

CONFLICTIVIDAD GENÉRICA EN LOS MISTERIOS ORIENTALES: LA “DUALIDAD DEL ESPACIO” EN EL SACERDOCIO DE CIBELES

Sierra del Molino, Rosa María
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
rsierra@dch.ulpgc.es

RESUMEN

Desde la perspectiva de género, la “dualidad del espacio”, o de los “espacios genéricos”, supone la aplicación más contundente del sistema de prácticas y de valores patriarcales. La segregación de actividades no es exclusiva a la reclusión de la mujer dentro del ámbito privado doméstico, frente al público-político, pues esta situación se reproduce, igualmente en el interior de cada espacio, como en el caso de los de la esfera religiosa, pues la separación de tareas en este ámbito, no deja de ser subsidiaria de las distintas formas de la división social del trabajo. En el espacio religioso místico encontramos también la especificidad negativa de la condición femenina, por ello, el presente trabajo pretende demostrar cómo el colectivo varón se otorga el privilegio de ordenar espacios y tareas al colectivo femenino, a pesar de que estas religiones de salvación, cuando llegan a Roma, rompen las barreras sociales y aceptan entre sus integrantes a libertos, esclavos y mujeres. Como caso ejemplificador hemos tomado el sacerdocio de Cibeles, cuyos resultados avalan la reproducción del sistema social patriarcal y por tanto, la desigualdad y la distribución asimétrica de los espacios, incluido el místico.

PALABRAS CLAVE

Dualidad de espacios, desigualdad, patriarcal, misterios, sacerdocio, Cibeles

Y...el colectivo varón es capaz de ordenar inapelablemente al colectivo mujer: "Tú ahí y compórtate así". Y la mujer... en ese *sitio*, en ese lugar, habrá de transcurrir su experiencia vital en el orden material y en el simbólico.

JUAN CASCAJERO GARCÉS

Historia Antigua y Fuentes Orales, p. 331

Entre las investigadoras e investigadores de historia de las mujeres, han surgido desde el punto de vista teórico en las dos últimas décadas, novedosas aportaciones sobre el concepto de "género" y su uso en el marco de la historia social y cultural del mundo antiguo. Desde la aplicación del "sistema sexo-género" introducido por la antropóloga (G.Rubin:1975) en el que profundizaba en los sistemas de organización de las relaciones sociales; *las relaciones de género* como un "producto social", habría sido la fórmula empleada en la construcción del patriarcado, según (G. Lerner: 1990), como sistema social jerárquico de dominación masculina; lo que introducía una nueva perspectiva de análisis histórico. Así, el eje central de Joan Scott (1990) y su artículo "El Género: una categoría útil para el análisis histórico", se concretó en la conceptualización del *género*, articulado como categoría analítica; propuesta metodológica que ha permitido la elaboración de una "historia de las mujeres" expresada como *historia de género* para posteriormente reconocerse como *historia de las relaciones de género*¹, en la que se ponía de manifiesto la crítica al androcentrismo, enmascarado bajo del discurso de "visión histórica asexuada" y, por lo mismo, se inició una sistemática reclamación sobre la necesidad de una "perspectiva sexuada de la historia".

En este marco de actuación, se contempla la complejidad de los diferentes niveles de dependencia genérica, enlazados en un entramado de factores (clase, raza, cultura...) entre los que se revela la "clase", desde mi punto de vista, no contrapuesta al "género" como categoría analítica, sino en concomitancia con él²: es en esta línea, cuando el concepto de "género", aplicado a la "condición femenina"³, permite comprender su desigualdad ante los varones, es decir, lo que J. Cascajero⁴ (2000) denominaría la "conflictividad genérica" y descubrir su segregación social, a partir de la división sexual del trabajo. En la Antigüedad y de manera especial en el mundo greco-romano, estas relaciones de producción genérico-conflictivas se manifiestan de forma contundente y dejaron inevitablemente su huella en los "espacios" de trabajo, donde lo "natural", por obvio, no admite discusión; y es esta "naturalización" del espacio⁵, la utilizada por el colectivo varón para recluir a las mujeres en el "espacio doméstico"⁶ y asignarle el trabajo propio de su sexo⁷; o dicho de otra forma: se les veta el acceso a la "esfera pública"⁸ (ciudadanía, palabra

¹ Un excelente análisis de la obra y aportaciones metodológicas de Joan Scott, se encuentra en la obra colectiva C. Borderías (ed. 2006). Dentro de esta obra, véase el exhaustivo trabajo de R. Cid (2006 a) para el caso específico de la influencia de Scott en los estudios de la Antigüedad.

² Una reflexión personal sobre las *relaciones de género* y la *Historia de las mujeres*, Vid. R. Sierra del Molino (2006 a).

³ Un debate inigualable sobre esta especificidad de la "condición femenina" desde la perspectiva de género Vid. J. Cascajero (2001 a y b).

⁴ No puedo sustraerme de resaltar aquí, las contundentes reflexiones de este autor sobre las "conflictivas" *relaciones sociales de género* y sus propuestas metodológicas para el análisis de la Historia Antigua desde dicha perspectiva, de las que soy deudora y participe. En especial, remito a las pgs. 36 y 43-45 de este trabajo.

⁵ Una de las aportaciones recientes sobre la división sexual del espacio público-privado para el mundo antiguo, se encuentra en R. Frei-Stolba, A. Bielman y O. Bianchi (eds. 2003).

⁶ Para un estudio desde la Historia Social del espacio doméstico en el mundo romano, Vid. P.A. Fernández Vega (1999).

⁷ Sobre el trabajo y oficios femeninos Vid. J.F. Gardner (1990).

⁸ Para una visión del espacio urbano y las mujeres en la Antigüedad Vid. C. Martínez (1995 a y b) y R. Cid (2007).

pública, reconocimiento, individualismo...) y, por lo mismo, al olvido, anclado en la "esfera privada"⁹.

Pero además, junto a esta situación, debemos añadir otra vertiente de conflicto político- ideológico: la compleja realidad social y política del mundo romano, en particular, generó múltiples y continuadas tensiones entre los diferentes sistemas de creencias, lo que obligó a las autoridades públicas a mantener el modelo religioso proyectado desde la oficialidad. Las religiones místicas orientales¹⁰, vinculadas a los cultos de Isis¹¹ y de Cibele¹² y Mitra¹³, fueron contempladas como sistemas culturales exóticos, pero a la vez, alternativos; en la medida en que daban respuestas espirituales y sociales a la insatisfacción producida por el sistema religioso romano vigente. Su carácter sotérico (*soter*, salvación) caracterizado por la promesa de inmortalidad del alma y su consecuente unión a la divinidad, se materializaba a través de los ritos iniciáticos; pruebas secretas que proporcionaban al neófito la posibilidad de emprender una nueva vida terrenal (promoción social) y espiritual (alivio de sus necesidades religiosas) y sobre las que recaía el preceptivo silencio. Al mismo tiempo, su doctrina esotérica sólo era accesible a los "iniciados", a los que les proporcionaba la revelación del misterio. Finalmente, su ritual público de innegable contenido exotérico, se manifestaba mediante la exhibición de prácticas culturales aberrantes y, por lo mismo, incompatibles con la mentalidad romana.

En un principio, durante la etapa republicana, los novedosos componentes doctrinales de los sistemas religiosos místicos (salvación personal, secreto, iniciación...) se proyectaron en el tejido político-social del mundo romano, fundamentalmente, en dos vertientes divergentes: una vendría determinada por la oposición inequívoca desde la oficialidad, a la aceptación integral de este modelo cultural; mientras que la otra, se correspondería con la adopción de esta nueva oferta religiosa por aquellos componentes sociales que permanecían ajenos al cuerpo cívico. Tales circunstancias originaron innumerables tensiones en el seno de la sociedad romana, en la medida en que los nuevos cultos se difundían, pues atentaban contra el orden romano establecido; lo que sin duda habría que vincularlo con la existencia de realidades culturales ajenas y complejas.

Desde esta perspectiva, la oposición entre los viejos cultos grecorromanos y los orientales o místicos, promovió desde el aparato ideológico estatal, la necesidad de contraponer estos dos sistemas religiosos: así, conceptualizó a la religión oficial bajo el denominador de la ortodoxia como modelo incontestable de "lo verdadero"; mientras que los misterios quedaron ligados a la

⁹ Una excelente presentación para el desarrollo de una visión crítica sobre la teoría de "dicotomía de las esferas" y la "dualidad de los espacios" puede verse en C. Molina (1994).

¹⁰ Sobre los *Misterios Orientales* existe una inabarcable bibliografía, remito a las obras más significativas de la historiografía actual, Vid. J. Alvar (2001), W. Burkert, (2005) y R. Turcan (2001).

¹¹ Igualmente, la extensa producción bibliográfica sobre el culto isíaco, nos hace destacar las aportaciones más generales, entre otras Vid. F. Le Corsú (1977), *Isis, myts et mystères*, París; M. Malaise (1972), *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 23, Leiden; J.G. Griffiths (1990), *Plutarch De Iside et de Osiride*, Cardiff; A. Tahacs (1995), *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW, 124, Leiden; R.E. Witt (1997), *Isis in the Ancient World*, Londres; L. Bricault (Ed. 2000), *De Memphis à Rome: Actes du Ier Colloque Int. sur les études isiaques*, RGRW 140 Leiden y L. Bricault, M. J. Versluys y P. G. P. Meyboom (Eds. 2007), *Niles into Tiber. Egypt in the Roman World*, RGRW 159, Leiden.

¹² Del mismo modo, destacamos para el culto cibélico Vid. H. Graillot (1912), M.J. Vermaseren (1977), G. Thomas (1984) y G. Sfamini Gasparro (1985).

¹³ Vid. Para el culto mitraico, R. Beck (1988) *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithas*, EPRO 109, Leiden R. Turcan (1993) y (2000), *"Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithas: New Evidence from Cult Vessel"*, JRS, 90; M.J. Vermaseren (1960), *Mithas, ce dieux mystérieux*, París. El sistema religioso mitraico queda excluido de cualquier estudio de género, dado que su estructura iniciática contenida en su propia doctrina, desarrolla un esquema de valores inserto en el ámbito militar, lo que le hacía exclusivo del género masculino.

“heterodoxia”, entendida como el pensamiento y la práctica del “otro”, el “opuesto”¹⁴ y, por lo tanto, circunscritos siempre a un espacio marginal, siempre en la “frontera”. La percepción que de ello se pretendía transmitir, no era otra que la de “vincular la heterodoxia religiosa con las creencias propias de los extranjeros, pero también y con frecuencia con las mujeres, es decir, los “seres distintos y/o inferiores”” (Cid, 2006: 31); de ahí que incontestablemente quedara ligada con este colectivo que simbolizaba la “irracionalidad”, la “perversión”, la “deshonestidad”... en definitiva, la privación del “logos”¹⁵.

En este contexto de conflicto ideológico-social, los misterios suponían un peligro potencial para Roma, debido no sólo a la acción trasgresora que representaban sus prácticas culturales contrarias al ritual público romano; sino también, al hecho de que estas religiones impulsaron la ruptura de las barreras sociales al integrar en su seno a todos los sectores que conformaban la sociedad romana –independientemente de su status jurídico y de su género-; realidades que chocaban frontalmente con los valores cívicos de la religión oficial, caracterizada por la exclusiva participación masculina de sus ciudadanos¹⁶. Todo ello supuso que paralelamente a la incorporación de los grupos marginales –extranjeros, libertos, esclavos y mujeres- en las comunidades culturales místicas, todos sus integrantes permanecieran situados al margen de la oficialidad¹⁷, y de forma especial, las mujeres, incluidas las ciudadanas romanas, dada su pertenencia al colectivo femenino¹⁸. No obstante, durante el período imperial, las esferas oficiales articularon una política dirigida a fomentar la tolerancia hacia estas religiones. Pero esta actitud proclive a su integración por parte del poder político imperial, sólo fue posible desde la articulación de su reconducción y depuración; fórmula idónea que facilitó su adhesión al sistema religioso oficial, a la vez que fueron utilizadas como instrumento de cohesión social¹⁹.

Sin embargo, a pesar de que la “domesticación” de estos cultos durante el Imperio, benefició a aquellos segmentos sociales ajenos al ámbito romano, en la medida en que lograron una participación más activa en el marco ciudadano; no implicó necesariamente el mismo grado de intervención, ni social, ni cívica, ni cultural de las mujeres –ciudadanas y no ciudadanas²⁰- frente a los varones. Resulta, por tanto, interesante analizar desde el parámetro del género, cuál fue la situación de las mujeres en los cultos místicos. Respecto al de Isis, ya he tenido la ocasión de llevar a cabo una aproximación a su estudio²¹, a través de los materiales epigráficos disponibles y cuyo resultado me permitió corroborar las ideas expuesta anteriormente. Por ello, intentaré demostrar aquí que las mismas premisas actuaron para el caso de la otra diosa mística, es decir, Cibele.

¹⁴ Para una mirada formulada desde los conceptos de “ortodoxia” y “heterodoxia” acerca de la comentada oposición entre el sistema oficial y los misterios, consúltese el interesante análisis de Cid (2006:7-42).

¹⁵ Vid. A propósito del monopolio de las cualidades positivas del colectivo varón y la apropiación exclusiva de la racionalidad, resulta enriquecedor el estudio pormenorizado de J. Cascajero en las fuentes orales de la Historia Antigua (2001 a:24-41).

¹⁶ Vid. Scheid (1991: 6)

¹⁷ Para un análisis sobre las posibilidades de promoción social de los sectores marginales, a través de la participación en los misterios, Vid. Alvar (1991).

¹⁸ En esta dirección se expresa Alvar, al apreciar, que la propia realidad de los misterios y su política ineficaz para el cambio en las relaciones sociales y en particular, en las de género, se explica “en la medida en que los misterios buscaban su éxito social, su difusión por el Imperio, abandonaban cualquier presunto apoyo a innovaciones socio-políticas (2001: 100)

¹⁹ Alvar (2001:31, 100, 232).

²⁰ El estudio realizado Alvar sobre las mujeres y su situación socio-cultural en los misterios, demuestra para el caso de Hispania que “El volumen de mujeres que pudieron promocionarse a través de estos mecanismos alternativos sería sociológicamente imperceptible en el conjunto de los habitantes del Imperio. Y en el caso de la P. Ibérica no superarían un puñado de nombres, Vid. (1994: 82).

²¹ La aproximación al culto isáco se realizó a partir del *corpus* epigráfico recogido por Mora (1990). Nos centramos en el registro recogido para el Oriente griego (Grecia continental e insular –exceptuando Delos- y Asia Menor); así como todo el Occidente romano, Vid. Sierra (2006 b).

Antes de entrar en materia, me gustaría destacar algunos de los rasgos específicos que manifiesta el culto de Cibele tras su llegada a Roma desde Pesinunte. La diosa frigia recibe una triunfal recepción al entrar en la ciudad en el año 204 a.e., poco antes del final de la II Guerra Púnica; pues sobre ella recaía la salvación de Roma frente a su enemiga Cartago. Fue acogida por la clase dirigente romana que instrumentaliza el culto, al mismo tiempo que permite que se genere una leyenda en torno al acto de su introducción²²; lo que favorece a este sector aristocrático, en especial a la *Gens Claudia* frente a los Cornelios Scipiones cuya rivalidad política se percibe elocuentemente en la ejecución de dicho acto²³. De hecho, fue finalmente Claudia Quinta²⁴, aristócrata perteneciente a la familia de los Claudios, quien participa de forma activa en dicho acontecimiento; pues es ella, la que junto con un grupo de matronas romanas, llevan en procesión la imagen de Cibele –un betilo o piedra meteórica, de forma redondeada y color negro²⁵- desde el puerto de Ostia donde desembarcó hasta la ciudad de Roma. Por todo ello, se permite al culto cibélico entrar en el *Pomerium* –área sagrada en la que estaba prohibida la instalación de las divinidades extranjeras- y, desde entonces, Cibele será también denominada Magna Mater o *Mater Deum*, bajo la nomenclatura latina, al ser considerada la “Gran Madre de los dioses”, claro exponente del incontestable poder que se le otorgaba a esta divinidad oriental.

Sin embargo, su culto quedó restringido al área del Palatino al descubrirse sus prácticas exóticas y extravagantes²⁶; hecho que representará una posición ambivalente frente a la nueva diosa extranjera: por un lado, queda integrado dentro de la religión oficial pues figura inmerso dentro del *Pomerium*; mientras que por otro, adquirirá el carácter de una religión marginal, constreñida a un espacio cuyos límites no pueden expandirse. El elemento más característico del horrible ritual es la emasculación sacerdotal de los *galli*²⁷, a los que se les prohibió salir del recinto sagrado –salvo para los festivales de abril-; al mismo tiempo que se vetó a los ciudadanos romanos el acceso al clero cibélico²⁸. Este hecho supuso que durante el período republicano el culto permaneciera en un *impasse* como adormecido, lo que viene avalado por el casi total mutismo de las fuentes²⁹. La integración definitiva del culto en el sistema religioso oficial romano, se produjo durante la etapa imperial; así los primeros cambios sustanciales se observan durante el reinado de Claudio, al que se le tribuye una transformación en el seno del propio culto, al introducir el festival de la *Dendrophoria*³⁰ en el calendario romano³¹. Sin embargo, será a partir de la segun-

²² Sobre la elaboración de la leyenda y la recepción que recibe la diosa; Vid.. Bremmer (1979: 9-23); Turcan (2001:46-49 y 53-55); Alvar (1994 b: 149-169 y 2001: 185-188 y 209-216), entre otros.

²³ Alvar (1994 b) pone de manifiesto las disputas existentes entre estas dos familias aristocráticas por protagonizar el recibimiento de la diosa.

²⁴ La relación existente entre mujeres de conducta “desviada” y religiones extranjeras, ha sido puesto de manifiesto por Cid, con una mención explícita a Quinta Claudia, cuya honorabilidad estaba en entredicho, como caso ejemplificador. Vid. (2206:43-44 especialmente).

²⁵ Sobre el significado simbólico-religioso de este betilo que representa a la diosa de Pesinunte y su posterior evolución hacia la inevitable antropomorfización en el marco socio-ideológico de Roma. Vid. Alvar (2001: 185)

²⁶ Graillot (1912:287-319); Carcopino (1942:76-109).

²⁷ Existe una abundante bibliografía sobre este tema, entre otros Vid. Sanders (1978:1062-1091; Graillot (1912:287-319); Vermaseren (1977:96-99); Turcan (2001:36-38, 44 y 46); Alvar (2001: 188-196).

²⁸ Sobre esta prohibición que se mantuvo hasta época imperial, Vid. Cumont (1906); Vermaseren (1997:96); Thomas (1984:1525);Turcan (2001:44-45).

²⁹ Vid. Thomas (1984:1508-1512).

³⁰ El *collegium dendrophorum* vinculado con todas las actividades profesionales relacionadas con la madera, era el encargado de organizar esta festividad que consistía en la procesión del pino sagrado –representación simbólica del dios Attis, paredro de la diosa frigia- por las calles de Roma hasta su llegada al templo del Palatino. La vinculación sistemática de este colegio con las cofradías metróacas, ha sido cuestionada por Rubio (1993:175-183).

³¹ Vid., Graillot (1912:115); Carcopino (1942:51ss) quien además propone que también Claudio hubiera establecido el cargo sacerdotal del *archigallus* (idem: 109ss); sin embargo, ni las fuentes epigráficas ni literarias, como propone Turcan (2201:55), permiten constatar la integración de este cargo hasta mediados del s.II d.e., de hecho, algunos de ellos, según las inscripciones estaban casados, por lo que difícilmente se habrían castrado, Vid. Sanders (1978:1087).

da mitad del s.II d.e., durante el reinado de Antonino Pio, cuando se incorpore la institución sacerdotal superior del *archigallato*³², cargo al que se le dispensa del rito de emasculación, lo que inexorablemente supuso una reforma en la estructura del sacerdocio oficial, pues dicho cargo podía ser ocupado por los ciudadanos romanos. Pero al mismo tiempo, se incorpora también un nuevo ritual, el “taurobolio” –sacrificio del toro-³³, entendido bien como un sacrificio de sustitución respecto a la práctica de la eviración y/o bien como un sacramento de renovación³⁴, desvinculado de dicha práctica, lo que le conferiría más sentido, pues como expresa Alvar “hay también feligresas tauroboliadas”(2001:208)³⁵. Por lo tanto, el momento propicio para la difusión e integración del culto será la época antonina, en la que se aceptan sin reservas la difusión de expresiones religiosas no tradicionales³⁶; período clave a partir del cual contamos con una importante documentación, como a continuación tendremos ocasión de comprobar.

La información que hemos utilizado ha sido únicamente de carácter epigráfico, pues a pesar de las lagunas insalvables que las fuentes nos presentan, las inscripciones son los únicos testimonios de culto que ponen a nuestra disposición, los datos necesarios para este tipo de estudio: manifestación de culto individual o colectiva, origen y *status* socio-económico de sus seguidoras/es, los cargos sacerdotales y su organización interna, etc. Asimismo, ante la imposibilidad de efectuar aquí un análisis exhaustivo de todas las mujeres y de todos los hombres implicados en el culto de Cibele, en sus distintas facetas (devotas/os, miembros de asociaciones y/o cofradías, sacerdocio, etc.) y épocas (desde el período helenístico hasta el final del imperio romano), nos hemos centrado exclusivamente en la etapa imperial, así como en el parámetro relativo al acceso a los cargos sacerdotales y personal templario; factor clave que nos permite medir las posibilidades igualitarias o no de participación activa³⁷ del colectivo femenino en los “dos espacios”, el público y el privado, respecto al colectivo varón, en tanto que ambos colectivos pudieron integrarse en el seno de esta religión misteriosa.

Los datos relativos al clero masculino y femenino de dicha etapa revelan que, sobre las 165 inscripciones que he manejado³⁸, sólo 49 de ellas quedan adscritas a las mujeres; lo que representa escasamente un tercio del total, en el que hemos incluido las referencias a los ministerios

³² Vid, Grailot (1912: 232 nota 1)); Lambrechts (1952:150-157); Alvar (2004).

³³ El primer taurobolio se encuentra registrado en una inscripción de Lugdunum –CIL XIII 1751- fechada en el año 160 d.e.

³⁴ Grailot (1912) le otorga las dos categorías: “Le taurobole est à la fois un sacrifice et un sacrament”, p. 155.

³⁵ Para un debate más amplio sobre estas dos opciones Vid. igualmente Alvar (2001:197-205).

³⁶ Sanders (1978:1064).

³⁷ Las devociones particulares o colectivas, así como la intervención en procesiones o pertenencia a *collegia* profesionales o cofradías de los adeptos de un culto, son manifestaciones que implican un grado de participación más pasivo y, quizás, menos lucrativo para nuestro estudio, aunque no por ello menos interesante. Sin embargo, son las formas de acceso a los cargos culturales, las que nos proporcionan una información más rica y esclarecedora sobre cuáles fueron las condiciones genéricas específicas que marcaron la pauta para el desarrollo de la contribución del colectivo femenino al culto de la diosa frigia.

³⁸ Para una primera aproximación, he utilizado como base documental, la recopilación epigráfica efectuada por Grailot (1912) relativa a los sacerdotes y las sacerdotisas de Cibele, pues nos proporciona el volumen esencial de los integrantes de este culto Vid.. (*Archigalli*:234-235, sacerdotes:239-243 y sacerdotisas:248-249). A este listado he incorporado los documentos posteriores recogidos por Vermaseren (1976 a 1989: CCCA I-VII) y que se corresponden con los siguientes referencias: *Archigalli*: CCCA I 35^a y 35 a -dos sacerdotes-, 745, 746, 747 y 801; CCCA VI 141; sacerdotes: CCCA I 352-354 –el mismo sacerdote-, 355 y 43; CCCA II 315; CCCA III 271; CCCA V 49, 81, 98, 114 – dos sacerdotes-, 122 –dos sacerdotes, uno de ellos, quizás por el título de *Patre* pudiera ser un *antiste* o *archigallus*-, 182 –dos sacerdotes- 330 y 429; CCCA VI 59, 458 –dos sacerdotes-, y 182; sacerdotisas: CCCA I 59, 435, 575 y 724 –dos sacerdotisas-; CCCA II 315, 433 y 438; CCA III 478; CCCA V 114, 122; CCCA VI 191, 437, 517. Finalmente, sobre las menciones a los *galli* para el período imperial, solo contamos con seguridad con dos inscripciones: CIL XIII 510 y CCCA I 57.

representados por los *Galli*³⁹ y el *Archigallato*⁴⁰, exclusivos del colectivo varón; pero igualmente, también hemos contado con las menciones que aluden a las *ministrae*⁴¹, cargo excepcional del colectivo femenino. Este índice de participación tan significativamente desfavorable para el colectivo femenino, puede estar en consonancia con las menores posibilidades que tiene, en general, de conseguir recursos económicos⁴²; pero la obtención de cargos sacerdotales, suponía también para las mujeres el control de los beneficios templarios⁴³ y si el acceso a los mismos, se producía aparentemente en las mismas condiciones de igualdad, respecto a todos los grupos sociales marginales; la considerable reducción de las manifestaciones femeninas respecto a los varones, sólo pueden explicarse en virtud de un acceso diferenciado a los distintos grados de este sacerdocio.

La composición del sacerdocio cibélico manifiesta abiertamente para los dos colectivos una estructura jerarquizada, hecho que se expresa por los títulos que sus componentes pueden alcanzar; lo que nos permite, a su vez, marcar la distinción no sólo de funciones, sino también de sexos. Los varones pueden acceder a los cargos de: *archigallus*, *sacerdos Phryx maximus* – quizás otra forma de denominación del archigallo-, *summus sacerdos*, *sacerdos antistes y/o antistes sacrorum*, *sacerdos primo*, *sacerdos secundo loco* –y así sucesivamente-; mientras que las mujeres pueden ser *sacerdos maxima*, *sacerdos prima*, *sacerdos segundo loco* –y sucesivos-. Como podemos comprobar, todos los grados pertenecientes al colectivo femenino tienen su correspondencia con los del colectivo varón; sin embargo, otros títulos de este último colectivo, no tienen equivalente en el sacerdocio femenino y, por lo mismo, la función que representan nunca pudo ser asumida por las mujeres. Pero además, resulta elocuente que la especificidad de estos cargos exclusivamente masculinos implica, un mayor peso y responsabilidad en el engranaje templario, pues quedan adscritos a los grados más altos en el escalafón sacerdotal y, por ende, podían obtener mayores beneficios económicos, inalcanzables para las mujeres.

Por todo ello, las funciones del clero femenino no alcanzaron, ni se manifestaron en la misma medida que el clero masculino; de hecho, una buena parte de las mujeres –incluidas las sacerdotisas- quedaron adscritas al desempeño de oficios relativos a la preparación de las diferentes ceremonias de iniciación⁴⁴, proceso que inevitablemente quedaba restringido al interior de los templos.

Por otra parte, la apertura social queda atestiguada por la incorporación al culto de Cibeles de todos sectores sociales, incluidos los menos favorecidos⁴⁵; así, durante los dos primeros siglos de la etapa imperial, fue fundamentalmente la clase liberta –en especial de origen greco-oriental- y las/os ciudadanas/os libres de origen local, los encargados de nutrir, dirigir y mantener, el sa-

³⁹ Los *galli* no son considerados específicamente como sacerdotes, sino más bien un grupo de culto inserto en el clero como personal subalterno, Vid. Grailot (1912: 288); Thomas (1984:125-126).

⁴⁰ Como hemos comprobado con anterioridad, este ministerio pasa a convertirse a partir de la reforma antonina, en un grado superior dentro del sacerdocio cibélico; de hecho, su función principal era supervisar los *taurobolia* públicos insertos en el marco de la oficialidad, sobre todo desde el momento en que dicho sacrificio se realiza en concomitancia y vinculado al culto imperial, Vid., Sierra (1995).

⁴¹ Las *ministrae* eran las asistentes de las sacerdotisas, por ello las atribuciones de este cargo se correspondían con una categoría inferior dentro del clero femenino, Vid. Grailot (1912:248-249); Vermaseren (1977:109)

⁴² Vid. Alvar (1994 a:78). Este condicionante se corrobora también para Hispania, en el caso de las religiones indígenas y romana, Vid. Mangas (1991: 604-605).

⁴³ Vid. Alvar (1994 a:80).

⁴⁴ Vid. Grailot (1921:252 y nota.6); Vermaseren (1977:109).

⁴⁵ La onomástica y las propias menciones que sobre su condición jurídico-social hacen los representantes de Cibeles que aparecen en estos testimonios, permiten extraer una valiosa información sobre la evolución y cambio de las distintas clases sociales que componen y dominan el culto, desde los inicios de período imperial hasta su desaparición en el s. IV d.e.. Para un análisis desde estos parámetros Vid. Grailot (1912:233, 242-247, y 248-251).

cerdocio de la diosa frigia y del personal subalterno⁴⁶; sin embargo, desde el último tercio del s. II d.e. y durante el siglo III d.e. se produce el progresivo ascenso, a dichos cargos, de ciudadanas romanas y ciudadanos romanos en general; de hecho, en particular para el ámbito provincial, quedaron vinculados con las oligarquías locales, lo que supone la integración definitiva de la diosa frigia en el sistema religioso oficial; finalmente en el s. IV d.e. la clase aristocrática romana pagana abraza y controla el culto, en consonancia con la reacción anticristiana a la política religiosa de ciertos emperadores⁴⁷.

Esta realidad social, unida a los resultados obtenidos de los datos expuestos anteriormente refleja, *a priori*, que a igualdad de clase social en el acceso al servicio del culto cibélico, no hubo paridad genérica, ni cuantitativa –menos de un tercio del total-, ni cualitativamente –adjudicación de cargos en contadas ocasiones igualitarios, pero jamás los de mayor entidad-. Por todo ello, podemos constatar que las mujeres vinculadas a este sacerdocio tuvieron, sustancialmente, menos posibilidades de proyectarse en el espacio cívico; no sólo porque los cargos obtenidos les reportaran, en general, menor poder adquisitivo que a los hombres; sino también, a que el ejercicio de sus funciones se desarrollaba esencialmente en el interior de los templos; pero además, el procedimiento para conseguir aquellos cargos que estaban a su alcance, permaneció bajo el control de las instituciones romanas conforme al orden social establecido⁴⁸ y, por lo mismo, dirigidos desde la óptica patriarcal a fomentar las capacidades y aptitudes del colectivo varón en la esfera pública⁴⁹ en detrimento de las mujeres que, por su “condición femenina”, permanecieron relegadas a la “esfera privada”.

La documentación más relevante que ejemplifica esta desigualdad entre ambos colectivos es, sin duda, el ritual del “taurobolio” –y del “criobolío”-, pues su registro muestra de forma contundente la naturaleza conflictiva de las relaciones genéricas en el seno del culto de la diosa frigia. Así, hemos constatado que de un total de 134 inscripciones taurobólicas⁵⁰, en 72 de ellas no aparece o se ha perdido el nombre de los sacerdotes; por lo tanto, sólo contamos con 62 documentos que sí mencionan la participación de este cargo; de los cuales, 49 inscripciones registran la presencia de un sacerdocio masculino⁵¹, mientras que sólo 13 hacen referencia al sacerdocio femenino⁵². Sin embargo, a través del estudio de cada inscripción, hemos comprobado que en algunas de ellas se mencionan a más de un sacerdote o sacerdotisa; mientras que otras, señalan al

⁴⁶ Asimismo en Graillet (1912: 253-261); Thomas (1984:1528 y 1532, con referencias a la documentación registrada en el CIL) y Vermaseren (1977:109-110), puede comprobarse que entre los servicios auxiliares de culto vinculados al personal de menor cualificación destacan, entre otros, los realizados por las *cernophorae*, *tympanistriae*, *cymbalistrinae* –adscritas al colectivo femenino- y *tibicines*, *adparatores*, *hymnologi* y *aeditus* –adscritos al colectivo masculino-. Los miembros agregados a estas funciones pertenecían casi exclusivamente a grupos de baja extracción social –clase libre principalmente y esclava, con un importante porcentaje de origen o ascendencia greco-oriental.

⁴⁷ Vid. Thomas (1984:1523-1525) y Alvar (2001:288-313).

⁴⁸ El senado local o consejo municipal era el encargado de elegir a las sacerdotisas y los sacerdotes de Cibele, posteriormente su nombramiento y título estaba subordinado a la aprobación de los XVvires –autoridad oficial religiosa-, Vid. Graillet (1912:236, 240 y 251).

⁴⁹ En este sentido se expresa Alvar cuando manifiesta que esta realidad “se debe también, sin duda, a un comportamiento colectivo que facilita la participación masculina en los actos religiosos y, colateralmente, en las relaciones sociales que no son tan accesibles a las mujeres (1994 a:78).

⁵⁰ Hemos tomado como registro documental la exhaustiva obra de Duthoy (1969), de la que hemos eliminado los testimonios anteriores a la etapa imperial (n.ºs. 1,2 y 4); asimismo, hemos incorporado los testimonios que han aparecido con posterioridad a dicha obra y que se encuentran recogidos en Vermaseren (1977-1989: CCCA III 245a; CCCA V 80d, 189 y 415).

⁵¹ Vid. Duthoy (1969: taurobolios públicos, n.ºs. 41, 52, 60 -2 sac-, 61 -2 sac-, 62, 68 -2 sac-, 71, 73, 74, 75, 76, 83 -3 sac-, *et ceteris adsistentibus sacerdotibus*-, 85, 88, 90 -2 sac-, 92, 93 -2 sac-, 109 -2 sac-, 126, 127 -2 sac-, 128, 129; taurobolios privados, n.ºs., 21, 37, 46, 50, 53, 54 -2 sac-, 56, 77, 78 -2 sac-, 79 -2 sac-, 80, 95, 99 y 104 -2 sac-, 105, 2 sac-, 106-107-108 –es el mismo sac-, 110-111-112-113-114-115-116-117 –es el mismo sac- y 119.

⁵² Vid. Duthoy (1969: taurobolios públicos, n.ºs. 68, 72, 74, 75 y 129; taurobolios privados, n.ºs. 10, 15, 49, 54 -2 sac-, 55, 56, 57 -2 sac- y 58).

mismo sacerdote involucrado en diferentes taurobolios (Vid. *supra* notas 51 y 52); de esta forma, el resultado final arroja los siguientes datos: 30 sacerdotes vinculados a los taurobolios de carácter público y 23 para los de carácter privados; lo que hace un total de 53 miembros del colectivo varón; del mismo modo, hemos encontrado 5 sacerdotisas participando en taurobolios públicos y 10 en los privados; lo que supone un total de 15 integrantes del colectivo femenino. A primera vista, resulta obvio que la lectura de estos datos, manifiesta abiertamente rasgos significativos de una desigualdad genérica que incluso, afecta de forma ostensible a dos aspectos que actúan conjuntamente en este ritual: quiénes mayoritariamente participan y/o dirigen el taurobolio y el ámbito en el que se realiza.

Respecto al primero, queda atestiguado, en conformidad con los resultados expuestos para el conjunto del sacerdocio – 2 tercios los varones, 1 tercio las mujeres-, que la participación femenina en estos actos culturales, ni siquiera mantiene su porcentaje sobre el total de los miembros, pues desciende hasta quedarse sólo en el 25%; de ello se desprende que la responsabilidad en la realización de este sacrificio ritual, permanece mayoritariamente adscrita al colectivo varón, situación que verifica nuestro planteamiento inicial. En este sentido, no es casual que sea dicho colectivo el encargado de consagrar esta ceremonia taurobólica, pues al ser instrumentalizada por el poder político exigía una alta eficacia y, en consecuencia, el reconocimiento de ciertas aptitudes que el “entorno masculino/dominante... por su capacidad de monopolizar el *lógos*” (Cascajero, 2000:40-41) consideraba obstinadamente únicas de su género; ejemplo ilustrativo que ratifica la incapacitación de la mujer para la correcta ejecución de este ritual por “imposición de los varones” (Cascajero 2000:46). Pero aún hay más, su papel pasivo en el cumplimiento de esta práctica cibélica queda atestiguado por las acciones que desempeña: a las sacerdotisas sólo les acompañan los verbos *facere, tradere, suscipere y movere*⁵³, es decir, ofrecen, cumplen, dedican, entregan, sostienen... en definitiva, participan y colaboran con el sacerdote que oficia, pero no presiden el taurobolio⁵⁴; todo ello es un síntoma inequívoco de la devaluación y opresión a las que estaban sometidas por los varones cuya idoneidad no deja lugar a dudas, pues ellos podían, junto con algunas de las operaciones anteriores, *adstare, ministrare, curare, praeire, adsistere y presens*⁵⁵; acciones todas ellas que reflejan el papel activo que les estaba reservado en exclusividad y que promovían su protagonismo (presiden, dirigen, administran, se encargan de, dictan, asisten...); al mismo tiempo que relegaban a la mujer a un plano subordinado, con el objetivo de seguir manteniendo el dominio en las relaciones de género dentro del marco de las relaciones sociales insertas en el propio contexto cultural cibélico.

Igualmente, en relación con el segundo aspecto, la documentación nos permite inferir el carácter del taurobolio, bien sea público⁵⁶ o privado y la adscripción genérica que de ellos forma parte (Vid., *supra* notas 51 y 52). Resulta significativo comprobar que de 35 menciones relativas a los cargos sacerdotales que intervienen en taurobolios públicos/oficiales, sólo 5 cuentan con la participación de sacerdotisas. Las múltiples razones que provocaron este contundente desequilibrio parten de la incorporación de este acto ritual en el culto de Cibele y la integración de éste último en el sistema religioso oficial (Vid., *supra* notas 33 y 36); prueba de ello fue la difusión desde la oficialidad de este rito que se mantuvo en clara conexión con el culto imperial, al ser utilizado

⁵³ La revisión que he realizado sólo contempla para las sacerdotisas la presencia de estos cuatro verbos que considerados todos ellos por Duthoy como “verbos primarios”, están intrínsecamente relacionados con el papel pasivo de la persona a la que se refieren (1969: 77-81).

⁵⁴ Ya Grailot observó esta situación: “Elles participant... aux côtes du prêtre qui dirige la cérémonie; mais on ne les voit jamais présider elles-mêmes”, Vid. (1912:252)

⁵⁵ Duthoy los define como “verbos secundarios” y su significado está relacionado con el papel activo de aquéllos que están presentes en el taurobolio, Vid. (1969: 86),

⁵⁶ El empleo de las fórmulas *pro salute imperatoris* o similares, presupone que el rito adquiriría un carácter público, dado que el dedicante lo realizaba en honor de la Madre de los dioses por el bienestar del Imperio y cuyo beneficiario era el emperador y/o su familia, Vid. Grailot (1912:159ss).

para manifestar la lealtad al jefe del Estado, pues su carácter exótico permitía que la ceremonia taurobólica actuara como reclamo y transmitiera la garantía de efectividad necesaria para lograr el bienestar material del emperador; por ello, esta modalidad ritual utilizada desde el poder como instrumento adicional de cohesión social⁵⁷, necesariamente debía transmitir los valores patriarcales dominantes de la ideología imperial. Así, si el propio sacerdocio masculino, al imponer los esquemas conductuales del orden establecido, procuró laboral e intelectualmente incapacitar al colectivo femenino al frente del taurobolio para legitimar su posición de privilegio; observamos también que al ser el ámbito cívico aquél en el que las actuaciones públicas, como este tipo de acto ritual, dejan un mayor rastro, los varones “por su capacidad de dictar *sitios*” (Cascajero, 2000:40) tendieron a ocultarlas en la “esfera privada”, espacio en el que las posibilidades de promoción social eran infinitamente menores. Esta situación se manifiesta de forma patente al comprobar que en los taurobolios de carácter privado contamos con 10 sacerdotisas, es decir, el doble que en los públicos; sin duda, este es el “espacio habitual” en el que se desarrollan las “funciones naturales” del colectivo femenino. Igualmente, es obvio que su presencia en este ritual privado, fue también muy inferior a los sacerdotes varones cuya participación alcanza los 23 miembros; hecho consustancial a la “conciencia del explotador...por la preservación de la desigualdad y el privilegio” (Cascajero, 2000:38). Por todo ello, las posibilidades de promoción personal en el ámbito cívico, fueron incontestablemente superiores para el colectivo varón al apropiarse de la “esfera pública” como espacio prioritario masculino; mientras que la experiencia cultural de colectivo femenino quedó en la práctica circunscrita a la “esfera privada”, espacio marginal que anulaba “sutilmente” su proyección cívica.

Por consiguiente, las sacerdotisas de Cibeles sufrieron una doble marginalidad: la cívico-social, que venía marcada por su propia “condición femenina” en el contexto de una sociedad en la que imperaban los valores dominantes masculinos y la cultural, pues la traslación del orden establecido por el sistema romano vigente al seno interno del propio culto cibélico, actuó como un instrumento integrador, pero también de dominación, por lo que inexorablemente reprodujo la “conflictividad genérica”. De esta forma, la voluntad de este colectivo femenino quedó subordinada a las pautas marcadas por el colectivo varón que, como elemento dominante, preservó así su posición de privilegio. Y de ahí, resulta insoslayable admitir que, en el espacio cultural de esta diosa misteriosa, las relaciones sociales jerárquicas ratificaron el “sistema simbólico” transmitido por los roles sexuales y aseguraron la “desigualdad” social genérica; cuya máxima expresión es la subyugación aceptada, consciente o inconscientemente, por la “la mujer” –sacerdotisa- de permanecer recluida en su *sitio*, “por imposición de los varones”.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR EZQUERRA, J. (1991): “Marginalidad e integración en los cultos misteriosos”, en F. Gascó y J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, pp. 71-90.

- (1994 a): “La mujer en los cultos misteriosos: marginación e integración”, en M.J. Rodríguez Mampaso, E. Hidalgo Blanco y C.G. Wagner (eds.), *Roles sexuales. La mujer en la Historia y la Cultura*, Madrid, pp.73-84.

⁵⁷ Las razones que pudieron llevar al poder político a vincular esta modalidad ritual con el culto al emperador, están recogidas en Vid. Sierra del Molino (1995:201-214).

- (1994 b): "Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma", *Dialogues d'Historie Ancienne*, 20.1, pp. 149-169.
- (2001): *Los Misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona.
- (2004): "El archigalato", en L. Hernández y J. Alvar, pp. 453-462.
- BREMMER, J. (1979): "The Legend of Cybele's Arrival in Rome" *Studies in Hellenistic Religions*, M.J. Vermaseren (Ed.), EPRO 78, Leiden, pp. 9-23.
- BURKERT, W. (2005): *Cultos místéricos antiguos* (1ª Ed. Inglesa 1987), Madrid.
- CARCOPINO, J. (1942): *Aspects mystiques de la Rome païen*, París.
- CASCAJERO GARCÉS, J., (2000): "Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la Historia Antigua", *STUD. HIST., Hª Antig.*, Vol. 18, Salamanca, pp 23-47.
- (2001 a): "Historia Antigua y Fuentes Orales", en *Historia Antigua y Fuentes Orales*, ARYS Anejo 1, Huelva, pp. 15-56.
- (2001 b): "Conflictividad genérica y fuentes orales para la Historia antigua", en *Historia Antigua y Fuentes Orales*, ARYS Anejo 1, Huelva, pp. 323-350.
- CUMONT, F. (1906): *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, París, (Ed. Española por C. Bermejo 1987).
- CID LÓPEZ, R.M. (2006 a): "Joan Scott y la historia de las mujeres en España. El caso de los estudios de la Antigüedad", en C. Borderías (ed.), *Joan Scott y las políticas de la Historia*, Barcelona, pp. 61-94.
- (2006 b): "Heterodoxias religiosas en la Antigüedad. Repudio e integración", en S. Castillo y P. Oliver (Coords.), *Figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados. Actas del V Congr. de Hª Social de España*. Ciudad Real, 10 y 11 de nov. De 2005, Madrid, pp. 29-56.
- (2007): "Mujeres y espacios urbanos en la Antigüedad. El caso de las ciudades romanas", en C. Segura Graiño, *Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la 1ª Edición de "La ciudad de las mujeres 1405-2005"*, Col. LAYA nº 27, UE, pp. 79-98.
- DUTHOY, R. (1969): *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, EPRO 10, Leiden.
- FERNÁNDEZ VEGA, P.A. (1999): *la casa romana*, Madrid.
- FREY-STOLBA, R., BIELMAN, A. y BIANCHI, O. (Eds.) (2003): *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Berna.
- GARDNER, J.F. (1990): *Women in Roman Law and Society*, Londres.
- GRAILLOT, H. (1912): *Le culte de Cybele, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París.
- LAMBRECHTS, P. (1952): "Les fêtes "phrygiennes" de Cybèle et Attis", *Bull.Inst. Belge de Rome*, 27, pp.141-170.
- LERNER, G. (1990): *La creación del patriarcado*, Barcelona (1ª Ed., inglesa 1986).

- MANGAS MANJARRÉS, J. (1991): "Mujer y religión en Hispania", en G. Duby y M. Perrot (dirs.) *Historia de la mujeres en Occidente*, Vol. 1, Madrid, pp. 599-614.
- MARTINEZ LÓPEZ, C. (1995 a): "Las mujeres y la ciudad en las sociedades mediterráneas clásicas", en P. Ballarín y C. Martínez (eds.), *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*, pp. 17-30.
- (1995 b): "Ciudad y género. Una aproximación a las ciudades mediterráneas antiguas", en A. Bisquert e I. Navarro (eds.), *Actas del Curso: Urbanismo y mujer. Nuevas visiones del espacio público y privado*. Málaga 1993 – Toledo 1994, pp. 41-53.
- MOLINA PETIT, C. (1994): *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona.
- RUBIN, G. (1975): "The Traffic of Women", en Rayna. Reiter (comps.) *Toward an Antropology of Women*, Nueva York.
- RUBIO, R. (1993): "*Collegium dendrophorum*: Corporación profesional y cofradía metróaca", *Gerión* 11, pp. 175-183.
- SANDERS, G. : "Les Galles et le gallat devant le opinion chrétienne", *Homm. Vermaseren* 3, EPRO 68, Leiden, pp. 1062-1091.
- SCOTT, J.W. (1990): "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en J.S. Amelang y M. Nash (eds.), *Historia y género*, Alfons el Magnànim, Valencia, pp. 23-56 (1ª Ed., en inglés 1986).
- SCHEID, J. (1991): *La religión en Roma* (1ª Ed. Roma-Bari 1983), Madrid.
- SFAMENI GASPARRO, G. (1985), *Soteriologi and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, EPRO 103, Leiden.
- SIERRA DEL MOLINO, R.M. (1995): "Taurobolio y culto imperial en la Galia Narbonense", en J. Alvar, C.G. Wagner y C. Blánquez (Ed.), *Ritual y conciencia cívica en mundo antiguo*, ARYS 7, Madrid, pp. 201-214.
- (2006 a): Voz: "Mujer", en Roldán Hervás, J.M. (Dir.), *Diccionario Akal de la Antigüedad Hispana*, Madrid, pp. 645-649.
- (2006 b): Mujer y misterios: isíacas ¿Hechizo de amor divino o sumisión?, en R. Sierra Del Molino (Coorda.), *Mujeres en movimiento: historia y literatura*, Las Palmas G.C., pp. 56-67.
- THOMAS, G. (1984): "Magna Mater and Attis" ANRW, II, 17.3, Berlin-N.York, pp. 1500-1533.
- TURCAN, R. (2001): *Los cultos orientales en el mundo romano* (1º Ed., francesa 1989), Madrid.
- VERMASEREN, M.J. (1977): *Cybele and Attis, The Myth and the Cult*. Londres
- (1976 a 1989): *Corpus Cultus Cibellae Attidisque*, Leiden (= CCCA).