, A. (2005): “La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo”, en I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*: 141-167. Bilbao.
- POMEROY, S. B. (1999) [1987]: *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Madrid (1ª ed. en inglés 1987).
- PRICE, S. (1984): *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge.
- RIVES, J. (2013): “Women and Animal Sacrifice in Public Life”, en G. Woolf & E.A. Hemelrijk (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West*: 129-146. Leiden-Boston.
- ROBERT, J.-N. (1999) [1997]: *Eros romano. Sexo y moral en la antigua Roma*. Madrid (1ª ed. francesa 1997).
- SABBATUCCI, D. (1988): *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Milano.
- SANZ MARTÍN, L. (2009): “Fundamentos doctrinales en torno a la *tutela muliebrum*: naturaleza y esencia de la *tutela muliebrum*”, *Revista General de Derecho Romano* 12: 1-26.
- SAQUETE, J.C. (2000): *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana. Anejos de AEspA XXI*. Madrid.
- SCHEID, J. (1983): *La religione a Roma*. Roma-Bari.
- (2003a) [1990]: “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres”, en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Roma en Historia de las mujeres en Occidente*, I: 445-487. Madrid, (1ª ed. en italiano 1990).
- (2003b): “Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément”, en R. Frei-Stolba, A. Bielman y O. Bianchi (eds.), *Les femmes antiques entre sphere privée et sphere publique. Actes du Diplôme d'Etudes Avancées Universités de Lausanne et Neuchâtel 2000-2002*: 137-151. Bern.
- SCHILLING, R. (1973) [1969]: *Religión romana. Historia religionum*, Madrid (1ª ed. inglesa).
- SOLAZZI, S. (1930): “*Infirmas aetatis e infirmas sexus*”, *AG*, 104: 3-31 = *Scritti di diritto romano*, Napoli, 1960, v. III.
- SPAGNUOLO VIGORITA, T. (2002²): *Casta Domus*. Napoli.
- SPICKERMANN, W. (2013): “Women and the Cult of Magna Mater in the Western Provinces”, en G. Woolf and E.A. Hemelrijk (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West*: 147-168. Leiden-Boston.
- SZABÒ, M. (2009): “The *tutela muliebrum*: The Institution of Guardianship over full aged Women in The Late Roman Republic and Early Principate”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 45: 57-78.
- THOMAS, Y. (2003): “La división de los sexos en el derecho romano”, en *Historia de las mujeres en la Antigüedad*, I: 136-205. Madrid.
- VAN HAEPEREN, F. (2002): *Le collège pontifical (3^{ème} s. a. C.-4^{ème} s. p. C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*. Bruxelles-Rome.

- VIDAL NAQUET, P. (1983) [1981]: “Esclavitud y ginecocracia en la tradición, el mito y la utopía”, en *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*: 241-261. Barcelona (1ª ed. francesa 1981).
- WILDFANG, R.L. (1999): “The Vestal Virgins’ Ritual Function in Roman Religion”, *CM* 50: 227-234.
- WITT, R.E. (1971): *Isis in the Graeco-Roman World*. Ithaca-New York.
- WOOLF, G. & HEMELRIJK, E.A. (2013): *Women and the Roman City in the Latin West*. Leiden.
- ZABLOCKA, M. (1988): “Il *ius trium liberorum* nel diritto romano”, *BIDR* 91: 361-390.
- ZANKER, P. (1989) [1987]: *Augusto e il potere delle immagini* (1ª ed. alemán, 1987). Torino.

El interés por los estudios sobre la mujer en la historia ha tenido un desarrollo exponencial en las últimas décadas debido principalmente a tres factores: la presencia de mujeres en los ámbitos académicos y de investigación, las tendencias epistemológicas deudoras del postestructuralismo y del postprocesualismo, decididas a rescatar del olvido a los marginados de la historia, especialmente a las mujeres, y, en tercer lugar pero no en menor medida, la ideología de género y las políticas culturales que han potenciado estos estudios. El saldo ha sido positivo en lo que respecta a los estudios históricos, porque no sólo se han hecho aportaciones cualitativa y cuantitativamente significativas sino también, y quizás más importante, porque se ha conseguido corregir, o al menos relativizar, la visión androcéntrica de la construcción del relato histórico, y con ello aumentar la visibilidad de las mujeres como sujetos de la historia.

Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad responde plenamente a este objetivo, pues constituye una selección de nueve estudios que tienen en común el interés por el papel de la mujer en diversas religiones del Próximo Oriente y del Mediterráneo antiguo, en diferentes facetas, como entes divinos femeninos, la antropomorfización de fenómenos de la naturaleza, o en sus roles de reinas divinizadas, profetisas, sacerdotisas o simples fieles. De los nueve trabajos que articulan el índice, tres se pueden enmarcar geográfica y cronológicamente en el Próximo Oriente durante la primera Edad del Hierro, uno en la Iberia prerromana, concretamente en la cultura ibérica; otro en la Pérgamo helenística; dos en Roma y otros dos en el Cristianismo naciente, que se desarrolla de manera paralela a los cultos paganos de la Roma imperial. En todos, el protagonismo de las mujeres en los ámbitos oficiales fue inversamente proporcional a su presencia en el ámbito doméstico y de la religiosidad popular.