

**TRABAJO FIN DE MÁSTER EN EL MUNDO CLÁSICO Y SU
PROYECCIÓN EN LA CULTURA OCCIDENTAL**

**LAS MUJERES EN LA RELIGIÓN
GRIEGA Y ROMANA: ESPACIOS DE
PODER**

ALUMNA: Trinidad Pinilla Alfageme

TUTORA: Dra. D^a Rosario López Gregoris

FACULTAD DE FILOLOGÍA

UNED

Convocatoria de junio

Curso 2022-2023

Agradecimiento

Deseo expresar mi agradecimiento a mi tutora, la Dra. Rosario López Gregoris, por su inestimable ayuda, sus comentarios y correcciones, para la elaboración de este trabajo.

Dedicatoria

A mi marido, Lorenzo, y a mis hijos, César y Sofía.

Desde todos los puntos de vista, las metáforas que utilizamos en relación con el acceso al poder por parte de las mujeres hacen hincapié en su exterioridad: «llamar a la puerta», «asaltar la ciudadela», «romper el techo de cristal», o simplemente «darles un empujón». Es habitual pensar que las mujeres que ocupan cargos de poder están derribando barreras o apoderándose de algo a lo que no tiene derecho.

Mary Beard (2018: 60)

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| 1.1 Justificación y objetivos | 6 |
| 1.2. Organización del trabajo | 8 |
| 2. Panorámica general de la situación de las mujeres en Grecia y Roma | 10 |
| 2.1. Las mujeres en Grecia | 10 |
| 2.2. Las mujeres en Roma..... | 13 |
| 2.3. Principales diferencias sobre la situación de las mujeres entre el mundo griego y romano | 17 |
| 3. La religión en Grecia y Roma | 19 |
| 4. La participación de las mujeres en la religión griega | 20 |
| 4.1. Celebraciones con participación de <i>parthenoi</i> | 21 |
| 4.1.1. Celebraciones en honor de Dioniso..... | 22 |
| 4.1.1.1. Las portadoras de cóes..... | 22 |
| 4.1.2. Celebraciones en honor de Atenea..... | 23 |
| 4.1.2.1. Las arréforas..... | 23 |
| 4.1.2.2. Las ergastinas | 24 |
| 4.1.2.3. Las canéforas | 25 |
| 4.1.2.4. Las aletridas..... | 26 |
| 4.1.2.5. Las lutridas o plintridas..... | 26 |
| 4.1.3. Celebraciones en honor de Ártemis | 27 |
| 4.1.3.1. Las «osas»..... | 27 |
| 4.2. Celebraciones con participación de <i>gynaikes</i> | 28 |
| 4.2.1. Mujeres desempeñando su labor como sacerdotisas..... | 28 |
| 4.2.2. Mujeres realizando ofrendas y súplicas | 30 |
| 4.2.3. Mujeres participando en festivales | 31 |
| 4.2.3.1. Las Tesmoforias..... | 31 |
| 4.2.3.3. Las Haloas | 35 |
| 4.2.3.4. Las Adonias..... | 36 |

| | |
|---|----|
| 4.2.4. Mujeres participando en procesiones: las tíades | 36 |
| 4.3. Mujeres profetisas: el oráculo de Delfos y el oráculo de Dodona | 37 |
| 4.3.1. El oráculo de Delfos y la pitia | 38 |
| 4.3.2. El oráculo de Dodona y las peléades | 40 |
| 5. La participación de las mujeres en la religión romana | 41 |
| 5.1. Sacerdocios desempeñados por mujeres | 42 |
| 5.1.1. La <i>flaminica</i> y la <i>regina sacrorum</i> | 42 |
| 5.1.2. Las vestales | 43 |
| 5.2. Celebraciones con participación de matronas | 50 |
| 5.2.4. Celebraciones en honor de <i>Fortuna Muliebris</i> | 53 |
| 5.2.5. Culto a la <i>Pudicitia</i> | 53 |
| 5.2.6. Celebración de la <i>Bona Dea</i> | 53 |
| 5.2.7. Celebración de las <i>Nonas Caprotinas</i> | 55 |
| 5.3. Las mujeres y el culto imperial | 55 |
| 5.4. Las mujeres y los sacerdocios relacionados con divinidades orientales: Baco e Isis | 58 |
| 5.4.1. Celebraciones en honor de Baco | 58 |
| 5.4.2. Celebraciones en honor de Isis | 61 |
| 5.5. La participación de las mujeres en súplicas | 62 |
| 6. Conclusiones | 64 |
| 7. Bibliografía | 72 |
| 7.1. Fuentes primarias | 72 |
| 7.2. Fuentes secundarias | 73 |

1. Introducción

1.1 Justificación y objetivos

Entre las fuentes que se utilizan para el conocimiento de la historia antigua están la epigrafía, los textos jurídicos, la arqueología y las fuentes literarias. La interpretación que se ha hecho de los textos clásicos durante el siglo XIX y parte del XX se ha basado en los personajes masculinos pertenecientes a las élites, es decir, los que detentaban el poder político, militar, económico y sexual (López Gregoris 2023: 75).

A finales del siglo XX, gracias a movimientos sociales como el feminismo, han surgido nuevas miradas que han centrado su interés en otros grupos menos estudiados, como es el caso de las mujeres, y en otros espacios antes considerados secundarios, como la religión (López Gregoris 2023: 74).

A consecuencia de los estudios feministas surge una categoría nueva de análisis, el género, «elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias entre los sexos» y «forma primaria de las relaciones significantes de poder» (Scott 1990, citada por Mirón 2010: 114). Tomando como base esas diferencias, se han elaborado construcciones culturales que se han traducido en desigualdad social, política y cultural. Otro concepto importante que ha surgido es el de patriarcado, que según Millet (1995, citada por Mirón 2010: 114) es

una política sexual ejercida fundamentalmente por el colectivo de varones sobre el colectivo de mujeres. Se trata de una política de dominación presente en los actos más aparentemente privados y personales pero que no se restringe al ámbito de las relaciones interpersonales, sino que es un sistema con implicaciones sociales, económicas, familiares, políticas y culturales.

Es importante conocer cuándo y por qué surge la diferencia jerarquizada entre los sexos y para ello es fundamental conocer el pasado histórico de las mujeres. Por esta razón nace la corriente historiográfica de la Historia de las Mujeres, que busca «visibilizar la aportación de las mujeres a la construcción de sociedades y conocer las causas y argumentos de marginación histórica de las mujeres» (Mirón 2010: 115).

El estudio de las fuentes literarias con perspectiva de género tiene como objeto analizar las dinámicas de poder en las que se basa una sociedad con estructuras socioeconómicas y familiares desiguales, una sociedad que controla la imagen pública de las mujeres o sus cuerpos (López Gregoris 2023: 77).

El estudio de Grecia y Roma es fundamental para comprender la relación entre el poder político, económico, social y familiar. Las relaciones de género están en la base de estas sociedades y forman parte de su estructura (Mirón 2010: 116). La teoría feminista ha ayudado a ampliar el concepto de poder, que ya no se limita al poder político, puesto que abarca también el ámbito de las relaciones interpersonales y los espacios de decisión. También se ha centrado en el porqué de la exclusión de las mujeres del poder político y la ciudadanía (Mirón 2010: 118). Además, se ha investigado para buscar los espacios de poder que han ocupado las mujeres y se ha dado visibilidad a la autoridad e influencia de las mujeres más allá del poder directo (Mirón 2010: 115).

Este cambio de perspectiva de los estudios sobre el mundo antiguo se ha traducido desde los últimos cuarenta años en una proliferación de trabajos que han servido para estudiar con otras perspectivas el papel de las mujeres en la Antigüedad¹.

Uno de los aspectos más importantes a la hora de analizar los mecanismos y formas del poder de las mujeres es la religión por el papel destacado que tiene en ella el elemento femenino, ya sea por la existencia de diosas, o de sacerdotisas y rituales cívicos con participación de mujeres. En estas comunidades antiguas, las mujeres desempeñaron un poder explícito y legítimo. En el ámbito religioso, lo masculino y lo femenino interactuaban formando un todo. Lo femenino se torna indispensable para que las comunidades funcionen. Pero la religión también es un componente fundamental para generar y reproducir desigualdades de género. Es verdad que la religión integra el elemento femenino en la cultura, pero lo somete a lo masculino fruto de una jerarquía patriarcal (Mirón 2010: 119).

Esta jerarquía patriarcal aparece incluso en el ámbito de la divinidad. La mitología clásica ofrece la primera aproximación a cómo eran las relaciones entre hombres y mujeres en el mundo griego y es importante su estudio porque «los mitos del pasado moldean las actitudes de generaciones sucesivas y más sofisticadas y preservan la continuidad del orden social» (Pomeroy 1990: 15). La creación de la primera mujer aparece en Hesíodo, fuente literaria fundamental para conocer la mitología. Esa primera mujer, Pandora, fue creada como castigo a los hombres. Antes de ella, los hombres vivían felices. Se trata de una criatura creada por Hefesto de forma artesanal al que Afrodita le entrega, entre otros dones, la capacidad de seducir para llevar el mal a los hombres (Cantarella 1991: 52). Esta, entre

¹ Para conocer cuáles son algunos de los trabajos más importantes que se han venido realizando con este cambio de perspectiva se puede consultar López Gregoris (2023: 81-85), Oria Segura (2017: 74 ss), Mañas Romero (2019: 9-22).

otras, es la imagen que se tiene de las mujeres mitológicas y que aparece luego representada en algunas manifestaciones literarias tanto griegas como latina, como es el caso de Semónides de Amorgos en Grecia o de Juvenal² en Roma, referidas a estereotipos de mujeres más o menos reales. Por todo esto es importante, como ya se ha dicho, estudiar la sociedad griega y romana para descubrir cuándo se codificó y teorizó la división entre los roles sexuales y cómo esta división se consideró basada en un hecho biológico y no cultural, que enseguida se tradujo en inferioridad femenina (Cantarella 1991: 1).

Relacionado con todo lo anterior, los objetivos que se buscan con este trabajo son, por una parte, conocer cuál fue la participación de las mujeres en las celebraciones religiosas griegas y romanas y a través de qué mecanismos pudo tener lugar dicha participación. Además, se busca averiguar si la participación de las mujeres en la religión les supuso ventajas de tipo social y, si esto fue así, cuáles fueron esas ventajas. Unido a esto, también se pretende descubrir si a través de los encuentros producidos durante las celebraciones religiosas las mujeres pudieron entablar redes de colaboración entre ellas y, por último, se intentará buscar semejanzas y diferencias entre los diversos sacerdocios y celebraciones griegas y romanas para poder indagar si desempeñaban funciones semejantes o equiparables.

1.2. Organización del trabajo

El presente trabajo está estructurado de la siguiente manera. Tras la introducción, en el apartado dos, se ha considerado imprescindible dar una visión general de la situación de las mujeres tanto en Grecia como en Roma. Mediante esta aproximación al contexto en el que se movían las mujeres, es más fácil comprender la situación social en la que se encontraban, legitimada por la concepción jurídica que tenían y que les adjudicaba un papel determinado en la sociedad basado en su sexo. Esta parte termina con una comparación entre el papel social de las mujeres griegas y romanas para poder determinar qué aspectos comparten y en cuáles se diferencian.

El apartado tres está dedicado a las religiones griega y romana. Se ofrece una visión general de ambas religiones para poder determinar la función que la sociedad otorgaba a las mujeres en ellas, si es un papel protagonista o no, si tienen unas funciones determinadas o no y por qué.

² Son sobradamente conocidos el yambo 7 de Semónides y la sátira 6 de Juvenal, ejemplos claros de la misoginia que muestran estos autores.

En el apartado cuatro las protagonistas son las mujeres griegas y se va a poder ver cuáles fueron sus ámbitos de participación, así como su valoración social. Este estudio se centra sobre todo en las mujeres pertenecientes a la élite que habitaban en la región del Ática. Únicamente en la última parte de este apartado, que se centra en los oráculos más importantes de Grecia, se saltan los límites geográficos previamente previstos, puesto que se habla de los oráculos de Delfos y Dodona. Esta sección se subdivide en cuatro partes, la primera de las cuales está dedicada a la participación de *parthenoi*, es decir niñas y jóvenes, en algunas de las principales festividades dedicadas a Dioniso, Atenea y Ártemis. La segunda parte está dedicada a la participación de *gynaikes* tanto en sacerdocios como en ofrendas, festivales y procesiones. Se verá cuáles eran las condiciones necesarias para esta participación y la importancia que tenía para las mujeres y para la comunidad. La tercera parte se centrará en las procesiones en las que tomaban parte las mujeres del Ática y en la última parte el protagonismo lo tienen las mujeres adivinas y para ello se han seleccionado dos de los oráculos helenos con protagonismo femenino, el de Delfos, considerado el más importante de Grecia, y el de Dodona, el más antiguo de todos.

El apartado cinco comienza con una breve introducción sobre el papel que desempeñaban las mujeres en la religión en Roma. Posteriormente, se pasa a hablar de los distintos modos de participación que podían tener las mujeres, como sacerdotisas, dentro las cuales destacan las figuras de las vírgenes vestales, como participantes en diversas celebraciones dedicadas a divinidades de todo tipo, su presencia en el culto imperial, en cultos místicos de inspiración extranjera o su papel en las súplicas. Esta parte del trabajo se ha centrado también en mujeres de clase alta para los principales desempeños, es decir como sacerdotisas, como matronas o en súplicas, porque en los cultos místicos y en el culto imperial la posición social de las mujeres participantes no tenía tanta importancia, aunque en algún caso, como en el culto imperial, sí su posición económica.

El trabajo termina con las conclusiones a que se ha llegado y con la bibliografía utilizada para su elaboración.

2. Panorámica general de la situación de las mujeres en Grecia y Roma

Para poder poner en contexto el trabajo que se pretende desarrollar, es importante dar una visión de la situación de las mujeres tanto en Grecia como en Roma. Será esta una visión muy general, para poder entender cuál es la posición de las mujeres en las religiones griegas y romanas y cómo su condición de género fue decisiva para el desempeño de sus funciones³.

2.1. Las mujeres en Grecia

En las obras de Homero, primeras representaciones literarias en Grecia, aparecen descripciones de personajes míticos femeninos. Son tanto figuras divinas como heroínas humanas, participantes en los relatos relativos a la guerra de Troya. En estas obras Homero describe la vida de la mujer y presenta cómo tiene que ser su modelo de conducta (Cantarella 1991: 39). Los personajes femeninos son mostrados como los instrumentos de la reproducción y la conservación del grupo familiar (Cantarella 1991: 45) y que pueden ser utilizados como botín de guerra. En el primer documento literario europeo las mujeres son presentadas como seres débiles, infieles, volubles... Son miradas con desconfianza y esa mirada es la que contribuye a formar la opinión popular (Cantarella 1991: 51). Posteriormente Hesíodo, en la *Teogonía*, habla de la progresión divina partiendo de generaciones gobernadas por hembras hasta el dominio racional y superior de Zeus, que establece una soberanía patriarcal que niega el poder de las mujeres, incluso el de traer hijos al mundo como en el caso de Atenea o de Dioniso (Pomeroy 1990: 16).

Ese modelo patriarcal es el que se refleja en la ciudad griega, al crear una ideología que justifica el control masculino basado en la inferioridad de quien no es ciudadano (Picazo 2008: 13). La mujer es un ser inferior que no se rige por la razón, sino por las pasiones y la emotividad (Fuentes 2012: 10).

La concepción masculina de la naturaleza femenina considera que las mujeres han de ser «modestas, pasivas, silenciosas, castas y dedicarse a desarrollar las tareas que le son propias: cría y cuidado de los hijos y de los demás miembros de la familia, así como mantenimiento del patrimonio doméstico» (Picazo 2008: 36). En el siglo VII a. n. e., cuando aparecen las primeras leyes escritas, se ve legitimada la exclusión de dos categorías de personas en la comunidad política que es la ciudad: los esclavos y las mujeres, aunque

³ Para un mejor conocimiento de la posición de la mujer en Grecia y Roma se recomiendan las obras de Pomeroy (1991), Cantarella (1990), Picazo Gurina (2008), Mañas Romero (2019), González Gutiérrez (2011). Todas ellas han sido utilizadas para elaborar este punto del trabajo.

por motivos diferentes ya que estas últimas estaban excluidas en relación únicamente a su sexo (Cantarella 1991: 63-64). En la legislación de Dracon aparece la preocupación por regular el comportamiento sexual femenino al considerar imprescindible la organización de una reproducción ordenada de los grupos familiares (Cantarella 1991: 65-66). Así, la vida de las mujeres giraba en torno a la reproducción, única función femenina según la legislación (Cantarella 1991: 70). La cría de hijos era una tarea de gran importancia porque la mujer era la encargada de proporcionar nuevos ciudadanos. Esta función debía ser supervisada, ya que, dada la naturaleza falaz femenina, había que velar por la procreación de hijos legítimos. La supervisión recaía en las instituciones sociales, fundamentalmente la familia (Picazo 2008: 37). De este modo, era el matrimonio la base sobre la que se legitima la ciudadanía, como se puede ver en gran parte de la legislación griega (Picazo 2008: 53). Las mujeres aparecían subordinadas legalmente a los maridos, a los que estaban sometidas (Picazo 2008: 54). Una mujer nunca era mayor de edad, siempre estaba tutelada por un hombre, que podía variar cuando cambiaba el estatus social de la mujer (Picazo 2008: 55). Según Fuentes (2012: 12), no se puede hablar de discriminación de las mujeres, ya que discriminar es hacer diferencias con algo que podría ser equiparable, lo cual no es el caso de la mujer, ya que es considerado un ser inferior.

En general, el destino de las mujeres griegas estaba marcado desde su nacimiento. Era preferida ante los niños varones para ser expuesta. En caso de ser aceptada en la familia, era víctima del analfabetismo, ya que era raro que las niñas asistiesen a la escuela puesto que su tarea era aprender con su madre las labores domésticas (Picazo 2008: 85) y prepararse para el matrimonio. Se puede considerar que en el matrimonio se utilizó a las mujeres como un elemento de intercambio para crear lazos entre dos familias, sin que su voluntad fuese tenida en cuenta (Fuentes 2012: 9). Según Picazo (2008: 85) en esos matrimonios concertados, «la ignorancia de las mujeres parece haber sido parte de la barrera que separaba los dos sexos y a las mujeres del mundo exterior», como hoy en día en según qué países. Además de la ignorancia de las mujeres, otro factor determinante que actuaba como barrera era la diferencia de edad entre los dos cónyuges, puesto que a las mujeres las casaban muy jóvenes.

En Atenas, al menos en las clases altas, cuando el tamaño de las viviendas lo permitía, existía una separación física entre mujeres y hombres dentro de la casa, con unas habitaciones específicamente femeninas, el gineceo, donde se recluía a las mujeres junto con los niños. De este modo se veía obstaculizada su movilidad. Salir al espacio público, incluso al ágora, se consideraba poco apropiado. Sin embargo, es evidente que las mujeres

pertenecientes a clases poco acomodadas salían al espacio público, como a las fuentes en busca de agua o al mercado a vender sus productos (Picazo 2008: 86).

Cuando una mujer se quedaba viuda, lo normal era que, en caso de ser capaz aún de procrear, fuera casada con otro hombre. En caso de no poder, podía quedarse en casa de algún hijo cuidando de los nietos, como aparece atestiguado en las fuentes. Aunque existía una visión negativa de las mujeres mayores en algunas fuentes antiguas, solían ser consideradas cuidadoras cariñosas y se las trataba con respeto. En el caso de mujeres solas o pobres, su situación debía de ser bastante dura (Picazo 2008: 90-91).

Las tareas que se consideraban propias de las mujeres eran las relacionadas con el trabajo de los tejidos. Estas actividades estaban considerada especialmente adecuadas para ellas, porque tenían lugar en el domicilio familiar y, aunque requerían bastante tiempo de dedicación, podían ser interrumpidas sin problema en caso de que las mujeres fuesen requeridas para otra tarea (Picazo 2008: 95). Otros trabajos que realizaban las mujeres en la casa eran los relacionados con la elaboración de los alimentos, desde el molido del grano hasta la preparación de víveres. A pesar de la importancia que tenían estos trabajos para la economía doméstica y la complejidad que requería su realización, no fueron valorados (Picazo 2008: 97).

La situación ideal para las mujeres, según los varones, era estar confinadas en la casa. Esto podía ser factible en el caso de las mujeres ricas, pero muchas otras desempeñaban, por necesidad, tareas que las obligaban a abandonar el domicilio, desde vendedoras de guirnaldas y de algunos alimentos en los mercados como gestoras de establecimientos como bares o tareas de comadronas o nodrizas (Picazo 2008: 109).

Con respecto a la situación de las mujeres sometidas a esclavitud, estas realizaban en las casas todo tipo de tareas domésticas (Picazo 2008: 116).

No todas las mujeres griegas vivían la misma situación. Así, las mujeres de Esparta gozaban de libertades de las que no disfrutaban las mujeres de Atenas y otras ciudades griegas, pero no se puede decir que fueran mujeres liberadas, ya que, aunque podían estar en el espacio público, su posibilidad de desempeñar alguna función política era nula (Picazo 2008: 178).

Hubo otras mujeres que, gracias a que el contexto social y cultural en que se movieron fue diferente del que hemos visto para Atenas, pudieron desarrollar una actividad literaria, como es el caso conocido de Safo de Lesbos. La existencia de estos casos indica que no hubo mujeres incapaces, sino excluidas (Cantarella 1991: 122-123).

En la época helenística se produjo un cambio en la vida de las mujeres, puesto que se amplió tanto su posibilidad de participar en la vida social como su capacidad jurídica, pero sin poder tener participación política (Cantarella 1991: 155-156).

2.2. Las mujeres en Roma

El conocimiento de las mujeres de la antigua Roma se obtiene, fundamentalmente, de fuentes arqueológicas, epigráficas, literarias y jurídicas. Mucho de lo que se sabe de ellas procede de voces masculinas y se centra en un grupo determinado de mujeres que pertenecían a la clase alta urbana de finales de la república o de época altoimperial. Es fundamentalmente de estas mujeres de las que se va a tratar en este apartado, aunque en la parte final se aludirá a mujeres que no pertenecen a este grupo.

Si se hace caso de las descripciones que aparecen en autores literarios, muchas veces se muestra un modelo ideal de mujer en el que se deben fijar las demás mujeres, mientras que otras veces aparecen comportamientos que deben ser condenados. No se describe a una mujer que exista en la realidad. En la construcción de estos modelos hay un componente de género. Esto se puede comprobar porque no son los mismos comportamientos ni las mismas virtudes los que son exigidos a hombres que a mujeres (Mañas 2019: 23). Muchas cualidades positivas en los hombres como la riqueza, la cultura o la elocuencia son ridiculizadas en las mujeres.

Desde que se puede rastrear la organización familiar romana, se constata que era una organización patriarcal sujeta a un cabeza de grupo masculino sin que existiera un papel femenino distinto del doméstico (Cantarella 1991: 193). Como dice Irigoyen (2006: 254), «Roma conoció y consolidó, originalmente, por obra y gracia de una magnífica construcción jurídica, una diferenciación sexual que habría de perdurar muchos siglos y que sería capaz de crear ámbitos de actividad separados y distintos».

Según el derecho romano de los primeros siglos, los únicos sujetos de pleno derecho eran los ciudadanos cabezas de un grupo familiar. Esta situación indicaba que las mujeres no poseían derechos políticos y solo podían ejercer los derechos civiles por medio de un tutor (Cantarella 1991: 195). De este modo, la mujer vivía en una perpetua minoría de edad. Debido a su *infirmitas sexus y levitas animi*, debilidad tanto física como mental, debía estar siempre bajo el dominio de un varón, bien su padre, el *paterfamilias*, que ejercía sobre ella la *patria potestas*, su marido, que ostentaba la *manus*, o en caso de no existir ninguna de las figuras anteriores, un tutor que desempeñaba la *tutela mulierum* (Mañas 2019: 55).

Como ya se ha dicho, el ámbito de actividad de la mujer era la casa, el espacio privado. Y el modelo «ideal» de la mujer de la casa era el simbolizado por la matrona romana. Era un ideal al que debían aproximarse el mayor número de mujeres. La maternidad y el matrimonio permitían alcanzar a las mujeres el estatus más alto en la sociedad (Mañas 2019: 77). Además, el matrimonio servía para controlar la emocionalidad de la mujer, que la volvía un ser débil que no era capaz de actuar de modo racional (González Gutiérrez 2021: 3). La virtud por excelencia de la matrona romana era la *castitas*, que garantizaba una descendencia legítima que posibilitaba la transmisión de derechos políticos y propiedad dentro de una misma familia. La sociedad romana daba tanta importancia a esta virtud que su pérdida, por sí sola, podía provocar la ruptura de la *pax deorum* (Mañas 2019: 26). Las ocupaciones de las matronas en la casa, a parte del trabajo de la lana, se orientaban a dirigir a las esclavas, a la administración diaria de la despensa, a los trabajos más delicados y también a la educación de los hijos. La educación buscaba transmitir los valores supremos de la ciudadanía romana (Irigoyen 2006: 258). Este modelo de *dignitas* femenina aparece representado en la escultura, sobre todo a partir de época imperial. Según explica Mañas (2019: 32), «la mayor parte incide en la celebración de las virtudes tradicionales». Un ejemplo de estas estatuas fue la dedicada a Cornelia, madre de los Graco e hija de Publio Cornelio Escipión Africano, modelo de virtud romana femenina tradicional⁴. Las estatuas a estas mujeres virtuosas «refuerzan el modelo de virtud propuesto por el *mos maiorum* y lo extienden por el Imperio» (Mañas 2019: 34).

Las responsabilidades del ámbito público quedaban fuera del alcance de las mujeres, al ser la procreación su finalidad, su naturaleza y su esencia. Y debía ser una procreación legítima, dentro del matrimonio. El adulterio provocaba horror entre los romanos porque, como dice González Gutiérrez (2021: 47),

en una sociedad en que la familia y las líneas de sangre eran capitales desde el punto de vista social, eran el sustento de una gran parte de la propaganda política y religiosa, una base religiosa fundamental, la idea de introducir sangre extraña mediante el engaño era abominable.

En época republicana, el adulterio era castigado por la familia de forma privada, pero pasó a ser considerado y castigado como delito público con la promulgación por parte

⁴ Para más información sobre Cornelia, se puede consultar el capítulo dedicado a ella escrito por Montero Montero (2004: 123-139), Pomeroy (1991: 171-172), González Gutiérrez (2021: 214-216) y Casamayor (2016: 141-163).

de Augusto de la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*. Desde ese momento, las mujeres pasaron a ser objeto de escrutinio moral. Se llegó incluso a establecer un sistema de delación pública cuyo objeto era denunciar el adulterio femenino. Incluso la actitud y la vestimenta de las mujeres podían dar lugar a una sospecha de conductas no deseables (Mañas 2019: 123). Era tan importante cómo se vistiera una mujer romana que, en caso de agresión sexual, una atenuante para el agresor era haber confundido a la mujer con una esclava o una prostituta (González Gutiérrez 2021: 87). Para los romanos, la mujer representaba el honor de la familia y de la casa. Cualquier desliz no solo la manchaba a ella, sino también a su familia (González Gutiérrez 2021: 48). Las acusaciones de adulterio también fueron utilizadas como arma política para desprestigiar las carreras políticas de los varones vinculados a las mujeres acusadas (Mañas 2019: 126).

La educación, en Roma, tenía como base el estudio de la gramática y de la retórica, que estaban destinadas a la formación de futuros oradores, los cuales desarrollarían su labor en el espacio público del foro. Esta educación no estuvo controlada por el Estado, sino que estaba en manos de las familias. Eso significa que, en el caso de las mujeres, cuya función no iba a ser la vida pública, la educación quedó al arbitrio de la familia, de su condición social, su riqueza o incluso de sus propias ideas sobre cuáles debían ser los fundamentos de esa educación (Mañas 2019: 154)⁵. De esta manera hubo familias de estrato social elevado que ofrecieron una educación literaria y filosófica a sus hijas, pero siempre de los límites de la moral tradicional. La finalidad de esta educación era reafirmar los valores tradicionales y construir una mujer casta que soportase los embates de la vida (Mañas 2019: 159-160). La educación en las mujeres fue alabada en algunas ocasiones, y criticada en otras⁶. Quintiliano recomendaba una buena educación tanto del padre como de la madre en beneficio del hijo (Pomeroy 1990: 194).

Lo más habitual era que la primera educación se diera en el ámbito familiar, donde las niñas aprendían las virtudes tradicionales de las matronas romanas: el hilado y el tejido de la lana. En otras ocasiones, a partir de los 7 años y hasta los 12, podían acudir al *ludus*, una escuela de enseñanza elemental, donde se aprendía a leer, escribir y sencillos cálculos

⁵ En Mañas (2019: 154) se puede comprobar cómo cambiaba el modo de educar a los hijos según la mayor o menor influencia que la cultura griega tuviera en la familia.

⁶ Algunos ejemplos de estas críticas los presenta González Gutiérrez (2021: 80-81), cuando hace referencia a textos escritos por Juvenal, Marcial u Ovidio.

aritméticos. Porque no hay que olvidar que la formación fundamental para las mujeres romanas era la educación para los asuntos domésticos (González Gutiérrez 2021: 81)⁷.

Se considera que el periodo entre finales de la República y comienzos del Imperio fue de «emancipación» para las mujeres romanas de clase alta. Comienza a desaparecer la austeridad y a aumentar el lujo, la riqueza y la ostentación (Irigoyen 2006: 258-259). El ordenamiento jurídico no fue ajeno a esta descomposición del modelo femenino tradicional y algunos autores que creen en la emancipación de las mujeres romanas atribuyen el desmantelamiento de los viejos arquetipos a la nueva legislación que emanaba directamente del emperador (Irigoyen 2006: 268). Esta legislación a la que se hace referencia es el *Ius trium liberorum*, otorgado por Augusto, que permitía a las mujeres librarse de la tutela masculina cuando eran madres de tres hijos (o de cuatro, en el caso de las libertas). Pero como dice Irigoyen (2006: 270), no hubo generosidad con respecto a los nuevos modos de vida, sino que hubo una restricción de libertades. El Principado mantuvo una actitud intervencionista, controlando la conducta social. No era una «emancipación», sino un sistema de premios o recompensas por comportarse de acuerdo con lo esperable en una mujer honesta. Se reconocían los derechos sucesorios de la mujer cuando esta cumplía con su deber esencial, que era la maternidad. En palabras de Irigoyen (2006: 274),

la mujer conquista su dignidad cuando cumple aquel destino histórico y atiende la llamada masculina para ser madre. De pronto la imbecilidad (*imbecilitas animi*) del carácter femenino y la debilidad de su espíritu (*infirmitas animi*) se transforman, por un acto de magia masculino, en un ser reconocido social y jurídicamente.

Este era el panorama que se presentaba para las mujeres romanas. Pero no todas las romanas aceptaron el papel que se les imponía y buscaron un modo de vida distinto, como es el caso de Fulvia⁸ y de otras muchas. Por eso se va a mencionar brevemente cómo fueron ocupando las mujeres romanas de la élite espacios de poder, concretamente de poder político. Este poder fue limitado, indirecto e implícito, basado sobre todo en la *auctoritas* procedente de su familia o de sus padres o maridos (Cortés 2005: 195). Eran las mujeres romanas, como ya se ha dicho, las que se ocupaban de la educación tanto moral como intelectual de sus hijos y los alentaban en el desarrollo de sus carreras políticas. Por ello, la mayor participación social femenina les permitió influir, aunque fuera

⁷ Para saber más de la educación en Roma hay que tener en cuenta el capítulo dedicado a la infancia por López Gregoris (2014: 69-91).

⁸ Para más información sobre Fulvia se puede consultar Weir (2007) y Wotring (2017).

indirectamente, en la vida pública (Cortés 2005: 198). El poder ejercido por las mujeres romanas de clase alta correspondería a lo que Amelia Valcárcel denomina «poder implícito», que corresponde a lo que se suele llamar «influencia», definida por Anna Jónasdóttir como el efecto o poder que puede existir, pero que no siempre es manifiestamente reconocido como legítimo o «de derecho» (Mirón 2010: 116).

Para terminar esta visión general sobre las mujeres en Roma, se va a hacer referencia a las mujeres no pertenecientes a las élites, que formaban parte de un grupo muy diverso tanto económica como socialmente. Estas mujeres solían ocuparse de actividades de mantenimiento y cuidados, dentro y fuera del hogar (Mañas 2019: 170). Otros trabajos remunerados desempeñados por mujeres pertenecían a ámbitos como el textil, los servicios o la salud. Hay numerosas muestras en la epigrafía del orgullo que les producían estas actividades, a pesar de la mala fama que tenía entre las élites el trabajo a cambio de dinero (Mañas 2019: 49-51). Estas tareas han sido silenciadas por las fuentes literarias antiguas.

2.3. Principales diferencias sobre la situación de las mujeres entre el mundo griego y romano

Con los datos obtenidos en los apartados anteriores se puede comprobar que, aunque es indudable el sometimiento de las mujeres tanto en Grecia como en Roma a una figura masculina, existen diferencias en lo que se les estaba permitido. En general, en Grecia, y más concretamente en la *polis* de Atenas, las mujeres de las clases sociales altas se veían recluidas en el interior de la casa ocupándose de dirigir las tareas de los esclavos. No participaban en la educación de los hijos. Sus únicas ocasiones para salir de casa eran las bodas, funerales o celebraciones religiosas. No acompañaban a sus maridos en los banquetes. En cambio, en Roma las mujeres de clase alta tenían más participación en la vida social. Asistían a banquetes en los podían servir como un adorno útil para incrementar el valor social de sus maridos. Participaban en la educación de sus hijos y les inculcaban los valores tradicionales romanos. Tomaban parte en la política del único modo en que les estaba permitido hacerlo, mediante sus hijos y maridos. En palabras de Mirón (2010: 119), cuando la historia de las mujeres aborda su influencia pública, se abren nuevas perspectivas cuestionando el concepto de poder, que ya no sería el exclusivamente político, y que «abarca tanto el ámbito de las relaciones interpersonales como el de los espacios de decisión y reconocimiento públicos».

Otra diferencia que se puede constatar es la relacionada con la educación. En Roma, lo habitual era que niños y niñas fueran a la escuela primaria desde los 7 a los 12 años para aprender a leer, escribir y para recibir algunas nociones básicas de cálculo. En el

caso de las familias más adineradas, esa formación la recibían en su propia casa con maestros particulares. A partir de los 12 años, las niñas ya estaban comprometidas y se casaban, con lo que la educación a partir de esa edad no se consideraba necesaria, porque su labor era ya otra diferente: gestionar su casa. Solo algunas familias de clase alta, dotadas de buenas bibliotecas e influidas por la cultura griega, permitieron que sus mujeres se formaran culturalmente a partir de esa edad, como es el caso de Cornelia, hija de Publio Cornelio Escipión el Africano. Por lo que respecta a Grecia y más concretamente a Atenas, en general las niñas no asistían a la escuela y, si recibían algunas nociones de lectura, escritura o aritmética, lo hacían en casa. Es verdad que dentro de la literatura griega existen ejemplos de mujeres escritoras, como Safo, el ejemplo más conocido, pero esto se debe a que procede de otra zona geográfica distinta de Atenas.

En cuanto al matrimonio, tanto en Grecia como en Roma era el destino al que estaban encaminadas las mujeres. En Grecia era habitual que las mujeres se casaran varias veces en caso de enviudar, mientras durara su vida fértil. Por su parte, en Roma, una vez que una mujer quedaba viuda, podía optar por no volver a casarse, sobre todo si ya había cumplido con su función reproductora. Se convertía en una mujer *univira*, lo que le proporcionaba prestigio y reconocimiento social. Como ejemplo de mujer *univira* hay que volver a hacer referencia a Cornelia, quien, tras la muerte de su marido, se centró en la educación de sus hijos y no volvió a casarse. Incluso mereció la dedicación de una estatua en el foro romano, cuyo pedestal aún se conserva y en el que se la recuerda como hija de Africano y madre de los Graco. Como se puede constatar, es un reconocimiento a una mujer, sí, pero como perteneciente a determinada familia, hija de determinado hombre célebre y madre de determinados hombres ilustres. En resumen, el modelo ideal. Pero, dentro de este paisaje idílico, también es preciso aludir aquí a lo que dice González Gutiérrez (2021: 215),

Cornelia (...) se convirtió (...) en una *univira*, una mujer de un solo hombre hasta el fin de sus días. Aunque, todo sea dicho, lo que se puede entender como una muestra de lealtad inquebrantable, también puede verse como una forma de asegurar su libertad, sin tener que someterse, de nuevo, a la autoridad de un marido, una manera de garantizar la libertad de criar a sus hijos sin interferencias y manejar la riqueza familiar como mejor le pareciese.

3. La religión en Grecia y Roma

El mundo de las religiones se sustenta en diferentes creencias basadas en construcciones culturales que han subrayado las diferencias entre hombres y mujeres donde la superioridad masculina resulta remarcada (González Pérez 2010: 469). Esta afirmación se puede ver en la mitología griega. Además, los mitos del pasado funcionan como modelo para las generaciones siguientes.

Las relaciones entre los dioses de la mitología griega quedan fijadas en la obra del poeta Hesíodo, aproximadamente sobre el año 700 a. n. e. En la *Teogonía* Gea aparece como la primera diosa, de la que nacen unos hijos que son deificaciones de aspectos del mundo físico. Tras sucesivos derrocamientos traumáticos, Zeus se erige como soberano del Olimpo imponiendo un gobierno patriarcal (Pomeroy 1990: 15).

En el Olimpo, además de Zeus, existían divinidades femeninas, pero nunca tuvieron unas funciones tan amplias como las de los dioses. Las diosas eran modelos de mujeres, según las percibían los hombres. Así había diosas vírgenes (Atenea, masculinizada, Ártemis, cazadora, y Vesta, «solterona») y diosas no vírgenes (Afrodita, sexualmente muy activa e irresponsable, Hera, esposa sufridora, y Deméter, madre). Pero su ámbito de actuación no se reflejaba en el mundo de las mujeres, reducido al mundo doméstico. Las diosas no tenían obligaciones familiares que las ataran. Por ese motivo, en las relaciones que tenían las diosas con hombres y mujeres terrestres, se debe distinguir entre el mito y el culto. En el mito las diosas aparecen con comportamientos hostiles hacia las mujeres o practicando actividades extrañas a lo que suele ser habitual en ellas. Sin embargo, en las ceremonias que realizaban las mujeres en honor de estas diosas, se determinaban sus roles característicos en la sociedad. Por ello, Atenea se festejaba como patrona de las tejedoras o Ártemis del nacimiento, actividades que no se muestran en los mitos (Pomeroy 1990: 22-23).

Durante siglos, el poder androcéntrico ha marcado las relaciones entre los géneros y ha impuesto a las mujeres, en nombre de la biología, roles como la reproducción y las funciones de cuidados. La religión ha contribuido a ello, porque ha consolidado la posición privilegiada del varón en la sociedad y ha justificado esta situación. Todo ello ha hecho prevalecer un modelo de mujer basado en su inferioridad y, por lo tanto, de sumisión obligada (González Pérez 2010: 471-474). Las mujeres deben seguir normas de comportamiento impuestas por los hombres.

Dentro de las sociedades, las religiones han tenido un papel muy importante como productos históricos y culturales que son y por ello han influido en gran manera en la

«construcción, concepción y percepción social de la mujer» (González Pérez 2010: 483). Los mitos enseñaban cómo funcionaba el mundo y su jerarquía, cuál era el orden adecuado y en qué consistía el desorden (González Gutiérrez 2021: 110). La religión tiene un gran impacto en las relaciones entre hombres y mujeres, porque legitima ideológicamente los condicionantes de género (Mañas 2019: 99).

La importante vinculación entre los cultos religiosos y el Estado ha motivado que hayan sido los hombres los que han estado al frente de la religión igual que al frente de las actividades políticas. Pero, a pesar de ello, las mujeres han encontrado en algunas celebraciones una parcela en las que ser reconocidas socialmente por el valor de su participación.

La importancia de la religión griega radicaba también en que era uno de los aspectos que servía de cohesión a las polis y les confería su carácter helénico. Aunque cada ciudad contaba con un calendario de festividades religiosas, todas estaban conectadas por medio de sus diversos calendarios. Las diferentes divinidades de la mitología griega recibían culto en los santuarios dedicados a ellas en diversas ciudades (Picazo 2008: 185).

La religión se vivía en el espacio público, y las instancias políticas, masculinas, elegían a quienes debían realizar ante los ojos de los dioses las prácticas estipuladas en nombre de la comunidad (Denis 2009: 12).

En Roma, la religión también abarcaba todos los aspectos de la vida de los romanos. No existía división entre vida cotidiana y religión, porque estaba presente en rituales de paso, en el hogar y en el foro. Había templos públicos y altares privados (González Gutiérrez 2021: 112).

El papel de la mujer en la religión romana era «central y marginal», porque en ocasiones era protagonista de algunas celebraciones religiosas exclusivamente femeninas y, en otras, era excluida violentamente de ellas, aunque no fuera lo habitual. Muchas de estas festividades estaban relacionadas con el papel asignado por la sociedad a las mujeres, relacionado con la reproducción (González Gutiérrez 2021: 114-115), también con la salud o con la medicina, como en el caso del culto a *Bona Dea* (González Gutiérrez 2021: 118).

4. La participación de las mujeres en la religión griega

La religión griega podía tener dos tipos de manifestaciones, una desde el ámbito privado, en el *oikos*, y otra de carácter público, en las celebraciones a los diferentes dioses organizados por el Estado (Fuentes 2012: 15). En el *oikos* las mujeres se encargaban de los ritos relacionados con el nacimiento y la muerte, quizá, porque, como dice Bruit Zaidman, los hombres «les asignaran el dominio de lo sagrado, en el que les parece que afloran las

fuerzas menos controlables, en nombre de una especificidad implícitamente reconocida» (1991: 340).

Era en las celebraciones religiosas públicas donde las mujeres griegas encontraron un ámbito de participación en el que pudieron ejercer un cierto grado de poder y donde se pudieron desarrollar como ciudadanas, entendiendo el concepto de ciudadanía en el sentido que aparece en Sebillote Cuchet, citada por Valdés (2020: 17), un sentido más amplio que el que proporciona Aristóteles⁹. Se habla incluso de que ejercerían una «ciudadanía cultural» (Bruit Zaidman 1991: 340). Para las mujeres, la religión se convirtió en un mecanismo de escape y esta es la única institución griega en la que la participación de las mujeres era notable (Fuentes 2012: 15).

Pero no se debe olvidar que el culto era una parte integrante del Estado y el Estado estaba en manos de los hombres (Pomeroy 1990: 92). Por ello, la participación de las mujeres en la religión estaba supeditada al rol ideal que les ha sido asignado por la sociedad y que se basaba en la biología. De este modo, sus funciones religiosas estaban relacionadas con la fertilidad o con tareas domésticas como el tejido y la limpieza (Denis 2009: 11).

La participación de las mujeres griegas en los festivales organizados por la *polis* podía hacerse mediante su presencia en festividades religiosas o desempeñando un papel como sacerdotisas u oferentes de un culto a una divinidad, generalmente una diosa, aunque hubo excepciones como las festividades en honor a Dioniso, el oráculo de Apolo de Delfos o el de Zeus en Dodona.

Con relación a las celebraciones religiosas, este trabajo se va a centrar en las que tuvieron lugar en el Ática y en la ciudad de Atenas.

4.1. Celebraciones con participación de *parthenoi*

La participación de niñas y jóvenes en celebraciones dedicadas a diferentes divinidades griegas estaba relacionada con las fases del ciclo vital femenino. Eran las únicas que estaban vinculadas a la edad de las participantes, ya que después las mujeres no se definen por su edad, sino por su condición social (Picazo 2008: 194).

Las celebraciones de las *parthenoi* servían para «domesticarlas», para hacer de ellas «esposas acabadas» (Bruit Zaidman 1991: 344).

⁹ Aristóteles, en su *Política* 1275b 18-23, indica a quién se puede considerar ciudadano: «Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ese llamamos ciudadano de esa ciudad».

4.1.1. Celebraciones en honor de Dioniso

Dioniso es una divinidad griega que pertenecía al panteón olímpico. En un principio no formaba parte de los dioses olímpicos originarios, pero más tarde sustituyó a Hestia entre los doce. Se le asociaba a la fertilidad y al vino, además de al teatro.

4.1.1.1. Las portadoras de cóes

Las niñas pequeñas ya participaban en una celebración durante el festival de las Antesterias, que tenía lugar durante el mes de Antesterión (febrero-marzo) en honor a Dioniso. Esta era una festividad que duraba tres días, en el segundo de los cuales, denominado de los *choes*, ‘jarritos de vino’, se hacía entrega de estos pequeños jarros tanto a niños como a niñas cuando cumplían los tres años, posiblemente como celebración en una época en que muchos de ellos morían antes de haber alcanzado esa edad. Aunque se conservan muchas representaciones pictóricas de niños en vasos, también las hay de niñas solas o de niños y niñas jugando sin que se puedan observar diferencias entre los juegos que estaban practicando ambos sexos (Picazo 2008: 188).



Figura 1. *Cóe* procedente del Museo Arqueológico Nacional
Consultado el 24/04/2023 en <http://ceres.mcu.es/pages/Main>

4.1.2. Celebraciones en honor de Atenea

Atenea es una diosa que, a pesar de ser femenina, poseía atributos que se asociaban a los hombres, como la lanza o el casco corintio. Se la relacionaba con las labores domésticas y con la fertilidad del olivo. Así mismo, presidía las artes y los oficios, protegía la industria ateniense y se le atribuía la destreza femenina en el hilado y en el tejido (Pomeroy 1990: 18-19). Era también la diosa patrona de Atenas, cuyo nombre deriva del de la diosa. Como patrona de esta ciudad, recibía culto en muchas de las festividades que se celebraban a lo largo del año, entre las cuales destacaban las Panateneas, anuales, y las Grandes Panateneas, que se celebraban cada cuatro años, en las que se ofrecía a la diosa un peplo tejido por mujeres.

4.1.2.1. Las arréforas

Dos niñas entre siete y once años, según Pausanias¹⁰, eran seleccionadas como arréforas, una de cuyas funciones era comenzar a tejer el peplo que se entregaría a la diosa en la celebración de las Grandes Panateneas y que sería completado por otras jóvenes vírgenes, pero mayores (Picazo 2008: 190). Estas niñas eran hijas de ciudadanos nobles y eran elegidas por el arconte *basileus*. Vivían en la Acrópolis, cerca del templo de Atenea Polias. Llevaban una vestimenta específica, de color blanco, y joyas de oro, todo lo cual mostraba su condición de pureza y sacralidad. La de comenzar a tejer el peplo para Atenea no era la única función que desempeñaban. También realizaban ritos nocturnos relacionados con la fertilidad durante el mes de Esciroforión (finales de mayo-junio). Durante esos ritos ocultos y secretos llevaban en procesión colocados en cestas objetos indecibles y misteriosos para la diosa Atenea (Denis 2009: 91-92).

Este cargo era muy importante, con una enorme carga honorífica que permitía a las familias de las jóvenes en algunos casos erigir una estatua en su honor (Denis 2009: 49-50). Se encuentran veintiuna inscripciones dedicadas a las arréforas, datadas entre el siglo III a. n. e. y el siglo II. La mayoría están dedicadas por el padre de la joven y solamente en dos de ellas no hay dedicación a la arréfora, sino que el cargo está mencionado para honrar a la familia. En las inscripciones aparecen el nombre de la joven, el de su padre y su madre y del *demos* de origen. También suele estar mencionada la diosa Atenea, con el apelativo de Polias (Denis 2009: 97-98)¹¹.

¹⁰ Pausanias, *Descripción de Grecia*, (1. 27. 3).

¹¹ Para más detalles sobre las inscripciones dedicadas a las arréforas y a las demás participantes en las celebraciones cf. Denis (2009).

La función de arréfora estaba considerada un rito de paso en el que la joven abandonaba su estatus de niña y se preparaba para asumir sus deberes como esposa (Picazo 2008: 191).

En el friso este del Partenón aparece representada la entrega del peplo a la sacerdotisa de Atenea Polias durante la procesión de las Panateneas. Se las reconoce porque llevan los signos distintivos de su cargo, una cesta y una antorcha (Denis 2009: 50).



Figura 2. *Arréforas procedentes del friso este del Partenón*

Consultado el 25/04/2023 en <https://terraeantiquae.com/profiles/blogs/reinterpretando-el-friso-del-partenon?overrideMobileRedirect=1>

Las representaciones e inscripciones que se han mencionado indicarían el gran honor que representaba el desempeño de este cargo tanto para las jóvenes como para las familias, que pertenecían a la clase alta.

4.1.2.2. Las ergastinas

Las ergastinas eran las encargadas de tejer el peplo de Atenea Polias en el marco de la fiesta de las Panateneas. No son mencionadas hasta el siglo II a. n. e., es decir, aparecerían en época helenística. Esta creación correspondería a una necesidad social, quizá por la presión de familias importantes para que sus hijas accedieran a funciones sacerdotales por el honor que estas les conferían. Con la institución de este cargo, las

arréforas pasarían de confeccionar el peplo a solamente portarlo en la procesión de las Panateneas (Denis 2009: 48-49).

Las ergastinas son bien conocidas por el hallazgo de algunos decretos de la ciudad de época helenística, aunque no se les puede atribuir ninguna representación iconográfica (Denis 2009: 26).

4.1.2.3. Las canéforas

La función de las canéforas consistía en transportar en cestos los diferentes elementos necesarios para la realización de los sacrificios, como el cuchillo o la cebada, para la celebración de las Panateneas. Eran jóvenes cuya edad se acercaba ya a la del matrimonio y podían llegar al centenar, aunque no fueron siempre tan numerosas (Bruit Zaidman 1991: 348). Los recipientes que portaban podían ser de diferente tamaño, pero destacan los cestos con asas altas que llevaban sobre su cabeza. Según Picazo (2008: 192-193), las cariátides del Erecteón de la Acrópolis ateniense representan a estas muchachas que llevan sobre sus cabezas esos cestos decorados. De esta manera, la representación de las jóvenes realizando esos rituales mostraría la importancia social que se otorgaba a estas actividades. Pero Denis (2009: 178 ss) no menciona a las cariátides en su repertorio de representaciones de canéforas. Según esta autora, existen muy pocas representaciones de canéforas, la mayoría en vasos cerámicos, algunas en terracotas. Las estatuas se han perdido, aunque se conservan los pedestales dedicados, por medio de los cuales se ha podido saber que la estatua que portaban pertenecía a una canéfora. Además, según Denis, una de las *korai* de la Acrópolis podría representar a una canéfora.

Se han encontrado inscripciones dedicadas a estas jóvenes, sobre todo de época helenística, muchas ilegibles y otras en las que solo se encuentra la mención a la labor de «canéfora» y la divinidad a la que está consagrada. Otras llevan el nombre de la joven y la persona o la familia que la dedica. Además, aparecen como beneficiarias de partes honoríficas del sacrificio panatenaico y son mencionadas junto a los «generales, funcionarios y atenienses que han tomado parte en la procesión» (Bruit Zaidman 1991: 348).

No todas las canéforas lo eran en honor de Atenea. También había canéforas de otras divinidades como Apolo, Ártemis o Dioniso (Denis 2009: 160).

Como ocurría con las arréforas, era necesario que las canéforas pertenecieran a buenas familias y que fueran castas y puras para garantizar la pureza de los objetos que transportaba (Denis 2009: 183). La imagen que mostraban era de dignidad y respeto, como correspondería a una joven ideal. Su tarea distinguía a las familias a las que pertenecían

tanto como a ellas mismas. Admiradas y respetadas mostraban el «modelo a seguir» (Denis 2009: 185).

Las jóvenes son observadas y son aceptadas como miembros de la sociedad, todo ello entendido dentro de un contexto matrimonial (Denis 2009: 204). Se podría decir que esta exhibición sería una presentación de las jóvenes «en sociedad» ante aquellos que podrían llegar a convertirse en sus maridos.

4.1.2.4. Las aletridas

La función de aletridas es desempeñada por niñas entre cinco y diez años, de familias nobles. Su obligación era moler la cebada, función solamente femenina que consistía en transformar un producto crudo en uno elaborado. No se conoce cómo se hacía la selección ni el número de aletridas, aunque se cree que no era muy elevado. También participaban en la confección de pasteles de miel que se ofrecían a la divinidad y a la serpiente sagrada de la Acrópolis en el curso de los rituales.

Su actividad estaba dedicada fundamentalmente a Atenea, pero también realizaban el mismo ritual para Ártemis o Deméter. No se conoce la duración concreta de su cargo, pero, si se tiene en cuenta la duración media de un servicio religioso en la Grecia antigua, esta sería de un año. Se desconocen muchos datos de esta función, entre otros si vivían separadas de sus familias durante el desempeño de su cargo (Denis 2009: 18-19).

4.1.2.5. Las lutridas o plintridas

Las lutridas, también denominadas plintridas, eran dos jóvenes encargadas de lavar la estatua de Atenea durante la celebración de la fiesta de la Calinterias y Plinterias, que tenía lugar en el mes de Targelión (finales de abril-mayo), concretamente el día 25. Estas jóvenes pertenecían al *genos* de los Praxiergidas, que había recibido el privilegio de ocuparse de la estatua de Atenea Polias (Denis 2009: 59-60).

La función de las lutridas consistía en quitar el vestido y otros adornos a la diosa, colocarle un velo para cubrir su desnudez y darle un baño (Denis 2009: 61). Tras el baño se sacrificaba una oveja en honor de Atenea y se le ofrecían pasteles (Denis 2009: 62).

Aunque no se conserva ninguna inscripción ni representación de las lutridas, se puede considerar que la asunción de esta función sería un motivo de honor para el *genos* encargado de esa tarea (Denis 2009: 63).

Algunas de estas jóvenes participantes en las ceremonias antes citadas se veían obligadas a vivir un tiempo determinado en recintos comunes durante el desarrollo de sus funciones. Esta circunstancia las obligaba a estar alejadas de sus familias, a edades

tempranas, y seguramente se crearon vínculos entre ellas que suplieran de alguna manera la separación de los suyos.

4.1.3. Celebraciones en honor de Ártemis

Ártemis es una diosa griega hermana gemela de Apolo. Diosa virgen, se la relacionaba con la caza y los bosques, donde prefería vivir entre animales salvajes en lugar de en el Olimpo. Con respecto a las mujeres, su relación con ellas tenía que ver con los aspectos físicos de los ciclos vitales, como la menstruación, la crianza de niños y la muerte. Su culto fue muy popular en toda Grecia, aunque en este trabajo solamente se hace referencia a las celebraciones que tenían lugar en el Ática.

4.1.3.1. Las «osas»

Las «osas» eran un centenar de niñas menores de diez años denominadas así porque «representaban a la osa» en el santuario dedicado a Ártemis en Braurón, en el Ática, a 37 kilómetros de Atenas (Bruit Zaidman 1991: 346). Las participantes pertenecían a familias ciudadanas atenienses. El ritual que se celebraba presentaba las características propias de una iniciación. Estaba basado en una leyenda en la que una osa que habitaba antiguamente en el santuario cegó a una niña que la enfureció mientras jugaba y el hermano de la niña, en represalia, mató a la osa. En consecuencia, Ártemis castigó con una plaga a la ciudad de Atenas y tras consultar el oráculo de Delfos, se determinó que para expiar el crimen todas las niñas atenienses debían realizar este ritual de imitación de la osa antes de casarse (Picazo 2008: 193).

Se conserva un gran número de cráteras que muestran la iconografía de este ritual, aunque no existe una caracterización propia de las participantes. Las niñas escogidas para esta celebración tenían unas edades comprendidas entre los cinco y los diez años y habían sido consagradas a la diosa Ártemis en su santuario de Braurón durante un tiempo que no se puede determinar. En ese lugar desempeñarían diversas tareas domésticas. El final de su consagración tenía lugar en el mes de Muniquión (finales de marzo-abril) en la fiesta de las Brauronias (Denis 2009: 75).

La ceremonia de iniciación que se representaba en este ritual mostraba el paso del salvajismo de las jóvenes, simbolizado por la imitación de las osas, a la socialización necesaria previa al matrimonio (Denis 2009: 76). El momento en que las niñas dejaban atrás la infancia y entraban en la pubertad era considerado por la ciudad de socialización, a través del culto. La importancia de esta celebración se puede comprobar por el tamaño de las instalaciones que abarcaban el santuario y por la organización de la festividad, a cargo

de diez magistrados, los «hiéropes», que se encargaban de algunas de las fiestas de Atenas (Bruit Zaidman 1991: 347).



Figura 3. Carrera de «osas» vestidas

Consultado el 03/04/2023 en <http://hortushesperidum.blogspot.com/2012/06/artemis-brauronia-arkteia.html>

4.2. Celebraciones con participación de *gynaiikes*

Cuando se habla de *gynaiikes* se hace referencia a las mujeres griegas casadas con ciudadanos, fundamentalmente de las clases más elevadas, que son las que tenían un papel fundamental en la religión griega.

4.2.1. Mujeres desempeñando su labor como sacerdotisas

El único cargo público que podía desempeñar una mujer en la Grecia clásica era el sacerdocio. De los más de cincuenta cultos cuyo desarrollo estaba asociado a mujeres, el más destacado fue el dedicado a Atenea, la patrona de Atenas. Esta sacerdotisa era la única mujer respetable cuyo nombre personal era conocido en público, lo cual es un indicio de su importancia. Gracias a su función religiosa, pudo participar en la vida de la *polis* (Fuentes 2012: 16).

A la sacerdotisa se la denominaba *hiereia* en griego. Este término designaba a quien cumplía un oficio religioso relacionado con el culto (Denis 2009: 272). A diferencia de otras mujeres que se ocupaban de algún servicio sagrado, no estaba solamente consagrada

o protegida por la divinidad, sino que ella misma poseía un estatus casi divino (Denis 2009: 273).

Las sacerdotisas asumían el encargo de la ciudad de cumplir en nombre de la comunidad los deberes religiosos prescritos por los dioses. Eran servidoras de la divinidad y servían de enlace entre esta y la comunidad ciudadana. Debían cuidar de la divinidad, velar por el mantenimiento del orden dentro del recinto sagrado y hacer que se cumplieran según la tradición todos los rituales debidos. Su autoridad estaba limitada a su esfera geográfica de acción (Denis 2009: 273). Esta era una tarea que comportaba no solo prestigio para las mujeres, sino también otras ventajas de carácter más práctico como una casa o un salario, no necesariamente en metálico, a menudo en especie, además de recibir donaciones o restos de los sacrificios realizados (Denis 2009: 344). También tenían la facultad de moverse por la ciudad con bastante libertad.

Las sacerdotisas eran elegidas entre las ciudadanas de buena familia y, a veces, era un cargo que podía convertirse en hereditario, asociado a un determinado *genos*. En el Ática había ocho sacerdocios femeninos hereditarios, entre los cuales destacaba el de Atenea Polias, ligado al *genos* de Eteobutadas (Denis 2009: 276)¹². También había sacerdocios femeninos que eran designados por medio de un sorteo, considerado un medio a través del cual la divinidad expresaba su voluntad. Este método de selección comenzó a utilizarse en el siglo V a. n. e., en paralelo al nacimiento de la democracia. Se sabe que la elección de la sacerdotisa de Atenea Nike se hacía a través de este sistema, ya que aparece confirmado en la inscripción funeraria de Mirrina, sacerdotisa de Atenea Nike, datada a finales del siglo V a. n. e.¹³. Mirrina fue la primera sacerdotisa del nuevo templo de Atenea Nike, construido a partir del año 421 a. n. e. (Denis 2009: 315-317).

Dentro de los criterios de selección imprescindibles para acceder a estos sacerdocios, era necesario pertenecer a una familia honorable y piadosa y tener buena reputación, además de garantizar que se iba a cumplir con la obligación asignada con rigor y conforme a los ritos y ceremonias de culto (Denis 2009: 320).

El sacerdocio femenino no precisaba una dedicación exclusiva (Picazo 2008: 194). Unas veces podía desempeñarse esa función durante un determinado periodo de tiempo y otras durante toda la vida.

¹² Para conocer más datos sobre las sacerdotisas conocidas de Atenea Polias *cf.* Denis (276 ss).

¹³ Se puede obtener más información sobre Mirrina en Valdés Guía (2020).

Las sacerdotisas eran una especie de funcionarias que se ocupaban de guardar las tradiciones religiosas. Su cargo les permitía en algunos casos no necesitar de un varón que actuara como su guardián y esa autonomía las habilitaba en ocasiones incluso para iniciar un pleito.

La importancia y prestigio de este cargo es tal que se les dedican estatuas e inscripciones votivas, unas veces a cargo del erario y otras pagadas por ellas mismas o su familia (Picazo 2008: 195). Otro tipo de honores que podían recibir eran elogios en público, concesión de una corona o una *proedría*, es decir, la asignación de un sitio reservado en el teatro (Denis 2009: 348 ss).

Como concluye Denis al hablar de las sacerdotisas griegas (2009: 364), «honorées, respectées, aimées, elles assumaient un rôle de leader au sein de leur communauté».

4.2.2. Mujeres realizando ofrendas y súplicas

Las mujeres también realizaban ofrendas. Se conoce la dedicación incluso de una estatua femenina por parte de Nicandre de Naxos en torno al año 650 a. n. e. en la isla de Delos.



Figura 4. *Kore de Nicandre*

Museo arqueológico nacional de Atenas

Consultado el 04/04/2023 en <https://greciantiga.org/img.asp?num=0716>

De todos modos, lo más habitual era la dedicación de objetos más pequeños, sobre todo de uso personal, como horquillas, espejos y numerosas prendas textiles, como las que aparecen atestiguadas en el inventario del santuario de Ártemis Brauronia, datado entre los años 355 y 336 a. n. e., que se ha conservado. Todos los objetos aparecen con el nombre de la oferente (Picazo 2008: 197). También se han encontrado fusayolas de terracota, objetos relacionados con el tejido de prendas. Las ofrendas realizadas estaban relacionadas con el matrimonio, la fertilidad y la infancia. Mediante el análisis de las estas ofrendas, se puede constatar el alto coste de algunas de ellas, que excedería la supuesta capacidad económica de las mujeres atenienses (Picazo 2008: 198).

Las mujeres rogaban a las divinidades por el bienestar de su familia y solicitaban protección para sus seres queridos, lo cual pertenecía a un ámbito que se consideraba propio de ellas, el de los cuidados (González Pérez 2010: 481). La creencia en la relación que existía entre la naturaleza y su carácter liminal hacía que las mujeres fuesen útiles para el Estado como elementos religiosos gracias a su participación en plegarias (González Gutiérrez 2021: 130).

4.2.3. Mujeres participando en festivales

4.2.3.1. Las Tesmoforias

Las Tesmoforias eran una celebración de las más antiguas y extendidas de Grecia, ya que no tenían lugar solamente en Atenas. El motivo de esta celebración, eminentemente relacionada con la fertilidad, era la búsqueda que emprendió Deméter de su hija Core tras ser raptada por Hades. Este mito estaba conectado con el ciclo de las estaciones y, por tanto, con la fertilidad de la tierra y sus frutos. Se celebraba durante tres días en el mes Pianepsión (finales de septiembre-octubre) con la participación de mujeres ciudadanas casadas. Esta fiesta estaba organizada por las propias mujeres y les servía de ocasión de abandonar el *oikos* y reunirse en un espacio público. La *polis* apoyaba y sufragaba el festival (Picazo 2008: 199).

El primer día de la fiesta, denominado *Anodos* (o *Kathodos*, según algunas fuentes¹⁴), tenían lugar unos ritos secretos relacionados con la fertilidad del suelo, como la recogida de los restos de cerdos que habían sido arrojados a los *megara* del santuario en época desconocida para luego colocarlos sobre un altar y la fabricación de pasteles con forma de órganos sexuales masculinos y femeninos (Denis 2009: 210).

¹⁴ Sobre este asunto cf. Valdés Guía (2020: 37, nota 63).

El segundo día de la fiesta se denominaba *Nesteia* y era un día consagrado al ayuno y a la abstinencia sexual, en recuerdo al luto de Deméter tras la desaparición de su hija Core. Este día no se reunía la *Boulé* ni los tribunales y se producía una inversión de los papeles, porque al final de esta jornada tenía lugar la *aischrologia*, un discurso de carácter sexual acompañado de burlas pronunciado por las mujeres. Así, mientras las mujeres hablaban, los hombres permanecían en silencio. Se desconocía ese discurso de las mujeres, porque era un discurso secreto y quizá también por ser divergente o contrario a la ideología masculina (Valdés 2020: 36).

El tercer día se celebraba la *Kalligeneia*, día de celebración y regocijo por la vuelta de Core y el reencuentro con su madre. Ese día tenía lugar un banquete en el que se consumía vino y, posiblemente, se realizaban sacrificios de cerdos. Los restos de los otros cerdos que se habían recogido el primer día de la fiesta se mezclaban con granos de cereales con el fin de formar una pasta fertilizante que más tarde se arrojaría a los campos de cultivo como abono (Denis 2009: 211-213).

Los hombres veían la celebración de las Tesmoforias como algo peligroso, pero necesario. Estaba permitida por la comunidad, ya que, para que la *polis* siguiera existiendo, se consideraba imprescindible el poder que tenía la mujer en el ámbito de la fecundidad (Valdés 2020: 44).

Esta misma autora (2020: 46 ss) comenta las «resonancias» políticas que ven algunos autores en las Tesmoforias a partir, entre otras cosas, del vocabulario de los cargos ocupados durante la fiesta y de un hipotético lugar de celebración en el Eleusino, al oeste del Areópago, donde se reunía la *Boulé* y el tribunal que juzgaba los delitos de sangre. Está hipótesis demostraría un «paralelismo» entre las actividades de los hombres, relacionadas con la política, y las que desarrollaban las mujeres en las Tesmoforias.

Con respecto al vocabulario de los cargos, las mujeres que organizaban la fiesta junto a la sacerdotisa de Deméter se denominaban *archousai*, femenino de arcontes, principal magistratura en Atenas. Igual que los arcontes, que desde tiempos de Solón eran elegidos por sorteo de entre unos varones preseleccionados, las *archousai* eran elegidas del mismo modo a partir de una lista de candidatas. En las Tesmoforias, las mujeres ejercían una «magistratura», lo que no les estaba permitido en el ámbito de la política ateniense (Valdés 2020: 51). Pero este equivalente femenino con el mundo político masculino estaría en el marco de una celebración ritual que, según Valdés (2020: 45), «salv guarda a la *polis* en el presente de la intervención de féminas de modo directo en la política, de manera que

su intrusión en el espacio de la deliberación queda acotado y confinado temporal y espacialmente al rito».

Los datos obtenidos de esta celebración permiten ver una organización femenina bajo la autoridad religiosa de una sacerdotisa que velaba por el cumplimiento de los ritos (Denis 2009: 215 ss). Era una celebración para el regocijo y servía para que madres e hijas se reunieran, puesto que cada una pertenecía a diferentes *oikos* tras haber contraído matrimonio (Valdés 2020: 44). Lejos de la tutela masculina y de sus tareas cotidianas, las mujeres podían tomar ellas solas algunas decisiones y llevarlas a cabo, pero sus acciones estaban codificadas por la tradición y no podían ni debían cambiar sus reglas (Denis 2009: 218).



Figura 5. Imagen de uno de los ritos de celebración de las Tesmoforias

Consultado el 09/04/2023 en <https://humanidades.blog/2020/11/07/las-tesmoforias-un-festival-exclusivamente-femenino/>

4.2.3.2. Las Antesterias

Las Antesterias eran un festival dedicado a Dioniso. Aunque la imagen que se tiene de las mujeres que acompañaban a esta divinidad es la de las bacantes o ménades, mujeres imbuidas de la *mania* que las hace vagar por los montes en estado salvaje, presas de un frenesí báquico, lo cierto es que no todas las mujeres relacionadas con el culto a este dios se comportaban de esa manera. Es verdad que Dioniso estaba relacionado con lo que ocurría en los márgenes de la sociedad, con la nocturnidad, la Noche entendida como el espacio para la reversión del orden establecido, la vuelta al Caos, pero también la noche era el momento de realizar lo sagrado y venerable (Valdés 2020: 76).

Dioniso no solo era un dios de los márgenes, sino que también se integraba y se reafirmaba en la ciudad y por ello integraba y reafirmaba a las mujeres áticas por medio de su culto. En Atenas aparecía incluido en la ciudad y era un referente a través del teatro (Valdés 2020: 78).

La fiesta de las Antesterias, que no era exclusivamente femenina, tenía lugar en Atenas en el mes de Antesterión (finales de febrero-marzo) posiblemente durante tres días¹⁵. En el primero de esos días, se procedía a abrir los *pithoi*, ‘jarros’ con el vino nuevo, en el santuario de Dioniso en *Limnais*. El segundo día se denominaba de los *Choes*, ‘jarritos’, y se consideraba un día nefasto. Se cerraban todos los santuarios excepto el ya mencionado de Dioniso, que solo se abría ese día. El dios llegaba a la ciudad y era recibido por las mujeres. El tercer día, denominado *Chytroi*, ‘marmitas’, se producía el *hieros gamos*, el matrimonio sagrado entre la sacerdotisa y el dios, además de un banquete que simbolizaba la vuelta a la vida normal. También se hacía un sacrificio a Hermes Psicopompo, el que conduce las almas al Hades (Denis 2009: 235-237). Esta fiesta tenía muchos significados como la renovación de la primavera, la socialización de los niños o la restauración de la ciudad tras un delito, ya que el primer día de la fiesta simbolizaba el sufrimiento del dios (Valdés 2020: 81).

El protagonismo de las mujeres en esta celebración recaía en la sacerdotisa, llamada *baslinna*, que era la esposa del *basileus*, el arconte rey, y en sus ayudantes, las denominadas *gerairai* o *gerarai*, venerables. La *baslinna* debía ser hija de padres atenienses, casada virgen y honorable, ya que representaba a toda la comunidad ateniense en esta festividad. Todo el protagonismo recaía sobre este grupo de mujeres. Se encargaban de unos ritos secretos o innombrables, que resultaban vitales para la *polis*

¹⁵ Sobre esta cuestión cf. Valdés Guía (2020: 82, nota 246).

(Valdés 2020: 85). De estos ritos solo se sabe que estaban relacionados con la fertilidad. La *basilinna* era la que protagonizaba el *hieros gamos* en la noche del segundo al tercer día de los festejos. Se desconocen los detalles de esta celebración, aunque parece ser que la unión consistía en un acto sexual crudo, un intercambio entre el dios y la ciudad, representada por la *basilinna*. Este *hieros gamos* era diferente de los matrimonios griegos habituales, con una sexualidad desplegada evidente, pero legitimada, como símbolo de la fertilidad. Es en esta esfera donde el *hieros gamos* tenía sentido (Denis 2009: 238-240).

Las mujeres que ayudaban a la *basilinna* en las Antesterias se denominaban *gerairai* o *gerarai*, como ya se ha dicho. Se cree que eran doce o catorce mujeres maduras. El término *geraira*, venerable, es un término relacionado en Grecia con la edad y más concretamente se denomina así al consejo de ancianos que aconseja al *basileus*. Esta explicación tiene lógica si se considera que este grupo de mujeres era elegido por el *basileus*, mostrando un paralelismo con ese consejo de ancianos antes mencionado. Las *gerairai* se seleccionaban de entre las mejores familias, quizá esposas de nobles cercanos al rey (Valdés 2020: 87). Tenían que prestar juramento ante la *basilinna* de que eran personas puras y de que sus sacrificios se iban a desarrollar de acuerdo con lo establecido por la ley. Este juramento se debía prestar en el santuario, ante el altar, con la asistencia de un heraldo, en un acto que era un trasunto religioso del juramento político que los arcontes pronunciaban al tomar posesión de su cargo (Valdés 2020: 87). Dentro de sus funciones estaban ofrecer sacrificios, ayudar a la *basilinna* a realizar sus ritos secretos y quizá preparar el *hieros gamos* para la *basilinna*, aunque ninguna fuente constata esto último (Denis 2009: 259-260).

4.2.3.3. Las Haloas

Las Haloas eran otra festividad que servía para reunir a las mujeres. Tenía lugar en el mes de Posideón (finales de noviembre-diciembre) y solo existen datos de ellas a través de un escolio sobre las obras de Luciano que hay que tomar con precaución. Se celebraban en honor a Deméter, Core y Dioniso y solo participaban mujeres, incluidas heteras, aunque nunca junto a las *gynaikes*. Se realizaban diferentes ceremonias, como banquetes nocturnos en los que se consumía vino, se danzaba y, como en las Tesmoforias, se proferían palabras soeces y se manipulaban pasteles con forma de órganos genitales. También era una celebración relacionada con la fertilidad donde se reivindicaban los alimentos «civilizados» que aportaban Deméter o Dioniso a los hombres y se les daba gracias por ellos (Denis 2009: 219-222).

4.2.3.4. Las Adonias

Las Adonias eran una celebración en honor de Adonis, un joven mortal de gran belleza que fue amante de Afrodita y que murió joven¹⁶. En su honor tenían lugar estas celebraciones en el mes de Metagitnión (finales de julio) y en ella participaban mujeres de todo tipo, incluyendo prostitutas. En los tejados de las casas se bailaba y se plantaban en tiestos semillas de fácil crecimiento cuya duración era breve debido al fuerte sol que las agostaba. Estos denominados «jardines de Adonis» recordaban la temprana muerte del joven.

Parece ser que en esta celebración podían participar hombres, pero en los vasos cerámicos que se han conservado no aparece ninguno.

Esta festividad procede de Oriente Próximo por la relación que parece tener el Adonis griego con Tammuz, esposo de Ishtar, al que también se lloraba en los tejados.

La celebración no era secreta y parece ser que estaba aceptada. A diferencia de las anteriores celebraciones, en las que solo participaban *gynaikes*, en esta también asistían prostitutas, lo que podría deberse a que Afrodita estaba considerada como su patrona. No era una festividad que perteneciera al calendario oficial, es decir, estaría situada en los márgenes de la religión de la *polis*. De todos modos, como las festividades anteriormente citadas, serviría para que las mujeres socializaran y participaran juntas en festejos (Picazo 2008: 199-201).

4.2.4. Mujeres participando en procesiones: las tíades

En el santuario de Delfos no solo se practicaba el culto a Apolo, sino también a Dioniso. Algunas mujeres atenienses participaban en allí en unos ritos denominados «de las tíades», cuyo nombre estaba relacionado con el verbo *θύω*, ‘saltar, elevarse con furia’¹⁷. Para poder asistir era preciso que esa comitiva de mujeres se desplazara desde Atenas hasta el santuario de Delfos donde se reunían con otras mujeres de la zona para celebrar junto al Parnaso unos ritos en honor de Dioniso. Era una expedición autónoma, organizada por mujeres en la que solo participan mujeres, posiblemente no más de treinta (Valdés 2020: 163).

Esta *oribasia* se celebraba cada dos años, en invierno, y aparece documentada, entre otras fuentes literarias, en el teatro del siglo V a. n. e. y posiblemente en la cerámica (Valdés 2020: 165).

¹⁶ Para el mito de Adonis se puede consultar Ovidio, *Metamorfosis* X 503-559 y 709-739.

¹⁷ Para más información sobre Dioniso y su papel en diferentes celebraciones en Grecia se puede consultar la tesis doctoral de Planchas Gallarte (2019).

El ritual que se celebraba en Delfos consistía en despertar a Dioniso niño, denominado *liknites*, a partir del nombre de los espíritus protectores que velaban sobre el bebé dormido en su cesto de mimbre, *liknon*. Para ello, recorrían la montaña con antorchas mientras bailaban frenéticamente y corrían de manera desenfrenada. Cuando terminaban, volvían exhaustas a sus hogares. Eran unas figuras que estaban rodeadas de un gran respeto religioso y prueba de ello es la anécdota que aparece en Plutarco y que recoge Denis (2009: 256-257) en la que se relata lo que le sucedió en 354-353 a. n. e. a un grupo de tíades que se perdió y llegó durante la noche a Anfisa. Cansadas, se quedaron dormidas en medio del ágora donde fueron descubiertas a la mañana siguiente por las mujeres y, para protegerlas, formaron un círculo alrededor de ellas. Cuando despertaron, fueron acompañadas en su camino por una guardia armada.

Tal vez las tíades fueran miembros de las familias más importantes de Atenas, como las *gerarai*. En su marcha a Delfos, posiblemente estarían acompañadas de otras mujeres. En cabeza iría una mujer que sería la encargada de presidir los ritos, a la que se denominaba *arqueis*. Este título emularía al de arconte, el cargo político de los hombres. Las tíades tenían un paralelismo con las *gerarai*, ya que desempeñaban un rol esencial en Atenas por su ayuda a la *basilinna* como sacerdotisas de Dioniso. De este modo, ambos grupos femeninos se encargaban de las ceremonias religiosas secretas que se celebraban tanto en Delfos como en Atenas y que estaban relacionadas con el despertar de la muerte de Dioniso y su epifanía, dentro de un ritual relacionado con el ciclo agrario (Valdés 2020: 169-170).

4.3. Mujeres profetisas: el oráculo de Delfos y el oráculo de Dodona

Como otros muchos pueblos de todo el mundo, los antiguos griegos buscaban en los oráculos fuerza y sabiduría. Estos lugares sagrados estaban por toda Grecia y a ellos podían consultar tanto ciudades como particulares ya fuera para tomar una decisión o en época de dudas o crisis. Unos solamente tenían renombre local, pero otros eran conocidos no solo en todo el mundo helénico, sino también fuera de sus fronteras, como el oráculo de Delfos.

Se denomina «mántica» al arte de predecir el futuro. El mundo de la mántica no es uniforme, puesto que se puede predecir en nombre de una divinidad o de un héroe. Los procedimientos de adivinación estaban reglados. Se establecían prácticas y rituales codificados por medio de reglas precisas establecidas por la tradición (Denis 2009: 417-418).

4.3.1. El oráculo de Delfos y la pitia

El oráculo de Delfos era el santuario más importante y reconocido dentro y fuera del mundo griego. Dedicado al dios Apolo, se encontraba situado en la región de la Fócide junto al monte Parnaso, donde se hallaba la morada de las Musas, con las que Apolo está relacionado. La mujer encargada de la adivinación recibía el nombre de «pitia». Este nombre posiblemente está asociado a Pitón, la serpiente mitológica que custodiaba el lugar y a la que dio muerte Apolo porque no le dejaba acercarse al recinto¹⁸. El dios Apolo es uno de los más importantes para los griegos. Entre otras atribuciones, era el dios del orden, la música y las profecías (Vandenberg 1991: 117).

Según Diodoro Sículo¹⁹, escritor que vivió en el siglo I a. n. e., en un principio la mujer escogida como pitia debía ser una joven virgen, pero, según este autor, tras el episodio que protagonizó Equécrates de Tesalia, quien se enamoró de la pitia cuando estaba consultando el oráculo, la raptó y la violó, los habitantes de Delfos decretaron que desde ese momento la pitia debería ser una mujer mayor de cincuenta años. A pesar de su edad, tenía que seguir vistiendo el vestido de doncella en recuerdo de la pitia original. Desde entonces la profetisa podía estar casada y ser madre, pero al ser seleccionada debía abandonar a su familia para ejercer su función (Scott 2015: 35). Los únicos requisitos que debía cumplir eran ser libre de nacimiento, tener una conducta irreprochable, pureza de costumbres y no contar con ningún defecto físico. Se seleccionaba entre todas las mujeres de Delfos sin importar la clase social. Una vez elegida, en caso de estar casada, abandonaba a su marido y mantenía la castidad durante los pocos años que le quedasen de vida, ligada totalmente al dios (Denis 2009: 422-423).

Durante la época de mayor esplendor del oráculo de Delfos, llegó a haber hasta tres pitias, dos titulares que se turnaban y una suplente, pero, como cuenta Plutarco (siglos I-II), en su época solo había ya una pitia, que era suficiente para la demanda existente²⁰.

La pitia y sus informaciones mantuvieron su prestigio durante más de mil años. Esto se debe, entre otros aspectos, al tipo de preguntas que se le planteaban. No se preguntaba directamente sobre el futuro, sino que se requerían consejos para lograr determinadas metas, como la posibilidad llegar a un acuerdo sobre qué acción tomar entre varias alternativas (Scott 2015: 51). La honestidad y la inspiración divina que mostraban

¹⁸ Apolodoro, *Biblioteca mitológica* I, 4, 1.

¹⁹ Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* XVI, 26.

²⁰ Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, 414, b-c.

tanto el personal del oráculo y como la pitia hacían que los consultantes tuvieran mucha confianza en sus indicaciones (Green 2011: 13).

Las consultas solo tenían lugar el séptimo día de cada mes, excepto los tres meses de invierno, porque se consideraba que Apolo se ausentaba esos meses de Delfos y se iba a vivir con los hiperbóreos. A pesar de que durante ese tiempo Delfos no tenía oráculo, no se quedaba sin dios, porque se creía que el santuario pasaba a estar gobernado por Dioniso (Scott 2015: 35).

El ritual que seguía la pitia comenzaba por un baño purificador en la fuente Castalia. Después bebía agua de otra fuente para adquirir el don de la profecía y ante el altar de Hestia aspiraba las hierbas aromáticas, entre las que se encontraba el laurel, que se quemaban hasta que empezaba a tambalearse. Se sentaba, inspirada, sobre el trípode y entraba en un estado de enajenación, quizá por autosugestión o hipnosis. La pitia, transportada a una actitud de adivinación, solo era la transmisora de las respuestas que le inspiraba Apolo, por lo que hablaba en primera persona (Vandenberg 1991: 95-103).

Según Estrabón²¹, citado por Vandenberg (1991: 95-105), el oráculo era una cueva vertical sobre una grieta de la que surgía un halo que inspiraba, pero los arqueólogos no han encontrado nada. Ese halo, denominado en el texto *pneuma*, no solo tiene el significado de gas, sino también ‘impulso’ o ‘estado de ánimo’. Según esta interpretación, lo que variaría era el estado psíquico de la pitia. Pero Green (2011: 10) afirma que, como han demostrado recientes investigaciones, se ha revelado una falla transversal que pasa por debajo del *adyton*, que era el lugar más sagrado del templo oracular porque era la *cella* donde profetizaba la pitia (Vandenberg 1991: 92), y que por frotamiento producía emanaciones gaseosas, concretamente etileno, un gas de olor dulce, que podrían haber oído tanto la pitia como quienes estaban esperando a ser atendidos. Se podría corresponder a lo narrado por Plutarco²².

Existe poca información sobre la identidad de las pitias. En Pausanias²³ aparece el nombre de Femonoe como la primera pitia, que emitía sus oráculos en hexámetros. En Heródoto aparece Periala, que fue destituida por ejercer mal sus funciones, ya que se dejó sobornar para dar una información falsa²⁴. También se conocen los nombres de

²¹ Estrabón, *Geografía* 9, 3, 5.

²² Plutarco, *Obras morales y de costumbres.*, 437, c.

²³ Pausanias, *Descripción de Grecia*, X, 5, 7.

²⁴ Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, VI, 66.

Aristónica²⁵, Temistoclea²⁶ o Jenoclea²⁷. Además, se conservan la base de una estatua y dos inscripciones con el nombre de otras pitias (Denis 2009: 423).

La pitia, como profetisa, ocupaba un papel dominante en la jerarquía del santuario de Delfos, pero el dominio de su autoridad solo era el religioso en el marco de su posesión (Denis 2009: 428).

Según Dedes (2015: 178), las pitias, que vivían juntas en la pequeña comunidad de Delfos, seguramente crearon fuertes lazos entre sí.

Denis (2009: 427-428) afirma que,

la Pythie n'était pas une folle hystérique, gesticulant nerveusement et balbutiant des mots incohérents mais une femme ordinaire pénétrée de l'importance de son rôle. C'est cette affirmation d'elle-même en tant que prophétesse qui contribuait à créer un personnage charismatique socialement intelligible pour ceux qui venaient à elle, car participant des mêmes références culturelles.

4.3.2. El oráculo de Dodona y las peléades

Dodona es considerado el oráculo más antiguo del mundo griego. Estaba situado en la región de Epiro, al norte de Grecia. Las principales fuentes con las que se cuenta para conocerlo son las fuentes literarias y en ellas se mencionan dos grupos de personas que ejercían el sacerdocio allí, uno masculino y otro femenino. El femenino se denominaba peléades, 'palomas', y estaba formado por tres mujeres²⁸.

En este santuario se veneraba a diferentes divinidades, aunque las principales eran Zeus *Naios* y Dione, una antigua divinidad cuyo nombre se considera el femenino de Zeus, aunque otra interpretación lo relaciona con la «diosa de las palomas» (Chapinal-Heras 2021: 107).

El elemento más sagrado en Dodona era un roble que transmitía el mensaje oracular por el movimiento de sus hojas. Además de este árbol, tenían mucha importancia las palomas sagradas, a cuyo nombre están ligadas las sacerdotisas, como ya se ha mencionado. Otros elementos que se han relacionado con la adivinación son calderos de bronce colocados sobre trípodes (Chapinal-Heras 2021: 114-115). Para Dedes (2015: 212), las sacerdotisas recibirían los mensajes oraculares divinos colocando sus manos sobre el tronco del roble.

²⁵ Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, VII, 140.

²⁶ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VIII, 8.

²⁷ Pausanias, *Descripción de Grecia*, X, 13, 8.

²⁸ Para conocer más profundamente el oráculo de Dodona se recomienda el libro de Chapinal-Heras (2021).

Existen pocos datos acerca de las peléades. Se desconoce si eran jóvenes vírgenes o mujeres de mayor edad, pero se sabe que mantenían la castidad, inherente al cargo de profetisa. No debían de profetizar en grupo y parece que no realizaban ningún otro oficio dentro del santuario.

El roble y las aves eran los símbolos de Dodona. El ave, como enlace entre el mundo de los hombres y de los dioses, era representado por las peléades con la misma función. E igual que las aves eran negras, parece ser que las peléades parecían oscuras, quizá por encontrarse en un lugar a la sombra o por ser invisibles, escondidas a los ojos de los fieles para recibir la revelación de los dioses. Como en otro tipo de sacerdocios y funciones religiosas desempeñadas por mujeres, este aspecto se asociaba con las fuerzas oscuras y poderosas con las que estas eran relacionadas (Denis 2009: 421-422).

5. La participación de las mujeres en la religión romana

La vida religiosa de los romanos se desarrollaba en diversos lugares, algunos públicos, como el foro o los altares de las encrucijadas de las calles, y otros privados, como el interior de los hogares. Pero una característica común era que el protagonismo lo ostentaba un hombre. La religión romana estaba articulada en torno a los rituales del culto, no a los dogmas, y formaba parte del entramado social y político del Estado romano. Las responsabilidades sacerdotales eran públicas, como todos los cargos políticos, y por ello los varones encargados de ellas eran elegidos en los comicios, como el resto de los magistrados (Scheid 1991: 387).

Del mismo modo que las mujeres eran fundamentales en la vida social por su función reproductora, no podían ser excluidas de forma absoluta de la religión debido a que la participación femenina era imprescindible en determinadas ceremonias, sobre todo la de mujeres de determinada clase social (Delgado 2008: 87). Pero estaban excluidas de los cargos religiosos más prestigiosos, los que estaban dotados de poder real (Pociña 2014: 6). Las mujeres participaban en mayor o menor medida en la religión dependiendo de las festividades. Había fiestas únicamente femeninas, como las que celebraban en honor a *Bona Dea*, en otras participaban como sujetos pasivos, como en las *Lupercalia* y en otras, pocas, directamente eran vetadas (González Gutiérrez 2021: 114).

La religión pública romana tenía un principio fundamental, que era mantener la *pax deorum*, un equilibrio entre los dioses y los hombres que podía romperse por haberse cometido alguna falta contra los dioses o por dejadez de funciones en las actividades culturales. Estos hechos podían ocasionar el enfado de los dioses, que se podía manifestar en forma de *prodigia*. Algunos de ellos, como abortos, infertilidad o malformaciones en

niños, estaban relacionados con la función reproductora de las mujeres. Para restablecer la *pax deorum*, las autoridades religiosas tenían que realizar una serie de ritos para los que debía recurrir a las mujeres en el caso de que los *prodigia* tuvieran que ver con ellas (Pavón 2015: 120-121).

El papel de las mujeres en la religión romana quedaba marcado por el que el patriarcado les había otorgado en la sociedad. Como los estados ideales de la mujer eran la virginidad o la maternidad, es a partir de esos estados desde donde se articula la función religiosa de las mujeres (Pavón 2015: 121).

Lo que buscaban las mujeres romanas, concretamente aquellas de los estratos más altos de la sociedad, mediante la participación en la religión oficial era la posibilidad de obtener mayor autonomía e independencia y poder tomar parte en las decisiones importantes del Estado (Bailón 2012: 102).

5.1. Sacerdocios desempeñados por mujeres

La presencia femenina en un sacerdocio era una excepción. Como ejemplo de ello, en época de César, de los cuatro colegios sacerdotales mayores, más los menores, de 138 miembros solo ocho eran mujeres y dentro de ellos destacaba el de las sacerdotisas de Vesta (Delgado 2008: 85).

5.1.1. La *flaminica* y la *regina sacrorum*

El cargo de *flaminica* lo ocupaba la mujer desposada con el *flamen dialis*, el principal sacerdote de Júpiter. Por su parte, la *regina* era la esposa del *rex sacrorum*, uno de los principales y más antiguos sacerdocios, quizá heredero de las funciones religiosas de los antiguos reyes romanos²⁹.

Con respecto al *flamen dialis*, hay que tener en cuenta la excepcionalidad del dios al que estaba vinculado ese sacerdocio. Al representar Júpiter la legitimidad de la vida del Estado, exigía un culto diferente a otras divinidades. El culto tenía que ser activo y diario con unos sacerdotes consagrados plenamente a su servicio (Delgado 2008: 89).

Júpiter requería la colaboración de una pareja para otorgar validez a las prácticas ceremoniales que le eran debidas. El *flamen dialis* y la *flaminica* formaban una pareja cultural indisoluble que había contraído matrimonio mediante el rito de la *confarreatio* (Delgado 2008: 90). Eran la representación en la tierra de Júpiter y Juno. Por eso formaban la pareja ideal (Scheid 1991:414).

²⁹ Para más información sobre el *rex sacrorum* se puede consultar Marcos Casquero (1988) y Álvarez Soria (2016).

Sus actividades culturales están poco documentadas pero la *flaminica* tenía un papel ritual activo. Como llevaba la *secespita*, el cuchillo sacrificial, se deduce que tenía capacidad para realizar sacrificios. Posiblemente esta prerrogativa «masculina» deriva de su estatus (Scheid 1991: 394). El oficio era más de una pareja que de un individuo. El *flamen dialis* debía abandonar su oficio si moría su mujer y eran muchas las ceremonias que no podía realizar sin la colaboración de su esposa. Por eso mismo, según Scheid (1991: 395), la capacidad sacrificial de la *flaminica* derivaba de esa relación.

También en la Regia, residencia del *pontifex maximus*, sacrificaba la *regina*, aunque su figura es menos conocida. La naturaleza de tales prácticas rituales descubre la relación cultural y simbólica de las funciones de la *flaminica* y la *regina* (Delgado 2008: 92).

Estos dos sacerdocios femeninos no tenían las mismas ventajas jurídicas que las vestales (Pavón 2015: 124).

5.1.2. Las vestales

Vesta es la diosa del hogar público y su fuego perenne alimentaba y daba vida a la ciudad. Además, representaba uno de los valores más apreciados para los romanos, la pureza y la sacralidad en su sentido más absoluto (Delgado 2008: 89).

En las sociedades antiguas el fuego tenía una enorme importancia para la supervivencia. Ante la dificultad que suponía encenderlo una vez apagado, era muy importante mantenerlo prendido y que no se consumiera. También se puede documentar la existencia de un fuego sagrado en civilizaciones de otros continentes, como África o América, y la importancia que tenía era lo que llevaba a su veneración (Saquete 2000, 60-61).

El de las vestales era el más importante sacerdocio femenino de Roma. Estaba formado en principio por dos jóvenes, luego cuatro, y finalmente seis. Una de sus funciones, entre otras que se verán más adelante, era vigilar el fuego en el templo de Vesta, que era el hogar público simbólico de todos los romanos (Scheid 1991: 391).

En el siglo XIX se comenzaron a estudiar con profundidad los aspectos de orden jurídico e institucional del sacerdocio de las vestales y ya en el siglo XX se estudiaron las cuestiones sociales y culturales relacionadas con él (Delgado 2008: 94).

Tenía unas características singulares como el criterio de reclutamiento y los procedimientos de acceso, la instrucción ritual, la dedicación exclusiva y cotidiana del culto de una única divinidad, las obligaciones litúrgicas, el requisito de la castidad, los castigos por perderla o sus privilegios legales y sociales (Delgado 2008: 94-95). La castidad la mantenían durante todo su periodo activo. Luego podían casarse, pero no solían

hacerlo. Llevaban una indumentaria característica durante el periodo de servicio consistente en el *flammeum*, un gorro rojo, y un peinado especial denominado *seni crines*, seis trenzas (Scheid 1991:391) que podía ser un símbolo de su sacralidad ante el resto de los miembros de la comunidad (Saquete 2000: 74). Otras insignias de su sacerdocio eran las *infulae*, unas bandas que también llevaban otros sacerdotes, el *suffibulum*, un velo blanco que utilizaban cuando sacrificaban y el *cingulum*, una cinta de lana atada con el «nudo de Hércules», un tipo especial de nudo que llevaban las jóvenes el día de su boda y que debía ser desatado por su marido (Saquete 2000: 71). Puede que este nudo simbolizara la virginidad, que se iba a romper cuando el marido consumara el matrimonio y que en el caso de las vestales permanecería mientras estuviera al frente de su sacerdocio.

Las vestales estaban vinculadas a los orígenes de Roma porque, según la tradición, la madre de Rómulo y Remo, Rea Silvia, fue forzada a convertirse en virgen vestal por su tío Amulio, que había destronado a su hermano y padre de la joven, Numitor. La intención de Amulio era privar de descendencia a Rea Silvia, porque las vestales tenían que mantener el voto de castidad. Pero ya se sabe cómo terminó la historia³⁰. Más tarde, durante el mandato del segundo rey de Roma, Numa Pompilio, este sacerdocio fue regulado³¹. Está documentada arqueológicamente la existencia desde el siglo VII a. n. e. de un pozo donde se tiraba basura ritual que podría estar relacionado con la actividad que realizaban las vestales. También han aparecido un altar y un edificio de culto del siglo VI a. n. e. (Saquete 2000: 75). En el paso de la monarquía a la república se reordenó el sacerdocio y las vestales pasaron a depender directamente del *pontifex maximus*. La elección de las jóvenes quedaba en manos del *pontifex* a partir de unas veinte candidatas de entre seis y diez años, ofrecidas a veces de forma voluntaria por las mejores familias (Delgado 2008: 95-96). Cuando la joven era seleccionada, se transformaba en la representación de la diosa Vesta en la tierra y adquiría derechos y obligaciones inherentes a su cargo³².

Por su nueva condición de sacerdotisas de Vesta, las jóvenes elegidas pasaban a tener una condición jurídica diferente que las eximía de la *patria potestas sine capitis deminutione*, es decir, estaba exenta de la tutela, pero todavía dependían de una figura masculina, el *pontifex maximus*, que las podía sancionar (Delgado 2008: 97). A pesar de esa especie de *patria potestas* que el *pontifex maximus* ejercía sobre la vestal, no había

³⁰ El relato completo de estos sucesos está en Tito Livio, *Ab urbe condita* I 3-4.

³¹ En el texto de Plutarco, *Vidas paralelas. Vida de Numa IX*, aparece recogida la organización de este sacerdocio.

³² Sobre la selección de las vestales cf. Aulo Gelio, *Noches áticas* I, 12.

vínculo jurídico-familiar entre ellos. La sacerdotisa era independiente desde el punto de vista del derecho privado y la relación que existía con el *pontifex maximus* lo era en virtud de la dependencia jurídica que tenía la vestal en la estructura religiosa romana (Saquete 2000: 84).

Además de la exención de la *patria potestas*, las vestales contaban con otros privilegios que eran la prueba de la estima en que la sociedad romana tenía a este sacerdocio. Podían viajar en carro, contaban con la protección de un licitor que las acompañaba, podían disfrutar de un asiento reservado en el teatro, tenían la potestad de liberar a un prisionero si se lo encontraban por la calle de manera casual, podían hacer testamento, eran enterradas dentro del *pomerium* de la ciudad y no tenían obligación de prestar juramento ante el pretor (Delgado 2008: 98). También custodiaban testamentos de personajes destacados y otros documentos (Saquete 2000: 38). Generalmente se cree que los privilegios de que gozaban las vestales eran consecuencia de su sacerdocio, pero Saquete (2000: 85-86) afirma que podría ser al revés, que los privilegios jurídicos serían imprescindibles para poder ejercer el sacerdocio, porque, para que una mujer pueda ejecutar sacrificios, era necesario que estuviera fuera de la *patria potestas*.

El sacerdocio de Vesta tenía una duración de treinta años y conllevaba un cambio de domicilio. La joven vestal tenía que vivir en el *atrium Vestae* junto con el resto de las vestales. Allí la autoridad la ejercía la vestal de mayor edad, la *virgo vestalis maxima*. Los treinta años que duraba el sacerdocio se organizaban de diez en diez, sirviendo los primeros para conocer los cometidos propios del cargo, los siguientes para ejercer de forma plena sus funciones y los diez últimos para instruir a las nuevas vestales³³. Parece ser que esa segunda época de su sacerdocio, que estaría entre sus 16 y 26 años, era considerada la más eficaz porque correspondía a la etapa más fértil de una mujer (Saquete 2000: 65). Esta gradación era un caso único dentro de los sacerdocios romanos y el propio Séneca, citado por Saquete (2000: 67), comparó este sistema con la vida de los veteranos militares.

Las prácticas de las vestales requerían una gran dedicación. Aunque lógicamente la mayoría de sus cometidos estaban asociados a Vesta, también intervenían en otras celebraciones públicas (Delgado 2008: 99).

Saquete (2000: 48-55) recoge las principales festividades del calendario en las que colaboraban de forma activa todas o alguna de las vestales. Participaban en la celebración del año nuevo, el día 1 de marzo, día en el que se renovaba el fuego sagrado de Vesta. Por

³³ Esta organización está detallada en Plutarco, *Vidas paralelas. Vida de Numa X*.

otra parte, el 15 de abril la vestal máxima se ocupaba de arrojar al fuego los fetos de las vacas preñadas sacrificadas en las *Fordicidia*³⁴ en un rito dedicado a *Tellus* cuya finalidad era aumentar la fertilidad de tierras y ganado. Las cenizas resultantes de la incineración de los fetos se recogían para utilizarse después en las *Parilia*. La celebración de esta última festividad tenía lugar el 21 de abril, coincidiendo con el día en que se festejaba según la tradición la fundación de Roma. El cometido de las vestales era entregar el *suffimen*, mezcla hecha con las cenizas recogidas en las *Fordicidia*, tallos de habas y sangre de caballo, al pueblo para su purificación. A partir del 7 de junio y durante una semana se celebraban las *Vestalia*, dedicadas a la diosa Vesta, en cuya celebración se abría el *penus* del templo, un lugar secreto, posiblemente un almacén. Esta era una ceremonia a la que solo asistían las vestales y matronas romanas y de la que no se sabe nada, pero sí se intuye que se realizaban ritos de purificación. El último día de las *Vestalia* se dedicaba a realizar el *stercus*, término referido al parecer a una ceremonia de limpieza ritual. En la celebración de las *Consualia*, el 21 de agosto, se realizaba una ceremonia ante el altar de *Consus*, dios del consejo, en la que participaban las vestales junto al *flamen quirinalis* y otros sacerdotes públicos. El mismo mes, pero el día 25, participaban en las *Opiconsivia* realizando un sacrificio junto con el *pontifex maximus*. *Ops* era una divinidad identificada con la tierra por lo que este rito tendría un carácter propiciatorio de la fecundidad. Entre el 13 y el 21 de febrero se celebraban las *Parentalia*, celebraciones relacionadas con los difuntos y los parientes. Aunque eran unas celebraciones privadas, la participación de una vestal había que entenderla como una actuación en nombre de la comunidad. Además de estas celebraciones, las vestales participaban en otras que no están recogidas en los calendarios, como los *Argei*³⁵ o la *Bona Dea*³⁶.

Aparecen citadas en Saquete (2000: 55) otra serie de festividades en las que participaban las vestales, aunque de forma pasiva. Muchas veces meramente acompañaban a los sacerdotes masculinos en los ritos. Se podría decir que en esas ocasiones parece que la asistencia de estas sacerdotisas a determinados sacrificios fuera necesaria para que se produjera el contacto con la divinidad.

No parece que la participación en las festividades religiosas antes citadas fuera suficiente para que se hubiera creado este cuerpo sacerdotal a tiempo completo, por lo que su principal cometido sería la conservación del fuego sagrado del templo de Vesta. El

³⁴ Ovidio, *Fastos* IV 629-672.

³⁵ Ovidio, *Fastos* V 621-662.

³⁶ *Vid. infra* apartado 5.2.6.

fuego era un símbolo de la vitalidad del Estado y su extinción era considerada un *prodigium*, una señal funesta, castigada con la flagelación, que era efectuada por el *pontifex maximus*. Para evitar la extinción del fuego, se precisaba una guardia nocturna permanente que velara porque esto no ocurriera (Saquete 2000: 60-62).

Otra de las funciones de las sacerdotisas de Vesta era la fabricación de la *mola salsa*, la harina ritual procedente del farro que, mezclada con sal cocida, se usaba en las ceremonias de la inmolación durante los rituales de los sacrificios (Delgado 2008: 100-101). Además, realizaban tareas domésticas, como la limpieza del templo de Vesta, o de cuidado, como el del *Palladium* o de los Penates (Pavón 2015: 122).

Intervenían en las tareas propias de los hombres al moler y tostar el farro y hacer la *mola salsa*. En principio esta labor parece una tarea femenina, pero en Ovidio se afirma que la tarea de manipulación de carne o la molienda de cereales estaba prohibida a las mujeres desde la época de Rómulo. En el caso de las vestales, podrían realizar esta actividad gracias a su naturaleza sacerdotal, a pesar de ser mujeres (Saquete 2000: 41-42). También parece ser que incluso realizaban sacrificios cruentos, porque portaban la *secespita*, pero solo en el transcurso de las celebraciones en honor de la *Bona Dea*. Sería una excepción a la tradición (Scheid 1991: 393-394). Según Mary Beard, citada por Scheid (1991: 394), no eran ni matronas ni doncellas (llevaban vestidos de casadas). Eran las dos cosas al mismo tiempo y también se podrían considerar hombres por los privilegios legales de los que gozaban. Desde nuestra mirada actual podríamos considerar a las vestales como *queer*, porque tenían un estatus que no se ajustaba a ninguno de los que existían en la ciudad³⁷.

Las vestales estaban ligadas al destino de Roma. Ningún sacrificio público se podía realizar sin su colaboración. Tanto la *mola salsa* como el fuego estaban ligados a la vida pública romana (Scheid 1991: 413).

El cumplimiento estricto de las normas de castidad y pureza era lo que garantizaba la eficacia de los rituales y, si estas normas se rompían, se producía una contaminación, *incestum*, cuyo castigo era ser enterradas vivas³⁸. Este proceso era singular dentro del derecho penal romano, lo que hace que aún hoy en día se debata sobre el significado de sus aspectos jurídicos (Delgado 2008: 103). Cuando una vestal era acusada de *incestum*, no podía llevar a cabo los ritos, porque los contaminaba, ya que ella estaba contaminada. La contaminación de los ritos causaba peligros a la comunidad, porque los ritos no se llevaban

³⁷ Para conocer más sobre la teoría *queer* se puede consultar Fonseca y Quintero (2009) y Ambrosy (2012).

³⁸ Para este castigo cf. Plutarco *Vidas paralelas. Vida de Numa X*.

a cabo de forma correcta. El delito de la vestal no sería la pérdida de la virginidad, sino realizar ritos religiosos siendo impuras (Saquete 2000: 93). Según Gagè (1963: 144, citado por Martínez López 1988: 139), para poder entender por qué el delito de las vestales es considerado un *prodigium*, hay que tener en cuenta que «la psicología religiosa romana, sensible en general a los prodigios, estaba particularmente predispuesta a aquellos que parecían probar una falta de las mujeres».

Un factor importante era la coincidencia de estos prodigios con ciertos momentos cruciales vinculados con la política, que revelan cómo esa supuesta no castidad de alguna vestal fue utilizada por el Estado o por diferentes grupos en litigio para explicar acontecimientos desfavorables en momentos de máxima tensión para la sociedad romana. Estos *prodigia* solían estar asociados, desde inicios de la República, con circunstancias de crisis de todo tipo, como la guerra contra Veyes o la derrota de Cannas. Para explicar esos desastres y evitar las reacciones de pánico de la multitud, se llegó a la conclusión de que era la mala conducta de las vírgenes vestales la que había originado estas situaciones. En otra ocasión, con motivo de la derrota de Catón en Tracia, se produjo un proceso a algunas vestales por haber violado supuestamente su juramento, aunque durante el juicio se pudieron constatar otras motivaciones relacionadas con enemistades personales y políticas. De este modo, se aprovechó el temor reinante para saldar viejas cuentas entre grupos sociales (Martínez López 1988: 141-143).

Se conserva el nombre de diecinueve vestales que con seguridad fueron condenadas a ser enterradas vivas durante los siglos que duró este sacerdocio³⁹. La vestal enterrada de esta manera moría de inanición, que es la forma que se usaba tradicionalmente junto con el estrangulamiento para matar a mujeres culpables de algún delito capital (Saquete 2000: 97). A la vestal se la enterraba en una cámara subterránea del *agger* de la muralla Serviana, junto a la puerta Colina. Este lugar era considerado el más débil de la muralla. De este modo, su muerte tenía el carácter sacrificio humano destinado a reforzar las defensas romanas donde era más necesario. La muerte de la vestal era un *piaculum*. Se puede considerar que, como las vestales habían puesto en peligro a la comunidad con su comportamiento, estas ofrecía por medio de este castigo un sacrificio expiatorio para proteger a la ciudad. Aunque los sacrificios humanos no eran frecuentes, no fueron desconocidos en el mundo romano en épocas de crisis (Saquete 2000: 97 ss).

³⁹ Este castigo aparece ya atestiguado para una mujer en la literatura griega, Antígona.

Los castigos a las vestales tenían también la función de mantener la atención de la comunidad y de las mujeres sobre las sanciones que les pueden sobrevenir en el caso de transgredir los límites sexuales (Mañas 2019: 104).

Una vez terminados sus treinta años de servicio, podían contraer matrimonio, aunque eran muy pocas las que lo hicieron (Saquete 2000: 66).

Las vestales consagraban su virginidad a la comunidad. (Pavón 2015: 122). La virginidad simboliza pureza. Por esto, las vestales se podían ocupar del fuego, que es un elemento puro, del que no puede nacer nada. Además, Vesta era una diosa virgen por lo que parece lógico que sus sacerdotisas también lo fueran. En otros pueblos cercanos a Roma la virginidad era importante y entre los romanos era frecuente que las vírgenes se ocuparan del fuego y de los ritos que se celebraban en la comunidad. De la virginidad dependía la fecundidad animal, humana y agrícola. También aquellos que tenían que manipular alimentos debían ser puros. En algunas sociedades la virginidad proveía de una especie de poderes mágicos y se consideraba que proporcionaba una eficacia especial en la ejecución de los ritos en los que participaban mujeres vírgenes (Saquete 2000: 62-64).

La virginidad de las vestales no solo consistía en ausencia de relaciones sexuales, sino también en el desconocimiento absoluto de todo lo que tuviera que ver con el sexo. El sexo era sinónimo de contaminación y una mujer sexualmente activa podría contaminar los ritos en los que participara (Saquete 2000: 65).

Como afirma Martínez López (1994: 172), «a pesar de que la concepción tradicional atribuye los ámbitos públicos y privados a cada uno de los sexos, la vida personal y privada de las mujeres se veía invadida por lo público y sus comportamientos privados tenían una proyección en la vida de la comunidad».

La institución de las vestales nació a la vez que la ciudad de Roma y perduró con su prestigio intacto, hasta que, con la llegada del cristianismo, se suprimió por ley la financiación con la que contaba (Delgado 2008: 104).

Las vestales contaron con gran respeto y prestigio en la sociedad romana. Gozaron de una alta estima desde su creación. Su influencia social era tal que llegaron a interceder por determinados personajes, como Julio César durante la dictadura de Sila. El rechazo a las peticiones de las vestales podía acarrear consecuencias funestas dado el carácter mágico del temor que infundían, porque su cercanía al mundo de los dioses las dotaba de fuerzas que podían amedrentar a quienes las rodeaban (Saquete 2000: 105).

También tuvieron influencia en las esferas de poder ayudando a obtener puestos de mando a amigos o familiares que luego las recompensaron con la dedicación de estatuas (Saquete 2000: 117).

En el curso de unas excavaciones arqueológicas que tuvieron lugar entre 1882-1883 en el foro romano, se encontraron estatuas y cabezas que representaban a vestales, reconocidas como tales por la vestimenta y las insignias que portaban. Parece ser que las cabezas de esas estatuas pueden ser auténticos retratos de las sacerdotisas, mientras que los cuerpos corresponderían a copias romanas de originales griegos del siglo IV a. n. e., de época de Praxíteles, o posteriores (van Deman 1908: 324 ss).



Figura 6: *Imagen de una vestal con sus atributos característicos.*

Museo Nacional Romano *Palazzo Massimo alle Terme*

5.2. Celebraciones con participación de matronas

Existía en Roma una serie de festividades en las que participaban exclusivamente matronas (Delgado 2008: 87). Está documentada la devoción de las mujeres romanas a diferentes divinidades y su participación en festividades religiosas, más o menos oficiales. Estos ritos se relacionaban generalmente con la maternidad, pero las mujeres también

tomaron parte en otros cultos fuera de ese ámbito, vinculados incluso al mundo masculino (Pavón 2015: 128-129).

Las matronas se organizaban para realizar correctamente los ritos que se prescribían en festividades como las *Matronalia*, el culto a la Fortuna Viril, las *Matralia*, la *Fortuna Muliebris* o la *Bona Dea*. Estas celebraciones tenían lugar en el ámbito privado y de forma ocasional dentro del marco de celebraciones oficiales de la religión romana (Delgado 2008: 88).

En estas reuniones se buscaba que las romanas honrasen a divinidades protectoras de labores femeninas a la vez que se fomentaba la identidad de las mujeres como colectivo, aunque sin olvidar las diferencias sociales entre ellas, porque se marcaba la posición privilegiada de las matronas como representantes de las mujeres nobles (Cid 2009: 367).

5.2.1. Las *Matronalia*

La fiesta de las *Matronalia* tenía lugar el primer día de marzo. Se realizaba una ofrenda de flores a Juno Lucina, patrona de los partos y el matrimonio, en su templo, en la colina del Esquilino, se cree que para propiciar la fecundidad femenina y para festejar el nacimiento de Rómulo. También tenía lugar un banquete. No era una festividad relacionada solamente con la familia, sino con toda la ciudad. En esta celebración no participaban únicamente mujeres, sino también hombres, libres y esclavos (Scheid 1991: 396).

Juno era venerada como diosa protectora de las mujeres, en especial de las madres y esposas. Por ello a esta diosa se la suele relacionar con los prototipos femeninos más convencionales. Para favorecer los partos se la invocaba bajo la denominación de Juno *Lucina*. El parto, junto con las tareas que se consideraban propias de las mujeres, como la lactancia y el cuidado de los niños, se solían ligar al espacio doméstico, que era lugar donde debía permanecer la matrona para desempeñar mejor su papel maternal (Cid López 2009: 358-359).

Las *Matronalia* se celebraban en el mes dedicado a Marte, dios de la guerra. La contraposición entre ambas divinidades, Juno y Marte, celebradas ambas en las mismas fechas, pero la una por las mujeres y la otra por los varones, servía para reforzar un modelo social en el que se ponía de manifiesto la supremacía de los hombres justificada por su habilidad en el campo de batalla, pero sin menospreciar a las mujeres, encargadas de alumbrar hijos legítimos (Cid 2009: 359-360). Estos hijos son los que más tarde estarán destinados a la guerra. Como afirma Cid (2009: 372),

En suma, en el mismo día del mes, sendas fiestas religiosas reconocen los servicios al Estado que pueden prestar hombres y mujeres, pero otorgando a unos y a otras espacios diferentes. Los casos de *Matronalia* y las celebraciones guerreras son ilustrativos de la eficaz influencia de la religión en la transmisión y legitimación de un determinado modelo social; en este caso, la organización patriarcal de la sociedad romana pretendía también, y especialmente, su justificación en el orden divino, que, al igual que ocurría entre los mortales, seguía distinguiendo lo masculino y lo femenino desde la desigualdad. La guerra y el parto bajo la advocación de Marte y Juno convertían a las mujeres en seres precisados de protección y, si es así, débiles y sumisos ante los varones; los únicos dotados con el valor exigible en el campo de batalla. Ejemplarmente, las celebraciones del uno de marzo evidencian la relación entre la maternidad y la guerra, a partir de las leyendas en torno a Juno y su hijo Marte.

5.2.2. Las *Matralia*

Esta celebración tenía lugar el 11 de junio. Era la fiesta de las madres y participaban mujeres respetables, *univirae*, aquellas que solo se habían casado una vez. El ritual comenzaba introduciendo a una esclava en el templo dedicado a *Mater Matuta*, sito en el foro boario, para luego expulsarla de él de forma violenta. Según Ovidio, se hacía esto porque Ino, asimilada a *Mater Matuta*, odiaba a las esclavas, ya que su marido Atamante le fue infiel con una⁴⁰. Durante esta celebración, las mujeres rogaban por la descendencia de sus hermanas, no por la suya propia. *Mater Matuta* es considerada una divinidad comadrona y curótrofa, ‘niñera’. La participación de las mujeres en estos ritos estaría justificada en tanto que mujeres y madres y se refieren a su fertilidad (Scheid 1991: 397). Esta festividad se relacionaba con el aspecto cívico de la mujer, destinado a reproducir la sociedad por su papel de madre y esposa (González Gutiérrez 2021: 115).

5.2.3. Festejos en honor de Venus *Verticordia* y *Fortuna Virilis*

El 1 de abril mujeres de toda condición, incluidas prostitutas, festejaban a Venus *Verticordia*, la que hace volver el corazón hacia la virtud, o a la *Fortuna Virilis*. El templo de Venus se construyó en 114 a. n. e., para expiar, al parecer, el *incestum* que cometieron tres vírgenes vestales que rompieron su voto de castidad. Uno de los ritos que se realizaba durante esta celebración era el lavado de la estatua de Venus, labor encargada a mujeres por ser las tareas relacionadas con la limpieza actividades que se consideraban femeninas igual que las tareas de cuidados. A continuación, adornaban la estatua con joyas y flores. Las mujeres también se daban un baño en las termas y bebían el *cocetum*, un brebaje sedante que normalmente se proporcionaba a las jóvenes cuando iban a casarse. Todas

⁴⁰ Ovidio, *Fastos* VI, 551-554.

estas actividades aludían a los ritos prenupciales en los que se pedían a las diosas uniones sexuales exitosas (Scheid 1991: 398). No se sabe si estas fueron dos o una sola celebración, ya que es solo Ovidio⁴¹ el que las menciona como dos festividades diferentes.

5.2.4. Celebraciones en honor de *Fortuna Muliebris*

La celebración en honor de la *Fortuna Muliebris* se documenta ya en el siglo V a. n. e. y perdura hasta los siglos II o III. Este festejo tenía lugar el 6 de julio. En esa fecha mujeres de unas determinadas características, matronas *univirae* se dirigían hasta una distancia de cuatro millas de Roma por la vía Latina y allí se realizaba un sacrificio en honor de la *Fortuna Muliebris*. Las matronas *univirae* simbolizaban la esencia de los valores femeninos, que era la búsqueda de la ampliación del grupo mediante la fecundidad (Bailón 2012: 102).

No se conocen bien los ritos que tenían lugar en ese templo, pero parece ser que estaban relacionados con el episodio de la guerra con Coriolano y el papel que desempeñaron en ese conflicto su mujer y su madre, ya que consiguieron solucionar el enfrentamiento. En recuerdo de este hecho, se concedió a las mujeres la prerrogativa que quisieran y ellas solicitaron la construcción de un templo en el lugar del suceso. Esta edificación sirvió de reconocimiento de que unas mujeres fueron capaces de conseguir en favor de la República lo que no lograron los hombres con sus armas (Scheid 1991: 399).

5.2.5. Culto a la *Pudicitia*

Este es un culto que está destinado a preparar a las jóvenes romanas para el matrimonio y a promover la castidad de las matronas. Las matronas que participaban en esta celebración, que tenía lugar en el foro boario, eran *univirae*. En un principio solo se permitía la participación de mujeres patricias, pero luego se creó una celebración en honor de la *Pudicitia* plebeya por iniciativa de una mujer patricia excluida del grupo por haberse casado con un plebeyo. Este hecho demuestra cómo dentro del Estado las mujeres asimilaban la ideología del grupo social al que pertenecían, pues las plebeyas tenían los mismos ideales matrimoniales que las patricias (Pomeroy 1990: 231-232).

5.2.6. Celebración de la *Bona Dea*

Bona Dea era una esposa ejemplar tan modesta que ni siquiera se conocía su verdadero nombre, pero un día olvidó su modestia y pudor y bebió una jarra de vino lo que le acarreó un castigo por parte de su esposo, Fauno, que la azotó con unas varas de mirto hasta causarle la muerte. Más tarde, este se arrepintió del castigo y la divinizó. Se le dedicó

⁴¹ Ovidio, *Fastos* IV, 133-162.

un templo en Roma al que no podían acceder hombres ni podía tener presencia el mirto (Mirón 1998: 30).

Las celebraciones en honor a *Bona Dea* eran dos. Una tenía lugar el día 1 de mayo en el templo que tenía la divinidad en el Aventino. Era una celebración llena de tabúes, como el que las ofrendas de vino no llevaran ese nombre, sino el de «leche», y que los recipientes donde se recogía se denominaban *mellaria*, ‘tarros de miel’ (Mañas 2019: 108).

La segunda celebración en honor de esta divinidad tenía lugar la noche del 3 al 4 de diciembre en casa de uno de los magistrados de mayor rango en el *cursus honorum* bajo la dirección de las mujeres de su familia, además de contar con la asistencia de otras mujeres de clase alta y de las vírgenes vestales. La dirección del culto recaía en la matrona de mayor edad de la casa donde se celebraba. Allí se sacrificaba una cerda en honor de la diosa y se danzaba y cantaba. Las ceremonias eran nocturnas y, como ya se ha dicho, no se permitía la asistencia de hombres (Scheid 1991: 402). Según González Gutiérrez (2021: 118), como todas las festividades celebradas por mujeres, estas eran objetos de sospecha por parte de los hombres por el temor que estos tenían de que pudieran derivar en algo parecido a una orgía. No parece que esto fuera lo más probable, teniendo en cuenta que se trataba de una celebración en la que participaban matronas romanas respetables. Quizá el temor de los hombres se debiera a lo que pudieran hacer un grupo de mujeres juntas, sin estar bajo vigilancia o supervisión masculina.

El episodio más conocido en el marco de las celebraciones de diciembre ocurrió en el año 62 a. n. e. cuando Publio Clodio se infiltró en la festividad disfrazado de mujer. El lugar donde se desarrollaron los sucesos fue la casa de Julio César, que era uno de los pretores, y la encargada de la celebración era la madre de Cesar, Aurelia, junto con su esposa, Pompeya (Scheid 1991: 402). Este hecho sirvió como excusa a César para divorciarse de Pompeya, aduciendo que la mujer de César debía estar por encima de toda sospecha (González Gutiérrez 2021: 118). La reacción de César es una muestra de que las mujeres cuyas acciones puedan dar lugar a que se suponga que están manifestando un comportamiento fuera de lo correcto pueden ser penalizadas de alguna manera.

A raíz de la conmoción causada por el atrevimiento de Clodio, que se introdujo en la casa donde tenían lugar los ritos vestido de mujer, fue necesaria una nueva celebración bajo la dirección de las vestales, que, según Scheid (1991: 402) «deja entender que estas, en este contexto, tenían, si no la dirección global de los ritos, al menos un poder de iniciativa o de jurisdicción sagrada semejante al de los pontífices».

El ritual de esta celebración sigue siendo desconocido, pero sería un culto ejemplarizante para las matronas, ya que, aunque *Bona Dea* refleja un comportamiento de matrona virtuosa, su muerte mostraría lo que les ocurre a las esposas cuando dejan de comportarse como les marca la sociedad patriarcal romana (Mirón 1998: 31-32).

5.2.7. Celebración de las *Nonas Caprotinas*

Al contrario de las festividades que se han mencionado anteriormente, la de las *Nonas Caprotinas* tenía un carácter especial porque en ella las esclavas participaban de manera destacada. Esta intervención se debía a que, aprovechando la invasión gala de Roma de 390 a. n. e., los pueblos latinos se sublevaron contra Roma y exigieron que se les entregaran como rehenes a las mujeres. Las esclavas se ofrecieron haciéndose pasar por sus amas y, una vez en manos de aquellos, los emborracharon, facilitando así el ataque romano. En honor de esa victoria, el 7 de julio se dedicó una festividad a Juno *Caprotina* en la que las esclavas eran admitidas (González Gutiérrez 2021: 116). Ese día las esclavas se vestían como las señoras y disfrutaban de la fiesta en libertad.

5.3. Las mujeres y el culto imperial

Los historiadores definen la práctica del culto imperial romano como una serie de rituales en honor al emperador y a su familia mediante los cuales se introduce a estos en la esfera de los dioses (Alarcón 2014: 183). Price (1984, citado por Alarcón 2014: 191) considera que el emperador fue incluido en la esfera divina por su poder mediador entre dioses y hombres del que saldría beneficiada la comunidad. Así, tanto religión como política son caminos para la construcción del poder.

Mirón (1996, citada por Mañas 2019: 110) afirma que el culto al emperador representó una innovación en el panorama religioso romano, puesto que reunió en él prácticas que ya se realizaban en la religión romana, solo que ahora se celebraban en beneficio de la familia imperial.

Para la correcta realización de este culto, fue necesaria la creación de un sacerdocio que se ocupara de él. El modelo que se tomó fue el sacerdocio de Júpiter, el flaminado (Mirón 1994: 149). La vinculación de los *flamines* con las dinastías imperiales sirvió para difundir la ideología imperial y fortalecer la unión entre el mandatario y sus súbditos. Pero no solo fueron objeto de culto los emperadores, también lo fueron sus esposas y madres. Estas *divae* simbolizaban la maternidad, de modo que se asimilaban a diosas fecundas que protegían a los habitantes del Imperio. El culto a las mujeres relacionadas con la casa imperial estaba a cargo de las *flaminicae*, mujeres pertenecientes a las élites locales. Fue

este el modo en que algunas mujeres obtuvieron una gran influencia en sus lugares de origen por medio de una importante labor evergética (Pavón 2015: 126).

El culto a las mujeres de la familia imperial comenzó muy temprano, ya desde la muerte de Augusto en el año 14. Su viuda, Livia, recibió distinciones religiosas, como ser nombrada sacerdotisa de *divus Augustus* (Cid 1998: 146). Su persona estuvo asociada con la *Concordia* y a la *Pietas*, que eran virtudes imperiales que se buscaba promover y que estaban asociadas al matrimonio y a la relación paternofilial. De este modo, se pretendía destacar la labor de Livia como *materfamilias* del Estado, el ejército y la patria (Mañas 2019: 110). Por otra parte, la divinización de las emperatrices trataba de justificar por el lado de la religión el poder político de los varones (Mirón 2010: 122)

Como ya se ha mencionado, para el desarrollo del culto imperial fue necesario el establecimiento de una organización religiosa, el sacerdocio de los *flamines* y las *flaminicae*, cuyo origen procede de los tradicionales flaminados romanos. El flaminado de Júpiter fue el elegido como modelo para el culto imperial a partir de la creación de un *flamen* para el culto de César, por la asociación que se hacía de este con Júpiter. A partir de este flaminado, el título se extendió para todos los sacerdotes y sacerdotisas del culto a los emperadores y emperatrices divinizados (Mirón 1994: 149). Normalmente en las provincias occidentales del imperio, los *flamines* se ocupaban de los *Augusti*, emperadores vivos, y de los *Divi*, los muertos, y las *flaminicae* de las *Augustae* y *Divae* (Mañas 2019: 111).

Las encargadas en las provincias de seleccionar tanto a los sacerdotes como a las sacerdotisas eran las asambleas. La consideración que tenían estos sacerdocios era la de una magistratura más, aunque, a diferencia de muchas de las magistraturas ordinarias, podían ser cargos a perpetuidad (Mañas 2019: 111).

El desempeño de cualquier cargo conllevaba un desembolso económico para la persona que lo ejercía, que se acrecentaba si desarrollaban labores de evergetismo. Ese evergetismo podía manifestarse de diferentes maneras, como mediante ofrendas religiosas, donaciones de dinero, celebración de espectáculos o banquetes, erección de estatuas o construcción de infraestructuras o edificios. Muchas de estas donaciones fueron llevadas a cabo por *flaminicae*. Lo más habitual era la donación de estatuas dedicadas a divinidades o a miembros de su propia familia (Mirón 1994: 197 ss).

En correspondencia, en muchos lugares se concedían honores como reconocimiento a hombres o mujeres que hubieran desempeñado una labor evergética dentro de su comunidad. Esos honores podían consistir en estatuas a cargo del erario o en costear

funerales públicos acompañados de *laudationes*. En algunos casos, el reconocimiento provenía de un particular, aunque la mayoría procedía de sus familiares o sus libertos. De esta manera, se buscaba por una parte un reconocimiento a la labor realizada, pero también una vinculación pública a su patrona, que les podía servir para progresar en la escala social. Por medio de estos agradecimientos se equiparaba a las *flaminicae* con los magistrados locales, que eran honrados de la misma manera (Mirón 1994: 209 ss).

El sacerdocio del culto imperial supuso para las mujeres de provincias la posibilidad de participar en la sociedad mediante estas prácticas cívicas, reforzando así su prestigio. Muchas de las mujeres que ejercieron estos cargos eran de rango ecuestre e incluso libertas enriquecidas, que, de este modo, consiguieron promocionarse a las élites locales. La principal condición que se necesitaba era tener la riqueza suficiente para invertirla en beneficio de la comunidad (Mañas 2019: 111-112). La imagen de las emperatrices divinizadas seguramente sirvió de inspiración para aquellas mujeres que deseaban hacer notar su influencia en planos más modestos y para que las mujeres poderosas de provincias mostrasen su influencia y obtuvieran un reconocimiento público (Mirón 2010: 122).

La mayoría de las *flaminicae* procedían de ciudades privilegiadas, por tanto, tenían ciudadanía romana o latina. Muchas *flaminicae* pertenecían al orden decurional, es decir, formaban parte del grupo social que ocupaba los órganos de gobierno de las ciudades de provincias, e incluso alguna formaba parte del orden senatorial (Mirón 1994: 166 ss). Si se tiene en cuenta la política de Augusto en pro de la familia, es probable que la mayoría de las *flaminicae* fuesen matronas, «mujeres casadas y honorables madres de familia, como lo eran las Augustas a las que rendían culto» (Mirón 1994: 176).

Para desempeñar estos cargos, las mujeres no precisaban de experiencia previa, aunque existen algunos casos en los que se ha constatado una acumulación de cargos religiosos en manos de algunas mujeres, lo cual, en palabras de Mirón (1994: 174), «puede tomar la forma de un pseudo-*cursus honorum* femenino».

Las funciones que desempeñaban estos sacerdotes y sacerdotisas son poco conocidas, aunque se supone que celebrarían los ritos pertinentes dedicados al culto de la familia imperial. Las *flaminicae* representaban en sus comunidades el modelo de las emperatrices como matronas, contribuyendo a los roles de género del aparato ideológico estatal, legitimando así la filosofía del poder imperial (Mañas 2019: 112).

El culto a las emperatrices sirvió para reconducir un poder real de las mujeres hacia esferas más admisibles y así poder neutralizarlo y al mismo tiempo para asentar jerarquías patriarcales (Mirón 2010: 123).

5.4. Las mujeres y los sacerdocios relacionados con divinidades orientales: Baco e Isis

Tras la política imperialista que se desarrolló sobre todo a partir del siglo III a. n. e., el mundo romano entró en contacto con divinidades de origen oriental como Baco-Dioniso, Cibeles o Isis. El culto a estas divinidades fue atrayente para las mujeres romanas por las relaciones que había entre estas diosas y los cultos matronales tradicionales.

Estas celebraciones fueron toleradas por el Estado siempre que no alteraran el orden establecido. En esos casos, fueron combatidas (Pavón 2015: 126-127).

5.4.1. Celebraciones en honor de Baco

Los cultos en honor del dios Baco, el equivalente al Dioniso griego, llegaron a Roma procedentes de Grecia a través de Etruria en el año 202 a. n. e., después de la batalla de Zama. La denominación de Dioniso en Roma era *Liber Pater*. Las fiestas en su honor se llamaron *Liberalia* o Bacanales y el día dedicado a ellas era el 17 de abril. Parece que en origen eran una celebración de carácter agrario, como en Grecia, cuya finalidad era propiciar la fertilidad de los campos, pero posteriormente pasó a tener un cariz licencioso (González Serrano 2009: 3). Al principio, estos cultos estuvieron limitados a las mujeres, pero una sacerdotisa de origen campano, Ania Pacula, decidió reformar el culto báquico e iniciar en él a hombres, sobre todo jóvenes (Scheid 1991: 409-410). El ritual báquico comenzaba con una ceremonia de iniciación de los nuevos miembros y en una experiencia orgiástica mediante la cual el iniciado creía entrar en posesión del dios (Blázquez 1973: 105).

Estos rituales se celebraban en un bosque consagrado a Estímula, diosa de la locura, al pie del monte Aventino. Allí tenían lugar danzas orgiásticas seguidas de un baño en el río Tíber. Los comportamientos que se producían en el transcurso de la celebración eran licenciosos porque se bebía vino y se producían acoplamientos homosexuales y heterosexuales bajo el pretexto de posesión báquica. Este ritual ponía el mundo al revés ya que entre otras cosas los hombres se vestían de mujer. La libertad que en sus comportamientos dejaban ver las mujeres romanas en estas festividades demostraba la represión sexual a la que estaban sometidas en su vida cotidiana, alejadas de toda manifestación de emotividad. De ahí el éxito que tuvieron, puesto que en el transcurso de estas celebraciones las mujeres podían expresarse y manifestar el erotismo que les era vetado en la vida diaria (Cantarella 1991: 217 ss).

Todas estas manifestaciones culturales y comportamientos chocaban con la tradición romana y por ello se desató una persecución de estos cultos, pero no por sus aspectos religiosos, sino por los aspectos relacionados con las costumbres del Estado (Blázquez 1973: 108).

La persecución más importante que ha llegado hasta nosotros⁴² tuvo lugar en el año 186 a. n. e. a cargo del Senado, organismo de carácter político y religioso al mismo tiempo. Esta institución castigó a los iniciados porque los consideró «afiliados a una asociación subversiva para el Estado» (Blázquez 1973: 108). Se tuvo en cuenta que se podía corromper a futuros hombres de estado y *paterfamilias* y por ello se decretaron severos castigos, como pena de muerte o prisión, para quienes oficiaron los cultos. La gravedad de las penas estaría en consonancia con el peligro que se consideraba que había causado a la República al ir en contra del *mos maiorum* introduciendo prácticas extranjeras que podían romper con la tradición (Pavón 2015: 127). Además, se consideró una afrenta contra el Estado que fueran mujeres las que tomaran la iniciativa en lugar de los hombres en la iniciación de jóvenes varones en «un intento de inversión de los valores romanos tradicionales» (Scheid 1991: 410).

Según las palabras que Livio⁴³ pone en boca del cónsul Postumio, gran parte de las participantes eran mujeres y ellas eran el origen de este mal. Sin embargo, Pavón (2008: 84) señala que, de entre los miles de mujeres asistentes a los cultos, solamente se da el nombre de tres: Duronia, la propia Ania Pacula y la liberta Hispala Fecenia, que fue la que denunció. El número de hombres citados por Livio es de siete. Parece ser que el autor tenía más interés en dar la cantidad de participantes por toda Italia, más de siete mil, que en nombrar a las familias nobles implicadas. Por otro lado, tampoco se libran de la acusación del cónsul Postumio los varones participantes, a los que considera similares a las mujeres. A este respecto, Pavón (2008: 85) afirma que «por el contenido de sus palabras parece como si los hombres que entraban a formar parte de los ritos perdieran su condición masculina para convertirse en féminas y, además, desposeídas de razón». Como ya se ha comentado anteriormente, en una sociedad patriarcal como la romana el poder explícito lo desempeñaban los hombres, puesto que la mujer era considerada un ser inferior. Por ello, el comparar a un hombre con una mujer era degradarlo⁴⁴. De este modo, la pérdida de los órganos genitales, como el caso de los eunucos, conllevaba la pérdida de los derechos

⁴² Este episodio aparece narrado en Tito Livio, *Ab urbe condita* 39.8-18

⁴³ Tito Livio, *Ab urbe condita* 39.15

⁴⁴ Sobre la cuestión de los prejuicios y construcciones culturales en torno a la genitalidad en Roma, cf. González Gutiérrez (2021: 6 ss.).

cívicos asociados a los hombres. Eso los transformaba en una especie de tercer género (González Gutiérrez 2021: 7). Este podría ser otro caso de lo que en la actualidad se denomina *queer*.

Todas estas acusaciones contra las mujeres de realizar orgías llenas de violencia sexual son ya un tópico, tienen poca credibilidad, porque, en palabras de González Gutiérrez (2021: 128), «no parece que sea lo más lógico que las madres estuvieran dispuestas a sacrificar en masa a sus hijos, para que fueran violados y torturados». Pavón (2008: 89) añade que «no menciona el cónsul, sin embargo, si las madres iniciaban también a sus hijas y tampoco parece que se entristeciera por el hecho de que muchachas jóvenes fueran también corrompidas por semejante mal».

Según Blázquez (1973: 108),

esta persecución no sirvió para nada, sólo para ajusticiar, encarcelar y desterrar a unos miles de desgraciados. Algo más de cien años después los cultos dionisiacos gozaban de gran aceptación entre las clases altas de la sociedad de Roma, como lo prueban las famosas pinturas de la *Villa dei Misteri*, de Pompeya.



Figura 7: *Villa de los misterios de Pompeya. Estos frescos parece que representan ritos dionisiacos*⁴⁵.

De Raffaele Pagani - Trabajo propio, CC BY-SA 4.0. Consultado el 30/04/2023 en

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=84405672>

⁴⁵ Existen varios artículos que apoyan la interpretación de las representaciones pictóricas de la Villa de los misterios como las de un culto dionisiaco, como Blázquez (1963), González Serrano (2009) o Calderón Sánchez (2016).

5.4.2. Celebraciones en honor de Isis

Isis era una divinidad de origen egipcio que consolaba a hombres y mujeres de los sufrimientos terrenales, infundiéndoles esperanza en una vida del más allá. Esta divinidad no discriminaba a las personas debido a su sexo o de su clase social, porque, para ella, todos tenían un alma inmortal. Tampoco discriminaba a sus sacerdotes, que podían ser hombres o mujeres (Cantarella 1991: 263).

El culto de Isis se extendió rápidamente por todo el Mediterráneo, porque se adaptaba muy fácilmente a los lugares donde llegaba debido a que sus normas y ceremonias eran muy flexibles. Se asociaba a otras divinidades mediterráneas como Astarté, Afrodita o Deméter, y tenía capacidades mágicas como curar enfermedades o resucitar tras la muerte. Además, poseía poderes tradicionalmente asociados a las divinidades masculinas como el dominio sobre el rayo o los vientos, la separación del cielo y la tierra o la invención de alfabetos. Sus poderes eran ilimitados (Pomeroy 1990: 241).

Aunque los seguidores de Isis pertenecían a todos los estratos sociales, parece que atrajo sobre todo a mujeres. Isis era esposa, madre e, incluso, ramera (Pomeroy 1990: 242). Sus templos estaban situados junto a burdeles y mercados. Había sospechas de desenfreno sexual en las religiones místicas, pero también se ofrecían oportunidades para la abstinencia en general, de comidas o de actividad sexual (Pomeroy 1990: 245).

Las reuniones que se producían durante el culto eran muy atractivas para personas carentes de lazos familiares, como los esclavos, que eran excluidos de los puestos más importantes de la religión romana tradicional, igual que los libertos y las mujeres, con pocas excepciones (Pomeroy 1990: 246).

El culto a Isis también sufrió rechazo de las autoridades fundamentalmente a finales del siglo I a. n. e. por la asociación que se hacía de esta divinidad con Cleopatra. Pese a todo esto, el culto se siguió practicando por todo el Imperio e incluso se contó entre sus devotos con algunos emperadores (Pavón 2015: 128). A pesar de los intentos de Augusto de reavivar la religión tradicional, el culto de Isis no pudo ser eliminado debido a fama que tenía. Como afirma Pomeroy (1990: 248), «el culto de Isis se desarrolló entre aquellos que tenían poco interés en las gratificaciones de una religión basada en la dominación masculina o en la estratificación de clases».



Figura 8: *Representación de Isis.*

Roma. Museos Capitolinos

Este culto, como en el caso de las Bacanales, perturbaba el orden establecido, porque en nombre de estas nuevas religiones se cambiaban demasiados principios sociales, puesto que personas que no tendrían por qué discutir su inferioridad, como las mujeres o los esclavos, ahora se podían considerar igual que los demás y porque podrían ser causa de licencia y descontrol en las casas romanas (Cantarella 1991: 264).

5.5. La participación de las mujeres en súplicas

Los ritos de expiación, que se celebraban para reparar algún prodigio causado por la cólera divina, incluían las *supplicationes*, que consistían en plegarias, procesiones, libaciones y sacrificios (Cid 2007: 19). La participación de las mujeres en estas súplicas se hizo frecuente a partir de finales del siglo III a. n. e. a raíz de los contactos de Roma con Grecia. De ahí que estos cultos se denominasen «griegos». Estas celebraciones tenían lugar fuera del centro de Roma (Scheid 1991: 404).

Durante las épocas de crisis tanto política como militar, la gravedad de los hechos hacía necesaria la participación de las mujeres en los ritos de expiación. Eso es lo que ocurrió durante la segunda guerra púnica, cuando se produjo una movilización religiosa ante el temor de la invasión de Roma por parte de Aníbal, en la que las mujeres realizaron

supplicationes y ofrendas expiatorias en las que pudieron demostrar un alto nivel de organización y movilización social (Mañas 2019: 108).

Antes de los acontecimientos relacionados con la segunda guerra púnica, se pudo observar la actuación de las mujeres durante los enfrentamientos contra los vecinos latinos y la toma de Veyes, en el siglo V a. n. e., ya que colaboraron activamente en la celebración de los ritos por la victoria y sufragaron con su dinero una ofrenda a Apolo (Cid 2007: 21).

Como consecuencia de la participación femenina en este tipo de ceremonias, se creó el cargo de *piatrix*, con un rango equivalente al de sacerdotisa, que era la encargada de las ceremonias necesarias para expiar los prodigios, aunque bien es verdad que la mayor parte de las veces actuaban en privado (Cid 2007: 22).

En estas ceremonias las mujeres desempeñaban un papel muy activo, «exhibiendo gestos patéticos y desesperados ante los altares de los templos» (Cid 2007: 20). Parece ser que era una característica típicamente femenina la falta de pudor para mostrar emociones por la supuesta carencia de autocontrol propia de su carácter. Esa falta de autocontrol hacía de las mujeres seres impulsivos, lo que justificaría su *infirmetas* y la haría incapaz de «ejercer una práctica razonada y racional de la religión» (Cid 2007: 20).

Una de las súplicas más conocida fue la que tuvo lugar el año 204 en el marco de los Juegos Seculares, aunque en esa ocasión la celebración tuvo lugar en el Capitolio y en ella participaron el emperador Septimio Severo y su esposa Julia Domna. En ella se pedía, entre otras cosas, que Juno fuera propicia al pueblo romano, que mantuviera el poder y la soberanía de las legiones y que fuera favorable a las familias y a las casas de los romanos (Mañas 2019: 109).

6. Conclusiones

La finalidad prevista con la elaboración de este trabajo era ofrecer un panorama sobre el papel de las mujeres en la religión griega y romana. Para ello, se propuso alcanzar unos objetivos, el primero de los cuales era conocer cuál era la participación de las mujeres en la religión y cuáles fueron los mecanismos que favorecieron esta participación. Con el estudio realizado se ha podido constatar que la participación de estas era constante y frecuente. Uno de los motivos de esta asidua contribución era la cantidad de festividades que se recogían en los calendarios griego y romano, algunas de las cuales han sido tratadas en este trabajo. Tanto la religión griega como la romana eran religiones politeístas en las que no solo había dioses principales, sino multitud de divinidades menores, muchas de ellas relacionadas con aspectos importantes para una sociedad agraria. Por ello, era imprescindible invocar su benevolencia para propiciar la fecundidad, tanto del campo como de los animales y las personas.

En cuanto a los mecanismos de participación de las mujeres, es necesario entender que estas sociedades tenían una estructura patriarcal. Este tipo de sociedades se caracterizaba por la sumisión de la mujer con respecto al hombre y porque el papel que tenía que desempeñar en ellas la mujer estaba marcado por su capacidad para parir hijos legítimos. Esto supone que todos los aspectos relacionados con el bienestar de la familia o la crianza estuvieran adjudicados a las mujeres en virtud de su género. Por este motivo se consideraba que ellas eran las más adecuadas para participar en unos ritos que propiciaban la fecundidad.

Cuando las mujeres no participaban en ritos relacionados con la fecundidad, lo hacían en celebraciones en beneficio de la ciudad o del Estado. Era necesario que muchas de las celebraciones estatales estuvieran presididas por una pareja, ya fuera la que formaban el arconte *basileus* y la *basilinna*, en Atenas o el *flamen dialis* y la *flaminica* y el *rex sacrorum* y la *regina*, ambos en Roma.

En otros casos, la presencia de las mujeres en la religión estaba relacionada con su estatus, referido a su estado civil: virgen o *parthenos* y matrona o *gyne*. En el primer caso, virgen en Roma o *parthenos* en Grecia, su participación se vinculaba a actividades en las que la pureza era necesaria. En el caso de Roma, en este trabajo se ha hecho referencia al sacerdocio de las vestales, en el cual la joven sacerdotisa encarnaba el papel de la diosa Vesta, diosa virgen, y su participación en la religión se hacía posible mientras mantuviera la pureza necesaria para el correcto desempeño de su función. Si esa pureza desaparecía, las consecuencias podían ser fatales para la comunidad. En el caso de las *parthenoi*

griegas, la mayor parte de los ritos en los que tomaban parte se relacionaban con actividades asociadas generalmente a las mujeres, como los de tejido y cuidados. Por ese motivo eran las más aptas para ocuparse de las diosas. Esta participación se limitaba a jóvenes de la élite y también servía de escaparate para propiciar relaciones con otras familias de igual clase social de cara a un posible matrimonio y como modelo ideológico para las demás jóvenes de la ciudad.

Además, las *parthenoi* participaban en «ritos de paso», con los que se buscaba que las jóvenes domaran su natural indómito para poder convertirse en unas dóciles esposas y madres, mujeres adecuadas para ocuparse del *oikos*. Pero antes de la edad habitualmente prevista para contraer matrimonio, se celebraban unas festividades en las que participaban niñas y niños de corta edad portando los cóes. Según se ha visto en el trabajo, al parecer no había diferencia entre los sexos en dicha celebración, de lo que se puede deducir que la primera infancia en Grecia no era muy diferente para niños y niñas. Pero cuando se acercaba la edad considerada adecuada para casarse, se producía un cambio y ya se empezaba a orientar a las niñas hacia las tareas que debían asumir en la comunidad según su sexo.

En cuanto a la participación de matronas y *gynaiques* en la religión, como ya se ha señalado anteriormente, solía estar relacionada con ritos propiciatorios de la fecundidad. Estos ritos podían estar relacionados con alguna divinidad en concreto o se podían efectuar a través de la participación en ofrendas y súplicas. En este caso, se consideraba que la presencia de las mujeres era indispensable, bien porque en las ofrendas se pedía por la familia y allegados, todo ello relacionado con las tareas de cuidados propias de las mujeres, bien porque en las súplicas se consideraba a las mujeres más aptas por su naturaleza para mostrar emociones, una condición necesaria en este tipo de celebraciones.

Con respecto a las sacerdotisas, su labor era necesaria por ser la pareja de un sacerdote, de tal manera que estos cargos solo podían ocuparlos matrimonios. En cambio, esta condición no sería necesaria para las sacerdotisas del culto imperial. Es verdad que en muchas inscripciones se alude al esposo o hijos de las *flaminicae*, pero cuando esto no es así, no se sabe si estas mujeres estaban solteras, divorciadas o viudas. Aunque con la política familiar de Augusto, lo más frecuente es que se tratara de mujeres casadas (Mirón 1996: 176). La sacerdotisa del culto imperial era una figura propia exclusivamente de Roma y aportó a las mujeres que la desempeñaron un reconocimiento del que se hablará posteriormente.

Un caso propio de Grecia fue el de las sacerdotisas de los oráculos, elegidas por su condición de pureza, aunque, como se ha visto, en el caso de las pitias podían ser mujeres casadas que tras su elección abandonaban a su familia para vivir en castidad. La pureza femenina, o en el caso de mujeres casadas la *pudicitia*, ha sido siempre necesaria para facilitar la relación con la divinidad.

Resumiendo lo dicho anteriormente, se puede concluir que el papel que tuvieron las mujeres en las religiones griega y romana venía articulado por la utilidad que la sociedad patriarcal consideró que tenían en ella. Se les permitió la participación porque era necesaria e imprescindible en muchos casos, por su condición sexual y porque las tareas que les fueron asignadas eran las «propias» su género. Pero no se debe olvidar que siempre estuvieron bajo la supervisión de un varón. No se puede perder de vista que, como dice Scheid (1991: 420), «las funciones religiosas de las mujeres constituyen una consecuencia de su situación en la sociedad».

La mayor parte de las ocasiones en que se permitió a las mujeres asistir a ritos cuya participación era exclusivamente femenina, estos se desarrollaban en zonas situadas en los márgenes de la ciudad, especialmente en los alrededores del Aventino. Además, se realizaban durante un periodo de tiempo muy limitado y, a veces, su origen era un acontecimiento excepcional protagonizado por mujeres.

Un caso diferente dentro de la religión romana fue la participación de las mujeres en los cultos de origen oriental, en especial el culto a Isis, en el que no existía discriminación por sexos ni por clase social, ni siquiera para los cargos religiosos más importantes. De todas formas, estuvieron bajo sospecha de las autoridades y en algunos casos se intentó prohibirlos, porque podían desafiar el orden social imperante.

Pero no debe olvidarse que en muchos casos no eran las mujeres las que decidían su participación en la religión, sino que esta estaba determinada por varones de su familia. Esta circunstancia es evidente en el caso de *parthenoi* y vírgenes, que en la mayoría de los casos eran elegidas a muy tempranas edades con lo que su capacidad de decisión era nula. Eso no significa que no pudieran sentirse orgullosas y satisfechas con sus cargos, pero seguramente nadie las tuvo en cuenta a la hora de tomar la decisión. Diferente fue el caso de las mujeres adultas, cuya participación posiblemente fue decidida por ellas de forma consciente.

Con respecto al segundo objetivo del trabajo, que consistía en averiguar si la participación de las mujeres en la religión les supuso ventajas sociales y, si fue así, cuáles fueron esas ventajas, se puede observar que la mayor parte de las mujeres obtuvieron un

reconocimiento social por su participación en la religión. En muchos casos, ese reconocimiento se tradujo en respeto y veneración, como es el caso de las vírgenes vestales o el de las sacerdotisas oraculares griegas, e incluso tuvieron un reconocimiento económico, como en el caso de algunos sacerdocios femeninos griegos. Una razón para ello era que el papel de estas sacerdotisas estaba en estrecho contacto con la divinidad. Ellas eran sus representantes y su voz en la tierra. El respeto a las sacerdotisas venía derivado del respeto que se debía a la divinidad.

En el caso de la participación de *parthenoi* y *gynaikes*, estas mujeres fueron también consideradas y reconocidas por sus labores de cuidado de la diosa y por su participación en rituales de fecundidad, muy necesaria para la supervivencia de comunidades de carácter agrario como estas. Con su asistencia, además, representaban el modelo de conducta femenino ideal que determinaba la sociedad patriarcal, que eran la virginidad o el matrimonio (Pavón 2015: 121).

La iconografía muestra ejemplos variados de mujeres que participaban en la religión. Hay retratos individuales dedicados por la comunidad y retratos encargados por las propias mujeres o por sus familias. Son representaciones en las que aparecen mujeres orgullosas de su condición por la importancia de la función pública que desempeñaban (Oria 2010: 141). En el caso de las vestales, las representaciones suelen ser genéricas, aunque, como ya se ha dicho, parece que los rostros de las estatuas encontradas en el *atrium Vestae* corresponden a retratos.

La importancia social y religiosa de las vestales está claramente demostrada, igual que la influencia que tuvieron incluso en asuntos políticos. Un ejemplo de ello fue el caso de la intercesión de las vestales ante Sila en favor de César, sobrino de Mario. Pero, a pesar de la consideración con que se las trató, fueron castigadas con terrible dureza en caso de incumplimiento de su deber público (Pociña 2014: 10-11). Por esto se puede deducir que, a pesar de los privilegios de que gozaron las vestales a lo largo de su pervivencia, no dejaron de estar sometidas a un escrutinio público sobre su comportamiento, que en caso de considerarse inadecuado podía costarles la vida.

Un papel relevante en la sociedad romana también podía obtenerse por la participación en la expiación de los prodigios, tarea que, como ya se ha dicho, era adecuada a la naturaleza de las mujeres. En esos casos, aunque marginadas en los asuntos públicos, actuaban como salvadoras de la patria, lo que les otorgaba un papel relevante en la búsqueda del bienestar para la comunidad. Ante la manifestación de lo extraordinario que suponía la aparición de los prodigios, que eran un momento de anormalidad dentro de

la religión, se buscaba la actuación de las mujeres, que asumían entonces el protagonismo de los cultos públicos (Cid 2007: 14).

Donde se puede ver de manera más evidente la importancia social que adquirieron algunas mujeres en el ámbito religioso es en el sacerdocio femenino del culto imperial. Ya se han mencionado las diferentes formas en que fueron reconocidas por las comunidades en que practicaron su *evergetismo*: estatuas, dedicatorias, funerales públicos. Por medio de esta labor su proyección social aumentó y les procuró un estatus más elevado. De este modo, su participación en tareas religiosas les proporcionó protagonismo e influencia social dentro de su comunidad. Parece que se apreciaba la labor religiosa femenina, cuando esta procuraba beneficios del tipo que fuera al Estado.

Con relación al tercer objetivo que se planteaba en este trabajo, que era tratar de averiguar si existía la posibilidad de entablar redes de colaboración entre las mujeres a través de su participación en la religión, se puede concluir que sin duda se establecieron redes de colaboración entre jóvenes y mujeres gracias a la religión. Es preciso tener en cuenta que muchas de las actividades en las que participaban mujeres tanto en Grecia como en Roma las obligaban a abandonar a sus familias a tempranas edades para ir a vivir a una comunidad dedicada al culto de alguna divinidad, como fue el caso de las *arréforas* o de las «*osas*». Esta vida en común, alejadas de sus familias, crearía de forma necesaria lazos de unión y apoyo emocional entre ellas. Además, era necesario que estas jóvenes, pertenecientes a una misma clase social, trabajaran de forma cooperativa en pro de un objetivo común, lo cual necesariamente tenía que implicar una preparación meticulosa y una buena coordinación para poder llevar a cabo el ritual de forma correcta.

En el caso de las *pitias*, las *peléades* o las *vestales*, es más evidente la necesidad de crear lazos entre ellas por la duración del sacerdocio. Parece que todos estos cargos eran colegiados, excepto el de las sacerdotisas de Apolo que, como ya se ha mencionado, fue desempeñado por una sola mujer durante algunos momentos de su historia. Como el día de adivinación era uno solo cada mes, es fácilmente imaginable la soledad en la que se podía hallar la *pitia*, porque, aunque había sido elegida para desempeñar una tarea que representaba un gran honor, había tenido que abandonar su casa y a su familia en una decisión que ella no había tomado. En el caso de las *vestales*, debido a la duración del sacerdocio, se puede entender que las más mayores cuidarían de las más jóvenes asumiendo el papel de las madres que habían tenido que abandonar cuando asumieron su cargo. Es evidente también la capacidad de organización, disciplina y colaboración que tuvieron estas mujeres para el buen desempeño de su labor.

Con respecto a la participación de *gynaiques* y matronas, ya sea en festivales o en procesiones, se puede decir que, igual que en los casos anteriores ya mencionados, estas dieron muestra de habilidad suficiente para llevar a cabo los ritos establecidos sin la necesidad del concurso de los varones. Esto implicaba que los días previos a las celebraciones era preciso convocar reuniones de coordinación para la distribución de tareas, ensayos de actuaciones y la elaboración de los preparativos necesarios para las ceremonias. De este modo, se puede valorar la capacidad de gestión y el grado de profesionalización a la que llegaron las mujeres en las tareas relacionadas con la religión. Y también es posible que, a partir de estas colaboraciones establecidas para los momentos concretos de celebración de las diferentes fiestas, surgieran relaciones de apoyo y amistad fuera de las actividades religiosas. Estas celebraciones también servirían para la reunión de madres con sus hijas, de hermanas entre sí, que quizá habían abandonado sus casas por sus matrimonios.

En el caso de los cultos a Baco e Isis, es evidente que, por su naturaleza, propiciaron la cercanía y las redes de apoyo entre sus fieles, salvando incluso las barreras sociales.

Con relación al último objetivo propuesto en este trabajo, se va a hacer una comparación entre las celebraciones religiosas y los sacerdocios que tenían lugar en Grecia y en Roma, para poder comprobar las semejanzas y diferencias que hay entre ellas en cuanto a sus funciones.

En el caso las sacerdotisas, en Grecia eran *gynaiques* las que desempeñaban estos cargos. Perteneían a buenas familias y la duración del cargo podía variar, de un año a toda la vida. No se precisaba dedicación exclusiva y tampoco el concurso de ninguna figura masculina. Por otra parte, en Roma, excepto en el caso de las vírgenes vestales y el del culto imperial, los principales sacerdocios eran desempeñados por parejas, el *flamen dialis* y la *flaminica* o el *rex sacrorum* y la *regina*. Formaban un todo indisoluble necesario para poder desempeñar su papel correctamente. Los otros dos ejemplos mencionados, las vestales y el sacerdocio del culto imperial, no precisaban de ningún varón para llevar a cabo su tarea y en el caso de las vestales, no eran matronas, sino vírgenes, parece ser que esto era así, como ya se ha comentado en el trabajo, por la naturaleza de la diosa a la que servían y por el tipo de ritos que desempeñaban. En todos los casos, la dedicación de estatuas y otros honores a estas mujeres era una muestra de la importancia y el prestigio que tenían dentro de su comunidad.

Sobre la organización y participación de mujeres en festivales, tanto en Grecia como en Roma se ha podido comprobar que tenían lugar en zonas marginales de la ciudad. A pesar de estar celebrados por mujeres, no estaban dedicados necesariamente a diosas. Algunos estaban relacionados con ritos de fertilidad y otros buscaban mostrar modelos de mujer que promovieran la castidad. Aunque en el caso de algunas de las celebraciones el comportamiento de las mujeres no fuera, o no se pensara que era, del todo «correcto» desde el punto de vista masculino, se permitían por el beneficio que proporcionaban dichos rituales a la comunidad.

El caso de mujeres que se desplazaban solas en procesiones a través de amplios territorios solo lo podemos ver en Grecia, igual que el caso de las sacerdotisas oraculares. Lo que sí existía tanto en Grecia como en Roma era la participación de mujeres en ofrendas y súplicas. La explicación para estos ejemplos estaba relacionada, en el primer caso, con la naturaleza de los ritos que se iban a celebrar, relacionados con el ciclo agrario, y en los demás casos por la facilidad de la mujer para entablar contacto con la divinidad y lograr que esta se manifieste a través de ella y por su falta de pudor para mostrar sus emociones.

Con respecto a la participación de las mujeres romanas en las religiones orientales, se puede constatar que este era un caso especial por el tipo de divinidades de las que se trataba. Era un tipo de religión diferente a la religión del Estado, que se basaba en rituales y ceremonias, pero que no satisfacía las necesidades emocionales de muchas personas, sobre todo de clases sociales bajas. Los y las fieles de estas religiones buscaban algo que no les proporcionaba la religión oficial, una creencia en el más allá necesaria cuando el mundo real estaba lleno de desigualdad e injusticia. La participación más o menos igualitaria de hombres y mujeres sin importar la clase social permitía establecer lazos de colaboración y hermandad entre ellos, muy necesarios en los casos en que estos cultos estuvieron prohibidos por alterar el orden establecido.

Para finalizar, la conclusión general que se ha obtenido después de la realización de este trabajo es que tanto la sociedad griega como la romana consideraron imprescindible la participación de las mujeres en el mundo de la religión, participación vinculada generalmente a las tareas que estas sociedades patriarcales asociaron a su género, como eran las labores relacionadas con los cuidados, la crianza, la fecundidad o el trabajo de los tejidos. Quizá podría hasta hablarse de una utilización interesada de las mujeres por parte de los hombres. En muchos casos se hizo depender de ellas el bienestar de la comunidad y se las instó a reproducir los roles de género y a servir como modelo para

el resto de las mujeres de lo que debía ser una buena «ciudadana», virgen hasta el matrimonio y posteriormente madre ejemplar suministradora de futuros ciudadanos para el Estado.

No se debe olvidar que todas estas actividades religiosas estaban sometidas a autoridades masculinas, bien sea de tipo religioso, como el *pontifex maximus*, bien de tipo institucional, como el Senado, que dependieron muchas veces de los vaivenes de la historia y que fueron utilizadas como chivos expiatorios de venganzas políticas o personales. A pesar de la consideración que tuvieron estas mujeres, no se dudó en castigar comportamientos contrarios al sistema o considerados inadecuados. Las mujeres podían participar en la religión siempre que lo hicieran dentro de los cauces establecidos. De no ser así, se jugaban hasta la vida, como el caso ya mencionado de las vestales.

Pero dentro de este esquema, fijado por la tradición y por eso mismo «inmutable», las mujeres consiguieron hacerse un hueco, demostraron su capacidad de gestión en los cometidos que tenían que realizar y manifestaron el orgullo que les producía esa labor, tan necesaria para el bienestar común.

7. Bibliografía

7.1. Fuentes primarias

- Apolodoro (2004): *Biblioteca mitológica*. Julia García Moreno (trad.). Madrid, Alianza Editorial.
- Aristóteles (1981): *Política*. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez (trads.). Madrid, Editora Nacional.
- Aulo Gelio (2000): *Noches áticas*. (Tomo I). Amparo Gaos Schmidt (trad.). México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diodoro de Sicilia (2011): *Biblioteca histórica*. (Libros XV-XVII). Juan José Torres Esbarranch (trad.). Madrid, Gredos.
- Diógenes Laercio (2010): *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Luis Andrés Bredlow, (trad.). Zamora, Lucina.
- Estrabón (2001): *Geografía*. (Libros VIII-X). Juan José Torres Esbarranch (trad.). Madrid, Gredos.
- Heródoto (1981): *Historia*, (Libro VI). Carlos Schrader (trad.). Madrid, Gredos.
- Heródoto (1985): *Historia*, (Libro VII). Carlos Schrader (trad.). Madrid, Gredos.
- Ovidio (1984): *Fastos*. Manuel Antonio Marcos Casquero (trad.). Madrid, Editora Nacional.
- Ovidio (1995): *Metamorfosis*. Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín (trads.). Madrid, Alianza Editorial.
- Pausanias (2000): *Descripción de Grecia*. (Libros I, V, VI). Camino Azcona García (trad.). Madrid, Alianza Editorial.
- Pausanias (2008): *Descripción de Grecia*. (Libros VII-X). M^a Cruz Herrero Ingelmo (trad.). Madrid, Gredos.
- Plutarco (1968): *Vidas paralelas*. (Volumen I. Vida de Numa). Antonio Ranz Romanillos (trad.). Barcelona, Iberia.
- Plutarco (1995): *Obras morales y de costumbres*. (Libro VI). Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado (trads.). Madrid, Gredos.
- Séneca (2008): *Diálogos*. Juan Mariné Isidro (trad.). Madrid, Gredos.
- Tito Livio (1958): *Ab urbe condita*. (Books XXXVIII-XXXIX). Evan T. Sage (trad.). Cambridge, Loeb Classical Library.
- Tito Livio (1987): *Historia de Roma desde la fundación de la ciudad*. (Libros I y II). Antonio Fontán (trad.). Madrid, CSIC.

7.2. Fuentes secundarias

- Alarcón Hernández, Carmen (2014). «El culto imperial: Una reflexión historiográfica». *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 12, pp. 181-212. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5336341>
- Álvarez Soria, Ignacio Jesús (2016): «El *rex sacrorum*: ¿fenómeno romano?». *Antesteria: debates de historia antigua*. Nº5, pp. 133-152. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7623292>
- Ambrosy, Ingrid (2012): «Teoría Queer¿cambio de paradigma, nuevas metodologías para la investigación social o promoción de niveles de vida más dignos?». *Estudios pedagógicos*, vol. 38, nº 2, pp. 277-285. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4889351>
- Bailón García, Marta (2012): «El papel social y religioso de la mujer romana. ‘Fortuna Muliebris’ como forma de integración en los cultos oficiales». *Habis*, 43, pp. 101-118. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4091188>
- Beard, Mary (1980): «The Sexual Status of Vestal Virgins». *JRS*, 70, pp. 12-27. Recuperado a partir de <https://www.jstor.org/stable/299553>
- Beard, Mary (2018): *Mujeres y poder. Un manifiesto*, Crítica, Barcelona.
- Blázquez Martínez, José María (1973): «El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo». *Jano*, Nº 63, pp. 105-108. Recuperado a partir de <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-edicto-sobre-las-bacanales-del-ao-186-antes-de-jesucristo-0/>
- Bruit Zaidman Louise (1991): «Las hijas de Pandora». En Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres: La Antigüedad*, Madrid, Taurus, pp. 340-385. Recuperado a partir de <https://cursoshistoriavdemexico.files.wordpress.com/2019/07/georges-duby-y-michelle-perrot-historia-de-las-mujeres-1.-la-antig3bcedad.pdf>
- Calderón Sánchez, Macarena (2016): «Dioniso y dionisismo en Pompeya». *Estudios arqueológicos del área vesubiana II*, pp. 219-230. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5831219>
- Cantarella, E. (1991). *La calamidad ambigua*, Madrid, Ediciones clásicas.
- Casamayor Mancisidor, Sara (2016): «Mujer y memoria en la Roma republicana: Cornelia, matrona ejemplar». *VIII Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, pp. 141-

163. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5710991>
- Chapinal-Heras, Diego (2021): *Experiencing Dodona*, Berlín, De Gruyter.
- Cid López, Rosa María (1998): «Livia versus Diva Augusta. La mujer del príncipe y el culto imperial». *Arys*, I, pp. 139-155. Recuperado a partir de <https://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/2666>
- Cid López, R. M. (2007). «Las matronas y los prodigios: Prácticas religiosas en los ‘márgenes’ de la religión romana». *Norba: Revista de historia*, 20, pp. 11-29. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2866693>
- Cid López, R. M. (2009). «Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. Culto de ‘Juno Lucina’ y la fiesta de ‘Matronalia’». *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, pp. 357-372. Recuperado a partir de <https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/1193>
- Cortés Tovar, Rosario (2005): «Espacios de poder de las mujeres en Roma». *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina: XVIII Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*, pp. 193-216. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1393853>
- Dedes, Eleni (2015): *Oracular priestesses and goddesses of ancient Krete, Delphi, and Dodona*. [PhD Thesis, California Institute of Integral Studies, San Francisco]. Recuperado a partir de <https://www.proquest.com/openview/b122d1adbf883975f39f791d17167567/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>
- Delgado Delgado, José A. (2008): «Flaminica-Regina-Vestalis. Sacerdocios femeninos de la Roma antigua». En Dolores Serrano-Niza y M^a Beatriz Hernández Pérez (eds.). *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, pp. 85-116. Recuperado a partir de https://www.academia.edu/21737519/Flaminica_Regina_Vestalis_Sacerdocios_femeninos_de_la_Roma_antigua_2008
- Denis, Patricia (2009): *Les services religieux féminins en Grèce de l'époque classique à l'époque impériale*. [PhD Thesis, Université Lumière - Lyon II]. Recuperado a partir de https://www.academia.edu/89247065/Les_services_religieux_f%C3%A9minins_en_Gr%C3%A8ce_de_l_%C3%A9poque_classique_%C3%A0_l_%C3%A9poque_imp%C3%A9riale

- Fonseca Hernández, Carlos y Quintero Soto, María Luisa (2009): «La teoría *queer*: la deconstrucción de las sexualidades periféricas». *Sociológica*, vol. 24, nº 69, pp. 43-60. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4396994>
- Fuentes Santibañez, Paula (2012): «Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia antigua». *Intus-Legere: historia*, vol. 6, nº 1, pp. 7-18. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4243197>
- Gagé, Jean (1963): *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles, Latomus.
- González Gutiérrez, Patricia (2021): *Soror. Mujeres en Roma*, Madrid, Desperta Ferro.
- González Pérez, Teresa (2010): «Desigualdad, mujeres y religión. Sesgos de género en las representaciones culturales religiosas». *Cuestiones de género: de la igualdad y de la diferencia*. Nº5, pp. 467-505. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3346669>
- González Serrano, M^a Pilar (2007, abril 11): *Secuencias iconográficas de una iniciación dionisiaca: la Villa de los Misterios de Pompeya*. XIV Seminario de iconografía Clásica, Madrid. Recuperado a partir de https://www.academia.edu/21794173/SECUENCIAS_ICONOGR%C3%81FICAS_DE_UNA_INICIACI%C3%93N_DIONIS%C3%8DACA_LA_VILLA_DE_LOS_MISTERIOS_DE_POMPEYA
- González Serrano, M^a Pilar (2009): «Dioniso: los misterios de Pompeya». *Akros: Revista del patrimonio*, Nº 8, pp. 57-62. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2971799>
- Green, Peter M. (2011). «Posesión y *Pneuma*: la naturaleza esencial del oráculo delfico». *Anales de historia antigua y moderna*, vol. 43, 1-15. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4284108>
- Irigoyen Troconis, Martha Patricia (2006): «La mujer romana a través de fuentes literarias y jurídicas» en Nuria González Martín (coord.). *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau*, Universidad autónoma de México pp 251-274. Recuperado a partir de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/4/1855/18.pdf>
- López Gregoris, Rosario (2023): «Cómo aplicar la perspectiva de género en la investigación sobre literatura latina» en Berta González Saavedra y María del Val Gago Saldaña (eds.), *El nuevo yambo de las mujeres. Igualdad en estudios del mundo antiguo*, Madrid, Guillermo Escolar, pp. 75-111.

- López Gregoris, Rosario (2014): «La infancia en Roma: ‘jugué mientras viví’» en Rosa Hernández Crespo y Adolfo J. Domínguez Monedero (eds.). *Las edades del hombre. Las etapas de la vida entre griegos y romanos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 69-91.
- Mañas Romero, Irene (2019): *Las mujeres y las relaciones de género en la antigua Roma*, Madrid, Síntesis.
- Marcos Casquero, Manuel Antonio (1988): «La figura del *Rex Sacrorum* y la primitiva monarquía romana». *Estudios humanísticos. Filología*, N° 10, pp. 11-18. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=104703>
- Martínez López, Cándida (1988): «Virginidad-Fecundidad: en torno al suplicio de las vestales». *Studia histórica. Historia antigua*, N° 6, pp. 137-144. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=106291>
- Martínez López, Cándida (1994): «La virginidad en las jóvenes de la antigua Roma». *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, Vol. 1, N° 2, pp. 169-184. Recuperado a partir de https://www.academia.edu/31889252/La_virginidad_en_las_j%C3%B3venes_de_la_Antigua_Roma
- Millet, Kate (1995): *Política sexual*, Madrid, Cátedra.
- Mirón Pérez, M. Dolores (1994): *Las mujeres y el culto imperial en el occidente mediterráneo (Galia, Hispania y Mauritania)*, [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. Recuperado a partir de <https://digibug.ugr.es/handle/10481/14908>
- Mirón Pérez, M^a Dolores (1996): *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada.
- Mirón Pérez, M^a Dolores (2010): «Mujeres y poder en la Antigüedad clásica. Historia y Teoría Feminista». *Salduie: Estudios de prehistoria y arqueología*, N° 10, 113-126. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3896980>
- Montero Montero, Mercedes (2004): «Cornelia, hija y madre de héroes» en Jesús de la Villa (ed.) *Mujeres en la antigüedad*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 123-139.
- Oria Segura, Mercedes (2010): «De mujeres y sacrificios: Un estudio de visibilidad». *Salduie: Estudios de prehistoria y arqueología*, 10, pp. 127-148. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3896989>
- Pavón Torrejón, Pilar (2008): «‘Y ellas fueron el origen de este mal’ ... (Liv. 39. 15. 9). ‘Mulieres contra mores’ en las bacanales de Livio». *Habis*, 39, pp. 79-95. Recuperado a partir de <https://idus.us.es/handle/11441/12139>

- Pavón Torrejón, Pilar (2015): «La mujer en la religión romana: entre la participación y la marginación» en Eduardo Ferrer Albelda y Álvaro Pereira Delgado (coords.) *Hijas de Eva: mujeres y religión en la Antigüedad*, Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, pp. 115-141. Recuperado a partir de <https://core.ac.uk/download/pdf/231996198.pdf>
- Picazo Gurina, Marina (2008): *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*, Barcelona, Bellaterra.
- Planchas Gallarte, Soraya (2019): *Dioniso en la obra de Plutarco*. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Recuperado <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=258198>
- Pociña Pérez, Andrés (2014): «Las vestales ante los poderes públicos romanos». *Revista internacional de culturas y literaturas*, 15, 191-204. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5365616>
- Pomeroy, Sarah (1990): *Diosas, ramera, esposas, esclavas*. Madrid, Akal.
- Price, Simon R. F. (1984). *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Saquete, José Carlos (2000): *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Anejos de la AEspA XXI. Madrid, CSIC.
- Scheid John (1991): «Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma» en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres: La Antigüedad*, Madrid. Taurus, pp. 340-385. Recuperado a partir de <https://cursoshistoriavdemexico.files.wordpress.com/2019/07/georges-duby-y-michelle-perrot-historia-de-las-mujeres-1.-la-antig3bcedad.pdf>
- Scott, Joan W. (1990): «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, pp. 23-56. Recuperado a partir de <https://revistas.upr.edu/index.php/opcit/article/view/16994>
- Scott, Michael (2015): *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*, Barcelona, Ariel.
- Sebillote Cuchet, V. (2016): «Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque». *CLIO. Femmes, genre, histoire*, 43 (1), pp. 185-215.
- Valdés Guía, Miriam (2020): *Prácticas rituales y discursos femeninos en Atenas Los espacios sacros de la gyne*, Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla.

- Van Deman, Esther Boise (1908): «The Value of the Vestal Statues as Originals». *American Journal of Archaeology*, 12(3), pp. 324–342. Recuperado a partir de <https://doi.org/10.2307/496846>
- Vandenberg, Philipp (1991). *El secreto de los oráculos*, Barcelona, Ediciones Destino. Recuperado a partir de https://uhphistoria.files.wordpress.com/2011/02/vandenberg_philipp_el_secreto_de_los_oraculos.pdf
- Weir, Allison Jean (2007): *A study of Fulvia*. [Master's thesis for the degree of Master of Arts, Queen's University, Kingston, Ontario]. Recuperado a partir de https://qspace.library.queensu.ca/bitstream/handle/1974/966/Weir_Allison_J_2007_12_MA.pdf;jsessionid=436C4F82A41ADEE4BB345DF4B655B035?sequence=1
- Wotring, Erin Leigh (2017): *The cultural creation of Fulvia Flacca Bambula*. [Master's thesis for the degree of Master of Arts, University of Louisville]. Recuperado a partir de <https://ir.library.louisville.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3759&context=etd>