



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Historia

Mujer y agencia religiosa en el Alto Imperio romano. Una perspectiva comparada desde la religión tradicional y el cristianismo primitivo.

Andrea Muñoz Guerra

Tutora: Henar Gallego Franco

Curso: 2016-2017

0. ÍNDICE DE CONTENIDOS

1.Introducción. Objetivos y metodología.	5
2.Protagonismo de las mujeres en la religión romana tradicional	7
2.1. <i>Contexto social de la mujer ciudadana:</i>	7
2.1.1. La ciudadana romana en la familia	7
2.1.2. La traslación de lo privado a lo público:.....	8
2.1.3. Los espacios de la religión romana clásica:	11
a) La religión privada. La casa	
b) La religión pública. El templo.	
c) La religión del Estado	
2.2. <i>La mujer, el poder y la religión:</i>	12
2.3. <i>Ritos religiosos protagonizados por mujeres:</i>	15
2.3.1. <i>Las Matronalia, Veneralia, Bona Dea, Mater Matuta, Fortuna Muliebris y Pudicitia:</i>	15
a) Matronalia	
b) Veneralia	
c) Bona Dea	
d) Mater Matuta	
e) Fortuna Muliebris	
f) Pudicitia	
2.3.2. Un sacerdocio femenino excepcional. Las vestales:.....	18
2.3.3. El culto imperial. Divae y sacerdotisas:.....	21
a) Ejemplo de Livia	
b) Las Augustas y las divas	
• <u>Las Augustae</u>	
• <u>Las divae</u>	
• <u>El numen</u>	
c) Las sacerdotisas de las emperatrices. Las <i>flaminicae</i>	
2.3.4. Las devotas:.....	24
3. Las mujeres en el cristianismo primitivo (ss. I-III d. C):	25
3.1. <i>Fases del cristianismo antiguo y su triunfo dentro de la sociedad imperial ...</i>	25

3.2.	<i>Cristianismo en el marco del imperio</i>	27
3.2.	<i>La mujer dentro del orden de genero de la familia pagana y cristiana</i>	27
3.4.	<i>Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo</i>	29
3.4.1.	Protagonismo de la mujer en el primitivo cristianismo	29
	a) Condiciones que permitieron a la mujer desarrollar su protagonismo	
	• <u>Condiciones internas</u>	
	• <u>Condiciones externas</u>	
	b) La importancia del espacio para el desarrollo de este protagonismo	
	• <u>El "modelo casa" (C. 30-100/150) y sus conexiones sociológicas</u>	
	• <u>El "modelo <i>domus ecclesiae</i>" (100/150- inicios del s. IV) y sus conexiones sociológicas.</u>	
	• <u>El "modelo basílica" (inicios del siglo iv- Comienzos de la Edad Media)</u>	
	c) Las mártires y las diaconisas	
	• <u>Las mártires cristianas</u>	
	• <u>Las diaconisas</u>	
3. 4. 2.	La marginación de la mujer: La desaparición progresiva en el escenario litúrgico:.....	35
4.	Conclusiones. Continuidades y rupturas:	36
4.1	<i>Continuidades</i>	36
4.2.	<i>Rupturas</i>	37
5.	Anexo:	39
5.2.	<i>Anexo de imágenes</i>	39
5.2.	<i>Anexo de textos</i>	44
6.	Bibliografía y webgrafía:	46
6.1.	<i>Bibliografía</i>	46
6.2.	<i>Webgrafía:</i>	48

Resumen:

Este trabajo pretende realizar un análisis comparativo, dentro del marco cronológico del Alto Imperio romano, entre la capacidad de agencia religiosa de la mujer ciudadana romana en la religión tradicional latina y en el cristianismo primitivo. La intención es observar las diversas continuidades y rupturas que se producen dentro del papel de la mujer en cada una de ellas para comprender la realidad social del sexo femenino dentro del Alto Imperio Romano en el ámbito religioso.

Palabras clave: mujer, religión, sociedad, Roma, patriarcado, cristianismo.

Abstract:

This paper is a comparative analysis, inside the time of the High Roman Empire, between the prominence of the roman woman citizen in the traditional latin religion and primitive Christianity. The intention is to observe the diverse continuities and ruptures that take place inside the role of women in each of these to understand the social reality of the feminine gender inside the early Roman Empire in the field of religion.

Keywords: woman, religion, society, Rome, patriarchy, Christianity.

1. Introducción. Objetivos, metodología.

El siguiente trabajo tiene como protagonista a la mujer romana de los siglos I-III d. C., marco cronológico correspondiente al periodo alto-imperial de la historia de Roma, momento de cambios importantes dentro de la política, la legislación, la economía, la cultura y la sociedad. El objetivo es realizar una aproximación comparativa al estudio del papel femenino en la religión tradicional o clásica romana y en el cristianismo primitivo y sus primeras comunidades en el marco del Imperio.

Los límites cronológicos en los que nos moveremos partirían del s. I d. C, momento de expansión, prosperidad y paz (*pax romana* instaurada por Augusto). El s. II d. C. traería consigo nuevas conquistas territoriales dentro del Imperio, impulsadas por el emperador Trajano, incorporándose nuevas provincias como la Dacia o Arabia (momento de expansión imperial más grande, (FIG.1)). En la política defensiva se produciría una alteración en la economía y en la guerra, ya que el enemigo, mano de obra gratuita, se había convertido en un pilar fundamental de la economía romana desde la expansión republicana. Tras las conquistas era capturado, convertido en prisionero y vendido como esclavo. Sin guerras ofensivas no habría oferta de esclavos y, por tanto, el trabajo que desempeñaban debería ser sustituido por mano de obra no esclava que supondría un alto gasto. A esto se sumaría la situación de inflación que los emperadores debían resistir ante tal cantidad de gastos para mantener el Imperio, sobre todo los militares y administrativos. El gran alcance del cristianismo entre la población facilitó la propagación de ideas como la condena a la esclavitud, ya que esta religión defendía la igualdad de los hombres.

En el s. III todos estos factores de cambio conducirían a transformaciones económicas como el descenso del comercio interior, la devaluación monetaria, y un crecimiento aún mayor de la inflación, que provocaría que la población recuperase costumbres como el trueque o el pago en especies. Todo ello afectaría socialmente pues, por ejemplo, algunos pequeños agricultores no llegaron a tener ni lo necesario para sobrevivir y los grandes latifundistas se vieron tan afectados que se centraron en la producción local, comenzando a engendrar el posterior sistema autárquico feudal (López, 2013: 19-20)¹.

¹ La forma de cita y la bibliografía utilizada se presenta de acuerdo a las normas de publicación de la revista *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología* (ISSN: 0514-7336) de la Universidad de Salamanca.

De manera que este s. III conforma un momento de inflexión de múltiples aspectos, también el religioso, para la mujer cristiana supondrá un cambio en su papel pues los teólogos habrían considerado que no podría ya ser depositaria de confianza en el cuidado de los Sacramentos de Cristo, y en lo que se refiere a aspectos como la liturgia se establecería una estructura jerárquica fuertemente masculinizada (Manescu, 2008: 282).

La mujer ciudadana romana ha sido escogida como la protagonista principal, excluyendo al resto, a causa de la escasez de información que poseemos sobre los sectores de mujeres esclavas y entendemos además que los cultos tradicionales romanos son propios de las ciudadanas romanas, por su raíz cultural.

Dado que el trabajo se centra en realizar un análisis del papel de la mujer en los cultos tradicionales romanos, la bibliografía consultada toma como referente preferente a las ciudadanas romanas de Roma y la Península Itálica, espacio en el que nos moveremos, aunque somos conscientes de que estos cultos tradicionales romanos se expanden también entre las mujeres del Alto Imperio al compás de la romanización. De manera que, en el estudio del papel de la mujer en las comunidades cristianas primitivas, hemos primado también ese enfoque, si bien prestando atención también a las primeras comunidades cristianas del mediterráneo oriental, por su carácter temprano y muy activo.

El método de trabajo estará basado en la realización de un análisis comparativo de la información recogida en un proceso de lectura, selección y síntesis bibliográfica, identificando y estableciendo semejanzas y diferencias entre estas dos realidades en buena parte paralelas, el papel de la mujer en la religión clásica latina y en la cristiana primitiva, con el propósito de poder comprender mejor cada una de ellas en un contexto social común para la mujer romana. Queremos entender así, que todos los acontecimientos que se suceden durante estos siglos afectan también al género, perspectiva de análisis histórico a la que no siempre se ha dado importancia en la historiografía, excepto en las últimas décadas con el desarrollo de la Historia de las Mujeres y del Género. Para ello, serán de gran utilidad fuentes bibliográficas de especialistas en Historia Antigua, españoles como Arcadio del Castillo, Rosa María Cid o extranjeros como Eva Cantarella, Jean Gagé o Hendrik H. J. Brouwer. En la parte que concierne al estudio de la mujer dentro del cristianismo primitivo destaca Fernando Rivas Rebaque, quien ha realizado diversos textos sobre el papel femenino dentro de

estas primeras comunidades cristianas, aunque también son notables los trabajos de otros expertos como Manuel Mañas Núñez o Amparo Pedregal.

2. Protagonismo de las mujeres en la religión romana tradicional:

2.1. Contexto social de la mujer ciudadana:

Antes de comenzar a hablar sobre la mujer romana, es necesario exponer varios aspectos fundamentales que marcan la realidad de la que hablamos en este trabajo, como es el papel de la mujer en el ámbito familiar y social y algunos aspectos básicos de la religión romana.

2.1.1. La ciudadana romana en la familia

La sociedad de la que formaba parte la mujer se estructuraba en unidades básicas que conformaban el conjunto de la sociedad, las familias.

En la familia romana las relaciones jurídicas se fundamentaban en estructuras gentilicias, de manera que la familia doméstica, basada en los vínculos de sangre, se movía dentro del ámbito jurídico de la familia gentilicia. Por ello, la *patria potestas* constituía un aspecto característico (Del Castillo, 2010: 190), pues era la potestad que poseía el paterfamilias sobre la descendencia, comprendiendo poderes que garantizaran la unidad familiar y su descendencia por vía del varón (Suárez Blázquez, 2012: 143). Era ejercida mediante la *manus* (poder en régimen de monopolio) (Del Castillo, 2010: 145). Entre estos poderes se encuentra, disponer libremente de sus hijos, con ejemplos como el *ius tollendi* o derecho de reconocer la filiación del recién nacido y someterlo como miembro del clan familiar, como *filius* o *filia familias*, el *ius exponendi*, o derecho de abandono de los hijos recién nacidos, el *ius venendi*, o derecho de venta como esclavo fuera de las fronteras de Roma (Del Castillo, 2010: 152).

Otro aspecto que funciona como uno de los nexos jurídicos más importantes en la familia sería el matrimonio, tras el cual la mujer se transforma en esposa (*uxor in manu*) de un paterfamilias. A partir de este momento esta se encuentra sometida a su esposo como si fuera una hija (*loco filia*) o una nieta (*loco neptis*), (Suárez Blázquez, 2012:145). Más tarde, la mujer se convertiría en *matrona*, título que, según la tradición, se utilizaba por una mujer casada que hubiera dado a luz a su primer hijo, y el de *materfamilias* aquella que hubiera tenido al menos dos. Con ellos se honraba la dignidad de la mujer y le otorgaba mayor autonomía, independencia y capacidad jurídica (Bailón García, 2012: 103).

La institución del matrimonio, fundamentando el sistema familiar, es uno de los ejemplos más característicos de la singularidad de las instituciones romanas frente a sus equivalentes en otros derechos de la Antigüedad. Era rigurosamente monogámico (ni siquiera se consideró la necesidad del establecimiento del delito de bigamia en el sistema penal).

Por lo que atañe al divorcio, desde los orígenes de Roma fue posible pero la práctica debió ser muy rara durante mucho tiempo y aunque se llevaban a cabo, no se hacía con demasiada frecuencia. La mentalidad romana no permitió establecer penas para aquellos que se divorciaban, pero sí se fijaron penas pecuniarias dirigidas contra el cónyuge que hubiera dado un motivo justificado para el divorcio (Del Castillo, 2010: 190-192).

De esta manera, en el derecho romano la mujer casada aparece considerada como la compañera (*consors*) del esposo, adquiriendo la posición social del marido y participando de su dignidad, de su rango, honores y fortuna (Del Castillo, 2010: 198).

En la época imperial se continuaron exaltando las virtudes tradicionales de las matronas, supeditadas al papel de buenas esposas y madres ejemplares. Pero, en contraste con las etapas anteriores, el disfrute de libertad económica motivó la existencia de autonomía psicológica social (Molina, 2016: 67). Esta independencia económica contribuyó a la emancipación femenina, destacando incluso algunos ejemplos excepcionales de mujeres que llegaron a ser inmensamente ricas como ha indicado el poeta latino del s. I d. C, Marcial (Mañas, 1996-2003:199-200).

Pero la realidad femenina estaba fuertemente ligada al ideal de *materfamilias* basado en desempeñar sus labores en el ámbito doméstico y dedicarse al cuidado de su familia, y en contraposición, siempre sería en parte cuestionada cualquier salida de este espacio dentro de la sociedad patriarcal (Molina, 2016: 61).

2.1.2. La traslación de lo privado a lo público:

Las matronas romanas sí pudieron llegar a gestionar de manera activa un patrimonio similar al de un varón lo que les proporcionó una significativa exposición y participación en la vida pública.

Es importante destacar que el reconocimiento social del varón en Roma dependía en mucho de la categoría económica de la mujer escogida, ya que tanto el

esposo como los hijos, fruto de la negociada unión política (el matrimonio), necesitan del patrimonio de la esposa, o de la madre, para cumplir con los propósitos de la vida pública: acceso al censo, vestimenta, armamento, ofrendas, rituales religiosos, actos políticos o ceremonias funerarias. Por otro lado, las finanzas originadas dentro y para la casa también eran competencia de la esposa aunque esta gestión debía ser supervisada por el esposo o tutor. La mujer contribuye a la economía familiar con la aportación de la dote (Ferrer Alcantud, 2014: 8). El control de la *dos*, o dote, era una práctica habitual, y sería la parte proporcional de la herencia paterna que recibirían las mujeres al casarse y garantizar su manutención (Medina, 2014: 92).

Desde tiempos de la República, las mujeres podían ser herederas, pudiendo hacer testamento propio (siempre ante la presencia del *tutor mulieris*, aquellas cuyo paterfamilias ya había fallecido, quien podría influir en sus decisiones). De esta forma tuvieron la posibilidad de enriquecer su patrimonio gracias a las herencias, no sólo de miembros de la familia, sino de otras personas fuera de ella. Se conservan inscripciones en las que las mujeres aparecen como herederas (*heredes*), (Medina, 2014: 96-99), (FIG.2).

En comparación con mujeres pertenecientes a otras sociedades antiguas, las mujeres romanas ostentaban novedosas libertades, aunque no debemos olvidar que su papel fundamental se encontraba en la casa, resultando ajeno a su naturaleza el contexto público. Pero dentro de la vida familiar y su esfera cultural ejercían un papel de imprescindible instrumento de transmisión, desempeñando una importante función ideológica y social, como por ejemplo a través de la realización de ritos de paso. Ellas dirigían la educación de sus hijos en su primera infancia, indistintamente, ya fueran varones o hembras, compartiendo las mismas enseñanzas bajo el techo de la *domus*, y manteniendo sobre ellos una influencia de por vida (Ferrer Alcantud, 2014: 8). Esta circunstancia permitía una incidencia de su papel doméstico en la esfera pública. Desde su modelo de madres, las mujeres podían implicarse en las cuestiones cívicas (FIG.3), influenciando en el contexto urbano, lo que les facilitaría una mayor autonomía en el sistema social hecho a medida de los hombres (Molina, 2016: 61).

A través de las fuentes literarias se percibe que dentro del grupo senatorial romano del s. I se desarrollaría un relajamiento de las costumbres tradicionales que, con posterioridad a las guerras civiles, se habría apoderado de la vida familiar. Sus puntos más destacables serían los adulterios y los divorcios, alimentados por la vertiente

sociopolítica de los compromisos matrimoniales, así como la fuerte reducción de los nacimientos, vinculado al desarrollo de las prácticas abortivas, todo ello denunciado de manera directa con los objetivos de la legislación augustea de reforma social (Del Castillo, 1976: 82-81). Haciéndose eco de estos cambios, la literatura de esta etapa presenta figuras de mujeres casadas muy diferentes de las tradicionales *matronae*: mujeres que, por ejemplo, exhiben su cultura hablando en griego, que frecuentan los baños públicos, que se entrenan para la lucha y participan en las cacerías, beben vino o se maquillan (Cantarella, 1996: 243).

En el contexto de las reformas sociales elaboradas por Augusto se introdujeron medidas legislativas que ampliaron la autonomía jurídica de las ciudadanas, como la ley *ius trium liberorum* (“derecho de los tres hijos”) que hacía dueñas a las mujeres (madres de tres hijos) cuyo paterfamilias había fallecido de la administración de su patrimonio (Torrego, 2011: 296-300), al liberarlas de la tutela legal, o la derogación de la *Lex Voconia*, que restringía sus posibilidades de herencia, aunque todas ellas fueran dirigidas a recuperar la moral familiar antigua, con el papel doméstico de las mujeres, y a aumentar la natalidad en las clases altas de Roma (Sanz, 2011: 17).

La forma de gobierno imperial trajo consigo también un nuevo papel político del sexo femenino dentro de la familia imperial y la política dinástica, fundamentado en la idea de la mujer como esposa y madre, siempre presente en las emperatrices y princesas de la *domus* Augusta que no resulta incompatible con una capacidad reconocida de presencia y acción en el ámbito público y cívico, que se refleja, por ejemplo, en la financiación por su parte de liberalidades y actos de evergetismo. Este comportamiento es asumido igualmente por las damas de las élites socioeconómicas (senatoriales, ecuestres y oligarquías municipales).

Se evidencian preocupaciones por el abandono del tradicional papel femenino de domesticidad por parte de estas emperatrices. Al interesarse algunas de ellas por la gestión de los asuntos públicos (tarea que se consideraba de absoluta competencia masculina), se “entrometían” en espacios que no eran concebidos como adecuados para la población femenina. De esta percepción, la mujer poderosa representa la inversión del orden de género, que genera desórdenes sociales, actuando como agente desestabilizador. Tenían que ejercer una función fundamental: la de procrear, pues de ellas dependía la pervivencia de la propia *domus* al frente del Imperio. Por ello la figura de la madre resultaba de crucial importancia (Cid López, 2014: 181).

Este modelo femenino de época imperial, sublimado en el ámbito de la familia imperial, se trasladará también a la agencia femenina en otros campos de la sociedad como la religión y los ritos religiosos realizados en este periodo.

2.1.3. Los espacios de la religión romana clásica:

La religión romana es una representación que muestra los valores más asumidos de la comunidad, coloca ordenadamente a cada miembro que conforma el conjunto de la sociedad, además de regir su tiempo (calendario y celebraciones) y algunos de los acontecimientos más importantes de su vida.

Dentro de los rituales religiosos que practicaban los romanos está la invocación, la llamada a un dios concreto, la plegaria, petición de un deseo que el dios pueda cumplir, y el sacrificio, acto por el que se sacraliza un objeto o un ser, sustrayéndolo del uso profano (Bayet, 1984: 141-144).

La división espacial existente dentro de la religión clásica latina marca una realidad importante dentro de la presencia de la mujer en la misma y por ello es necesario establecer los ámbitos en los que queda dividida:

a) La religión privada. La casa:

La religión privada comprendía el espacio que respecta al ámbito doméstico, así la familia latina protegía su hogar, rindiendo culto a Lares, al Genio y a los Penates, originariamente latinos, a quienes se les tenía mucha confianza ya que satisfacían, por su protección especializada y carencia de imagen, el sobre deseo instintivo de pedir una ayuda concreta en cualquier instante (Bayet, 1984: 73-77). El sacerdote por excelencia en estos cultos doméstico es el *paterfamilias*, pero contaba para ello con la ayuda necesaria de la señora de la casa.

b) La religión pública. El templo:

Era la religión que se practicaba en el foro y ante los templos, (Scheid, 1991: 421) y comprende cultos tradicionales de la cultura latina de naturaleza pública, en la que nos encontramos, por ejemplo, las *Parilia* (fiesta de pastores para propiciar la fecundidad), cultos agrarios, sacrificios de animales para obtener buenas cosechas, etc., (Bayet, 1984: 88-98). Algunos sacrificios y cultos se realizaban en el templo, edificio

religioso que para los romanos era la morada de un dios (Contreras, Ramos y Rico, 1992: 194).

c) La religión del estado:

Los autores del s. II expresan que en un momento determinado de la época monárquica (primer período que conforma la historia de la civilización romana), se organizó el conjunto de la religión para uniformarla. Se hizo paulatinamente con el calendario y sus etapas sucesivas, y la creación y organización de los órdenes sacerdotales como los flamines, colegios de pontífices, vestales y augures, colegios de arúspices, y demás (Bayet, 1984: 99-115).

Es sacerdocio de las vestales, puro e incorruptible, era tan importante que su fuego, símbolo del bienestar estatal no podía ser apagado y por tanto, el templo de Vesta era considerado un lugar oficial para el pueblo romano, el Hogar Romano, y sus sacerdotisas las representantes de la conexión entre la vida religiosa del hogar y de la comunidad (Montalbán, 2016: 64-65).

En cuanto a la mujer del *flamen Dialis*, el alto sacerdote de Júpiter, lo mismo que las vestales, los poderes de los que disponían derivaban de su estatus, pues participaban en los sacrificios junto a sus maridos. Los flamines tenían un oficio en pareja, es por esto que el flamen de Júpiter abandonaba su oficio cuando fallecía su mujer. Plutarco subraya que en muchas ceremonias el flamen de Júpiter no puede cumplir si no es asistido por su esposa, por tanto, los poderes sacrificiales de la flámínica derivan de este vínculo (Scheid, 1991: 429-430).

2.2. *La mujer, el poder y la religión:*

De esta manera el espacio fundamental en el que la mujer desarrolla su poder de actuación, de acuerdo con la construcción tradicional de género, es la casa. El espacio público en tal construcción, como ya hemos dicho, está asignado a los hombres, aunque las matronas pueden proyectarse en él a partir de lo doméstico. El varón ha tenido siempre en sus manos el poder político, económico y militar y desde esos poderes “ha determinado la vida de la mujer”. Ese poder ha estado presente en todos los terrenos de la vida y ha sido legitimado por el “consentimiento” y la “complicidad” de la propia mujer, que ha asegurado su supervivencia a lo largo de la Historia (Cortés, 2005: 193-195).

En Roma, como en Grecia, existían desde la más remota antigüedad cultos femeninos, articulados de acuerdo con la condición de las mujeres que tomaban parte en ellos. Esta separación de cultos señalaba distinciones destinadas a la reproducción de un orden social y jurídico infranqueable y a la codificación de un modelo de vida caracterizado por la consideración del matrimonio como momento central de la vida femenina y por la indicación de un código ideal de comportamiento, representado por la *univira* o mujer de un solo marido. La articulación de los cultos corresponde a una clasificación significativa de las mujeres, e indica el papel que se les asigna en la sociedad. Además, la simetría entre los ritos patricios y los plebeyos revela que los principios de género en las clases más bajas no eran diferentes de los del patriciado (Cantarella, 1996: 256- 257).

Pero en comparación con el período anterior republicano, se percibe en las fuentes que los cultos femeninos han cambiado, o mejor, que han sido las mujeres las que lo han hecho, y desde el punto de vista de las fuentes de inspiración más tradicional, se comportan de tal forma que eran indignas de tomar parte en ellos. Entre el modo de pensar y la práctica, la discrepancia se hacía cada vez más fuerte y peligrosa pues por un lado estaban los viejos principios, que el tiempo no había cambiado, y cuya importancia seguía siendo fundamental para el Estado, y por otro estaba la actitud nueva de las mujeres y el nuevo modelo de matrona generado en el Alto Imperio.

Un ejemplo sería este fragmento quizá un tanto exagerado de Juvenal, hablando sobre los altares de *Pudicitia* y de *Bona Dea*, que según relata, eran profanados por las mujeres, que sin recato alguno escogían los lugares sagrados para hacer exhibición de su lujuria: Tulia y Maura, hermanas de leche, al pasar junto al antiguo altar de la *Pudicitia* (Cantarella, 1996: 258- 260), (ANEXO DE TEXTO 1).

Los estudios sobre la participación y función de las mujeres en la religión romana son abundantes; estudios sobre diosas, en particular orientales o las oficiales de la religión romana (Ceres Venus, Vesta, etc.); cultos específicamente femeninos (*Matronalia*, *Mater Matuta*, *Bona Dea*); sacerdotisas tradicionales del Estado (Vestales, sobre todo y a veces, las *Flaminicae Dialis*; y cultos místéricos y orientales (bacantes e Isis, sobre todo), (Mirón, 1996: 33.34). Las obras generales sobre poder y política hablan sobre las mujeres casi siempre de manera marginal o para aclarar o complementar el estudio central de los varones. Las emperatrices Augustas son las que

cuentan con una mayor cantidad de trabajos que se dedican a ellas solas (Mirón, 1996: 36-37).

Es importante tener en cuenta que el hecho de que estas mujeres de la familia imperial destacasen tanto esté ligado a tres factores fundamentales. El primero, el cambio de gobierno de la República al Imperio. La República tenía unas instituciones pensadas para evitar la acumulación del poder en una sola mano: los cargos públicos eran colegiados y las decisiones siempre requerían la aprobación del Senado. En una estructura como esa la influencia de las mujeres en el ejercicio del poder político era casi imposible. En cambio, el Imperio representó un gobierno unipersonal sin que hubieran desaparecido, en apariencia, las instituciones republicanas. Ello abrió el camino a una nueva relación de las mujeres, en el marco de la familia imperial, con el poder político.

El segundo factor procede de que, en este periodo inicial del Imperio, al estar probándose los mecanismos sucesorios, en el linaje del príncipe tenía una gran importancia, lo que provocó que la influencia se centrara en lograr el poder para los hijos, no para ellas mismas, incluso si estos no descendían directamente de él, en el caso de Livia, mujer de Augusto.

El tercero está relacionado con la propia inteligencia, voluntad, ambición y capacidad de estas mujeres, clave de querer influir en el ámbito público o político. Destaca el caso de Agripina la Menor cuyas estrechas relaciones con su tío Claudio procedían, entre otras cosas, de la comunidad de gustos y aficiones intelectuales. Otro sería la relación entre Nerón y su madre, Agripina, quien había alcanzado el poder por su mediación y su disparatada independencia que ella nunca toleró. Ello muestra que la influencia de las mujeres esté en proporción inversa a la autoridad y prestigio de sus maridos o hijos.

De forma que la particularidad de estas mujeres es más un efecto de la historia de Roma, del paso de República a Imperio, que de la historia de las mujeres y el avance de sus derechos sociales y políticos (Torrego, 2011: 313-315). Sin embargo, no podemos obviar que las Augustas se constituyeron en el espejo en que se miraban las damas senatoriales, y a la vez los modelos femeninos de las élites senatoriales y ecuestres eran observados por las mujeres prominentes de las élites municipales y coloniales de todo el Imperio.

2.3. *Ritos religiosos protagonizados por mujeres:*

Los datos de mujeres devotas en ceremonias religiosas públicas del Occidente romano son casi inexistentes, pero sabemos que hubo mujeres que participaron en ritos religiosos y con un gran protagonismo. No lo hacían todas ellas, pues es importante distinguir la naturaleza de las mismas; si eran plebeyas, patricias, etc.

Algunos de los rituales interesantes que se llevaban a cabo en la época imperial, pero que remontan sus orígenes a las etapas más antiguas de la Historia de Roma, serían:

2.3.1. Las *Matronalia*, *Veneralia*, *Bona Dea*, *Mater Matuta*, *Fortuna Muliebris* y *Pudicitia*:

a) *Matronalia*:

Las *Matronalia* de las kalendas de marzo constituían una gran fiesta antigua y muy popular, practicada entre las mujeres casadas y de condición libre en la que se honraba a Juno Lucina para identificar a las mujeres por su condición, real o potencial, de madres.

La celebración integraba elementos profanos y religiosos. Los primeros se desarrollaban en la *domus* (un lugar privado), y los segundos en el templo de la diosa (un lugar público). La fiesta comenzaba con un acto social y familiar en la propia vivienda, en la que la dueña era honrada por su esposo, exaltando de esta manera el matrimonio. Como *materfamilias*, recibía regalos de parientes y amigos, convirtiéndose en la protagonista de la jornada en el seno de su hogar. Más tarde, se acudía al templo donde se realizaban ofrendas a la diosa Juno Lucina, centro religioso al que solo podían acceder las mujeres que fueran preferentemente matronas, las romanas casadas. Las mujeres se reunían y honraban a divinidades que recogían y protegían actividades propias de su condición, utilizando la religión como instrumento fomentador de su identidad como colectivo. Además, también definía claramente la posición de las ciudadanas frente a las que no lo son, en especial a las esclavas, y de las matronas prominentes como representantes de la clase aristocrática (Cid, 2007: 363-368)

b) *Veneralia*:

Las fiestas femeninas de las kalendas de abril, llamadas *Veneralia* eran una serie de cultos constituidos por dos rituales fundamentales. El primero estaba dirigido a las mujeres honorables, las matronas, y su orientación sería entorno a la adoración de *Venus*

Verticordia, en un templo dedicado a la misma y acompañado de una gran estatua a la que realizaban una *lavatio*, un baño. El segundo ritual estaría practicado por las mujeres de condición vulgar en honor de *Fortuna Virilis*, cuyo espacio de celebración eran los baños masculinos. La dualidad de estas dos ceremonias procede de una raíz común pues *Fortuna Virilis* fue un modelo de *Venus Verticordia* (Gagé, 1963:14). El hilo conductor lo forman determinados momentos de los ritos prenupciales, sobre todo los que las jóvenes novias cumplían antes de la unión conyugal: las matronas se bañaban, siguiendo el ejemplo de la estatua de Venus. En resumen, sería una invocación de *Venus Verticordia* y de *Fortuna Virilis*, por las mujeres de todas las categorías y diosas de uniones conyugales o sexuales coronadas de éxito. Aunque se desconoce el origen preciso de estas celebraciones, lo que sí queda claro es que las mujeres de todas las categorías se encargan de una fiesta pública que les concierne directamente y que no se trata de un sacrificio humano (Guillén, 1985: 432-433).

c) *Bona Dea*:

Bona Dea sería una *Damia*, (divinidad helena relacionada con la fertilidad), importada a Roma, aunque para otros se trata de un culto arcaico romano del que solo las etiologías llevan la vestimenta griega (Scheid, 1991: 436).

De sus festividades destacarían dos fiestas celebradas anualmente: una con honor del aniversario de la fundación de su templo el día 1 de mayo, y la otra, a primeros de diciembre y que tendría lugar durante la noche a la que acudirían mujeres casadas, ciudadanas romanas junto con vírgenes vestales y la ceremonia estaría dirigida por la esposa de uno de los más altos funcionarios del Estado. En este rito quedaba excluida toda presencia masculina, aunque paradójicamente todos los escritos que se conservan sobre esta fiesta fueron elaborados por varones (Brouwer, 1989: 358-361). Sobre un fuego sagrado, se sacrificaba una cerda cuyo abdomen se le ofrecía a la diosa a continuación de una libación de vino (Scheid, 1991: 437), que las matronas y las vestales celebraban “para el pueblo” (*pro populo*), excluyendo toda presencia y colaboración masculina. Es casi indudable que el troceado sacrificial y la libación del vino puro los realizaran las mujeres. Las fuentes antiguas subrayan los aspectos excepcionales de este servicio religioso pues esta presencia era muy sorprendente. Las reglas cultuales de su templo prohibían la intrusión del vino. De la misma manera que las mujeres romanas, el santuario de *Bona Dea* no debía entrar en contacto con el vino puro. Todas las fuentes presentan este culto como un “mundo al revés” en el que las

mujeres asumen papeles masculinos. Las relaciones aparentemente contradictorias de las matronas y de *Bona Dea* con el vino, el sexo y los hombres no carecen de relación con la ambigua condición de las vestales y de la llama pura de Vesta. El culto de *Bona Dea* pone escena una reflexión sobre el estatus de las matronas en la ciudad, tanto en el rito como en la exégesis, el papel cultural que desempeñan en esta ocasión que se presenta como algo personal (Scheid, 1991: 438).

d) *Mater Matuta*

Las *Mater Matuta*, término que conduce a la idea de “puesta a punto, en buena condición” *Mater Matuta* sería la Aurora, personificada en la luz bienhechora de la mañana, como Juno o Diana. Las Auroras van en persecución de las tinieblas y del genio del mal y serían nobles diosas representadas en Roma por las *bonae matres* y las *univirae*. (Guillén, 1985: 249-250). El 11 de junio se dirigían al templo *Mater Matuta*, acompañadas de una esclava. Al entrar la esclava, esta era expulsada violentamente. A continuación, las matronas tomaban en brazos a sus hijos y les encomendaban a la divinidad para simbolizar el triunfo de la luz sobre la oscuridad (Bailón, 2012: 101-105). Cuando sobre el origen de la luz se pone en contacto una diosa, se vincula enseguida la idea de la maternidad, como a *Iuno Lucina*, también a *Iuno Matuta* (Guillén, 1985: 250).

e) *Fortuna Muliebris*:

Las *Fortuna Muliebris* eran un culto que se practicaba desde el s. V a. C y perduró hasta los ss. II-III d. C. Se celebraba los días 1 de diciembre y 6 de julio, siendo uno de los cultos más importantes. Además, el hecho de estar ligada con *Fortuna Muliebris* significaba conseguir el ideal romano, poseer el título de *materfamilias* y tener una reputación intachable como mujer romana (Bailón, 2012: 101-110).

El 6 de julio las matronas se dirigen a la IV milla de la vía Latina, en las proximidades de los confines del territorio arcaico (e ideal) de Roma, para realizar un sacrificio en honor de *Fortuna Muliebris*. Lo más destacable es que este culto era la oposición y la sustitución de las armas por la *stola* (vestimenta típica de la mujer romana), del ciudadano por la matrona; en él las matronas actuaban como hombres, tanto en la guerra como en el culto. El elemento más interesante es el papel *Muliebris*: las mujeres realizaban sacrificios y la sacerdotisa que lo dirigía era una *univira*. La intervención directa de *Fortuna* legitimaba esta iniciativa añadiendo un carácter sorprendente de privilegios de que gozan las mujeres en ese lugar y esos días. La mujer

adulto era en aquel contexto igual que un ciudadano adulto, en edad de portar armas, e incluso de un magistrado, de ello solo se debía a un privilegio explícito acordado por el senado. Debidamente justificado por una hazaña completamente inesperada (Guillén, 1985: 434), destacando este prestigio y reputación que se le otorgaba a la mujer, aspectos sumamente importantes para la vida en Roma, y muy valorados por la sociedad (Bailón, 2012: 110).

f) *Pudicitia*:

Los orígenes del culto de la *Pudicitia* en Roma, son desconocidos, y cuando aparece esta divinidad en los tiempos históricos, tiene ya caracteres muy precisos. Es la protectora de la castidad de las matronas y no puede ser venerada más que por las que conocieron un solo marido, *univirae*. Las patricias sacrificaban sobre el altar a *Pudicita* patricia en el foro Boario; y las plebeyas a *Pudicitia* plebeya en el *Vicus longus*. El desdoblamiento en las dos advocaciones data del año 296, según Tito Livio. Al rechazar las matronas a Virginia, hija de Aulo, patricia, por haberse casado con un plebeyo, estableció un ara en honor de la diosa en el *Vicus Longus*.

La devoción a esta diosa se fue enfriando conforme se relajaban las costumbres, empezando por admitir a los cultos a todo tipo de mujeres. Augusto trató de restaurar su devoción poniéndola en relación con la familia imperial, hasta el punto que Livia fue invocada como hija de la *Pudicitia* (Guillén, 1985: 289).

Todos estos ritos concentran una serie de aspectos, valores femeninos como los desempeñados por las madres y las esposas, con unos ideales sumamente relevantes ya no solo para las matronas mismas, sino para acrecentar el prestigio de sus esposos dentro de los círculos sociales (Bailón, 2012: 118). Vemos por tanto que la religión es una herramienta al servicio del buen funcionamiento del Estado, ayudando a legitimar y consolidar un orden social y de género, otorgando a cada miembro de la sociedad un papel determinado, en el caso de las mujeres matronas y *materfamilias*, ejercer de madres, esposas y protectoras de la casa. Sin embargo, es interesante como en el contexto de su participación en estos cultos, las matronas asumen aspectos de agencia religiosa que les están vedados en otras esferas culturales.

2.3.2. Un sacerdocio femenino excepcional. Las vestales:

El origen de cualquier tipo de sacerdocio está conectado con las formas primitivas de culto, con el cuidado de un lugar sagrado y con la creación de santuarios o

templos. De esta manera los sacerdotes serían quienes se comunicaban con los dioses y de preguntarles sobre el futuro o sobre su voluntad. Por ello, siempre forman parte de una clase diferenciada dentro de la sociedad, encima de los restantes miembros. Y sería este grupo diferenciado al que pertenecen las sacerdotisas de Vesta (Saquete, 2000: 70).

Este sacerdocio femenino, como veremos a lo largo de este trabajo no es el único que existe, pero sí el más importante y de mayor vigencia a lo largo de todos los tiempos de la Urbe, semejante a la de los más notables sacerdotes masculinos (Pociña, 2000: 9). Es realmente el único de cuño romano posible hasta la aparición de las *flaminicae* del culto imperial, dejando a un lado los sacerdocios femeninos de divinidades no romanas. La religión tradicional romana no reconocía a las mujeres, de forma general, la capacidad de ejercer sacerdocios, ya que no podían hacer sacrificios cruentos ni hablar en nombre de la comunidad.

Las vírgenes vestales eran sacerdotisas destinadas al culto público de la diosa Vesta, Hestia para los griegos, e instituido por el propio Estado en la Roma pagana, previa *captio*, ceremonia realizada por el propio *Pontifex Maximus*, a quien se le atribuye la capitania de Vesta (FIG.4). La tradición romana remonta hasta tiempos de Numa Pompilio el origen de esta institución, y las fuentes así lo recogen. Las vestales se encargan de mantener el fuego de su diosa, protectora de la casa y guardiana sagrada de la concordia. Este sacerdocio era puro e incorruptible y su fuego nunca podía ser apagado, pues simbolizaba el bienestar del pueblo y el orden social (Montalbán, 2016: 64), (FIG.5). Estas sacerdotisas gozaban de diversos privilegios pues escapaban a la *patria potestas* de sus paterfamilias, aunque estaban sujetas al Gran Pontífice (Sanz, 2011: 20-28). Eran escogidas entre los seis y los diez años, debiendo guardar castidad durante los treinta años que duraba su sacerdocio, pudiendo después de este periodo abandonar el *atrium Vestae*. Eran un total de seis, encabezadas por la *Virgo Maxima* (FIG. 5), (Montalbán, 2016: 66).

Tras la *captio*, la joven sacerdotisa adoptaba los elementos distintivos de toda vestal: el peinado característico (*seni crines*), un vestido sencillo blanco, las bandas del sacerdocio (*infula*), el velo blanco (*suffibulum*), para los sacrificios y una cinta de lana, el *cingulum* o “nudo de Hércules”. El sacerdocio se dividía en tres fases de diez años cada una: durante los primeros diez se enseñaban los rituales: los diez siguientes los ejecutaban: y los últimos eran para enseñar lo anterior a las novicias. Entre sus tareas principales estaba la limpieza diaria del templo con agua de fuente, la elaboración de los

elementos necesarios para sacrificios, como el *suffimen* y la *mola salsa* o *casta mola*, (mezcla de farro tostado y sal cocida), elementos que se utilizaban para depositarlos sobre las víctimas de los sacrificios (Montalbán, 2016: 68-70), a los que estaban fuertemente vinculadas ya que llegaron a ofrecer sacrificios cruentos a los dioses, teniendo además el derecho a portar un cuchillo sacrificial, la *secespita* y por tanto detentar el poder de sacrificar (Scheid, 1991: 427).

Otra tarea fundamental era mantener el fuego sagrado de Vesta encendido, ya que su extinción se consideraba un presagio funesto para la comunidad que comportaba su regeneración de forma ritual y la consiguiente expiación, normalmente mediante súplicas (*supplicationes*), que tenían un carácter público, existiendo tres tipologías según la necesidad de la ocasión: gratulatorias, propiciatorias y expiatorias:

- Las gratulatorias, destinadas para la salud o celebraciones particulares.
- Las propiciatorias, utilizadas para obtener el favor de los dioses, cuya práctica disminuyó en época imperial.
- Las oraciones expiatorias, necesarias cuando se presenciaban prodigios nefastos sin explicación que debían ser tratados urgentemente para recuperar el favor de las divinidades.

En caso de que este fuego no se apagase, debía renovarse anualmente, cada 1 de marzo, día que por mucho tiempo daba pie al Año Nuevo del antiguo calendario romano (Montalbán, 2016: 66- 73).

Es importante destacar que las vestales ofrecen un contrapunto ideal al modelo de las matronas romanas, donde la magia de la virginidad y su potencial presentaba al sacerdocio de Vesta como algo necesario para salvaguardar diariamente a la comunidad, ya fuese a través de la conservación de ese fuego sacro, de los rituales de Roma en determinados momentos fijados por el calendario religioso romano o la elaboración de elementos para los sacrificios. Esa pureza e incorruptibilidad ya citada tiene que ver con la prohibición de tener relaciones sexuales durante la duración de su sacerdocio bajo pena de muerte. La castidad y la virginidad han sido consideradas en muchas sociedades como valores fundamentales en las mujeres, pero la idea original era que el ejercicio de la actividad sexual debilitaba a las personas y las incapacitaba temporalmente para la realización de las actividades normales. Las vírgenes vestales actuarían como

mediadoras entre mortales y dioses, cuya naturaleza sagrada hacía que fueran representaciones vivientes de la diosa, y al estar en continuo contacto con ella, no debían mantener ningún otro con varones (Montalbán, 2016: 65- 70).

2.3.3. El culto imperial. *Divae* y sacerdotisas:

El culto imperial romano está empapado del culto a los monarcas helenísticos y a sus consortes femeninas. El primer personaje en recibir en sentido estricto, honores divinos en Roma, fue Julio César (100 a. C.- 44 a. C.) pero fue su hijo adoptivo, Octavio (27 a. C.- 14 d. C.), quien impulsó verdaderamente el culto dinástico al querer relacionar su condición de “hijo de un dios” (Mirón, 1996: 44).

a) Ejemplo de Livia:

Mujeres como Livia (58 a. C.- 29. d. C), de quien hablaron grandes autores como Suetonio, Tácito o Dion Casio, debido a su papel crucial antes y después del fundador del principado (Cid, 1998:141). También destaca el papel de Julia, (su hija) pues ambas fueron las primeras en aparecer en monedas o asimiladas a divinidades y virtudes imperiales. Las emperatrices serán adoradas de una forma que se asemeja al culto a diosas como Juno, con templos dedicados, aras... (FIG.6).

El hecho esencial de que la primera emperatriz fuese una mujer de personalidad e influencia repercutió en el papel de las posteriores. El culto a Livia y a otras princesas de la familia de Augusto asentó de esta manera, las bases del culto a las emperatrices posteriores (Mirón, 1996: 49-63).

b) Las Augustas y las divas

Las divas forman parte de una categoría dentro del culto familiar que abarca todos sus miembros femeninos, incluidas difuntas y divinizadas. El *numen* sería su divinización en vida, pero esta puede referirse también como *Divi* y *Divae*.

Las mujeres de la familia imperial recibieron diversos títulos cuyas connotaciones son muy interesantes. Lo normal es sean dados a mujeres emparentadas con un varón (madres, hermanas, esposas de emperadores o herederos).

Títulos como:

Augusta: otorgado por primera vez a Livia a la muerte de su esposo (14. d. C.), frecuente en mujeres posteriores.

Pia/Felix: Faustina la Menor (125 d. C.-175 d. C.), esposa de Marco Aurelio, recibió a su muerte el primero como una transmisión del título de su padre, Antonino Pío, y Julia Domna, (170 d. C.-217 d. C) el segundo en honor de su esposo Septimio Severo

Mater castrorum: (Madre de los campamentos, del ejército), fue el más extendido, recibido por primera vez por Faustina la Menor, en base a su presencia en los campos de Panonia durante las campañas de Marco Aurelio (121 d. C. – 180 d. C), en el verano del 174, dando fuerza con su “presencia” al ejército. Más adelante también se utilizaría el de *Mater senatus* o *Mater patriae* (Mirón, 1996: 66-73).

- Las Augustae:

Adoración a emperatrices vivas basado sobre todo en el culto de estatuas situadas en pedestales, colocadas en el foro o en edificios públicos de las ciudades Una estatua supone una presencia permanente de alguien importante para la ciudad, que debe ser recordado por sus habitantes y conmemorar sus beneficios. También destacan las inscripciones. A las emperatrices se las relaciona con diosas o a virtudes imperiales como *Pietas*, *Salus*, *Iustitia*, *Felicitas*, *Pax*, etc., (Mirón, 1996: 76-77).

- Las *divae*

A la muerte de un emperador o emperatriz, el Augusto reinante podía recibir o no los máximos honores, la divinización, o bien la total denigración, la *damnatio memoriae*, dependiendo de los intereses de sus sucesores. Mediante la divinización, podrían ser objeto de culto directo en Roma y Occidente. La ceremonia consistía en la fabricación de una imagen del difunto en cera, que se solía exponer en el palacio en un lecho de marfil y oro y recibía homenaje durante días y de personas de diferente distinción hasta que se llevaba al Campo de Marte.

A lo largo de tres siglos fueron varias las mujeres de las diferentes dinastías que alcanzaron el estatus de diosas, como Livia, (58 a. C.-29 d. C), tercera esposa de Augusto, Drusila (16 d. C.-38 d. C.), hermana de Calígula, o Claudia (enero-abril del 64 d. C.), hija de Nerón y Popea, por ejemplo. La popularidad de este tipo de culto dependió mucho de las dinastías (Mirón, 1996: 91-112).

- El *Numen*:

El culto al numen de emperatrices y emperadores fue una de las formas más extendidas en las provincias occidentales del culto imperial. Su significado ha sido debatido, sobre todo en su identificación con el *Genius* del emperador. Refleja la

esencia de una monarquía divina aún más evidente en el siglo II, cuando el *numen* se ligue a la *maiestas*. En relación con el *numen*, tan solo hallamos las emperatrices en las dedicaciones epigráficas del tipo *devota/us numini maiestatique eius* (Mirón, 1996: 112).

c) Las sacerdotisas de las emperatrices. Las *flaminicae*:

En esta sociedad imperial se impulsó el sacerdocio femenino para atender el culto de las emperatrices *divae*, lo que chocaba con las tradiciones generales de la religión romana, pues salvo las vestales, ninguna romana ejercía las funciones de sacerdotisa de un culto público, y en el caso de la *Flaminica Dialis* o de la *Regina Sacrorum* ostentaban tal dignidad como esposa del sacerdote, pero no por derecho propio. Por primera vez en Roma, una mujer podía participar en una función pública de la actividad religioso-cultural, e independientemente de las tareas desempeñadas por su marido. Aunque en alguna ocasión un matrimonio de ciudadanos pudo alcanzar el sacerdocio del culto imperial, en la mayoría de los casos la flamínica accede a su cargo sin tener en cuenta la carrera sacerdotal desarrollada por su cónyuge.

Las tareas estaban relacionadas con las actividades religiosas que precisaba el culto imperial, como la celebración de fiestas en honor de las emperatrices divinizadas o el mantenimiento de los templos a ellas dedicados. El sacerdocio intervenía en asuntos que escapaban a los temas religiosos, pues al menos en las asambleas provinciales del culto imperial se suscitaban problemas de comunidades y no vinculados con la religión donde las mujeres tenían ocasión de participar en la gestión de asuntos públicos a través del desempeño de su tarea sacerdotal (Cid, 1999:156-157).

Para convertirse en flamen y en flamínica, resultaba imprescindible una posición económica desahogada, que permitiese hacer frente a gastos cuantiosos en prácticas energéticas (Cid, 1999:157).

En el s. I, ante la posibilidad de que tanto hombres como mujeres ocuparan tal cargo, no se reformó el estatuto de los flamines, sino que para las flamínicas se dio una ley por la que estarían bajo la potestad de sus maridos en lo tocante a la religión, y en lo demás bajo el derecho común de las mujeres (Borragán, 2000:196).

2.3.4. Las devotas:

Las devotas dan la medida del éxito o no del culto, ofreciendo información sobre su grado de penetración en los sentimientos religiosos de las mujeres. Los datos más importantes se han obtenido a través de la epigrafía (Mirón, 1996:225). Divinidades que adoraban:

Virtudes imperiales: El culto a las virtudes imperiales estuvo poco extendido excepto en la Península Ibérica, especialmente en la Bética. Destaca sobre todo el culto a la *Victoria Augusta* o a la *Pietas*.

Diosas del ciclo femenino o protectoras de las mujeres: Constituyen el grupo más importante de las dedicaciones femeninas y en él se incluyen diosas vinculadas con la protección y la vida de las mujeres, en especial con su fecundidad y maternidad, sean o no diosas-madre. Son, por ejemplo: Ceres, Diana, Juno, Luna y Venus.

De manera que las mujeres mantienen una preferencia por diosas vinculadas al mundo femenino: diosas de la fecundidad en todos los aspectos del ciclo lunar, del matrimonio y la familia, o el amor, el tiempo, y que contienen un carácter funerario. Tiene importancia la fecundidad de la tierra, simbolizada en la femenina, presente en los pueblos de la Antigüedad como el romano, así como el ciclo lunar, ciclo menstrual, ambos con fuertes incidencias en el ritmo agrícola. La sociedad romana es fundamentalmente agrícola, interesada en la fecundidad de la tierra, pero también guerrera, e interesada también en la fecundidad humana, representada por la mujer, para producir más guerreros ciudadanos. De ahí la continua presencia de mujeres en los rituales cívicos relacionados con la fecundidad y la propaganda comentada ya por Augusto en la promoción de la natalidad y las divinidades a ella ligadas mediante leyes o desde la religión, mediante la asimilación de las emperatrices como modelos a seguir por las demás mujeres.

Divinidades masculinas, para quien también las mujeres participaron en cultos que en principio no tenían que ver con su condición femenina y que demuestran que no limitaban su religiosidad a las diosas. Su participación en estos cultos en relación a la de los varones era muy secundaria, en términos absolutos, las mujeres están infrarrepresentadas en las fuentes epigráficas romanas en comparación con los varones. Destaca el culto a Apolo (Mirón, 1996: 226-299).

3. Las mujeres en el cristianismo primitivo (ss. I-III d. C):

Esta segunda parte del trabajo está dedicada a la mujer romana que practicaba como religión el cristianismo y que convivió de manera paralela con el modelo de sacerdotisa y devota expuesto hasta ahora en el trabajo. Estas mujeres, siendo contemporáneas de las anteriores, practican una religión distinta y, por tanto, tienen un *modus vivendi* determinado por sus creencias correspondientes, característico y preciso.

3.1. Fases del cristianismo antiguo y su triunfo dentro de la sociedad imperial:

3.1.1 Fases del cristianismo antiguo

El concepto “cristianismo antiguo” abarca distintas fases dentro de la historia de la Iglesia en la Edad Antigua. La primera se inició a mediados del s. I d. C, con una duración de unos trescientos años, el llamado “cristianismo primitivo”, “cristianismo temprano”, “Iglesia cristiana primitiva” o “Iglesia del cristianismo temprano”. La segunda tendría lugar a partir del año 313 o 324, ocupando el periodo denominado de “Iglesia imperial” e “Iglesia en los reinos germánicos” y prolongada hasta mediados del s. VIII, (FIG.7).

Este primer periodo de “cristianismo primitivo” que abarca desde el año 30 d. C hasta el llamado “giro Constantino” (con el Edicto decretado por Constantino en el que se expresa una tolerancia religiosa hacia los cristianos) o hasta el año 324 con el dominio único de este emperador para todo el Imperio romano, se compone a su vez de tres fases:

- “Tiempo apostólico”: dividida en dos momentos, el primero conforma la época de las primeras comunidades cristianas de Jerusalén y el cristianismo naciente hasta el año 100. El segundo sería la separación de la Iglesia respecto al judaísmo.
- “Periodo post-apostólico”: abarca el s. II. Se asientan las bases del proceso de institucionalización de las comunidades eclesiales para dotar de estabilidad a la Iglesia y tiene dos vertientes diferenciadas: una interna (los padres apostólicos sistematizaron teológica y jurídicamente las estructuras básicas de organización del gobierno eclesial así como normas éticas) y otra externa (trataron las relaciones eclesiásticas con el Imperio romano estableciendo un diálogo con la

filosofía grecorromana, buscando un entendimiento cristiano con la cultura de la sociedad civil)

- Tercer periodo: sucedido entre el s. III y el IV, contemplando los rasgos básicos de una “Gran Iglesia” sujeta a persecuciones hasta alcanzar edictos como el de Milán del año 313 (Viciano, 2007: 11-17).

3.1.2. ¿Por qué triunfó el cristianismo?:

En el mundo antiguo no se consumó un proceso de secularización alguno ya que siempre estuvieron vigentes formas varias de religiosidad a pesar de la crisis que experimentó la religión oficial de las ciudades del ámbito cultural grecorromano, las polis, a partir de los ss. IV y III a. C. Esa variedad de valores religiosos favoreció la expansión del cristianismo por las tierras del Imperio Romano. Pero esta secta, como era considerada por el poder estatal romano, se impuso sobre las demás corrientes religiosas del Imperio hasta el punto de suplantarlo, teniendo en cuenta la mayor dificultad para implantarse en el campo que en las zonas urbanas.

El cristianismo venció al Neoplatonismo, religiones místicas (centradas en deidades como Mitra, Isis, Dionisio o Cibeles), ofreciendo una frescura que otros cultos habían perdido, así como oraciones e himnos (rasgos característicos de la vida cristiana) que le otorgaron cierta modernidad. En el cristianismo no era necesario matar animales como ofrenda, bastaba una celebración eucarística, actualizando un único sacrificio que había sido el de Cristo en la cruz.

No se han de despreciar tampoco las actividades sociales en favor de los pobres y marginados, principios como el de caridad y amor al prójimo. Por lo general, defendía la constitución de un grupo compacto, sólido y unitario (Viciano, 2007: 31-34).

La mujer que se convirtió al cristianismo tomó conciencia de sí misma y de su capacidad para salir del marco impuesto por los valores culturales y sociales de ser esposa y madre, sometida a los deseos del marido y del padre. Por todo ello, la abstinencia sexual y la consiguiente renuncia al matrimonio y a la maternidad tiene para ella una dimensión que va más allá de la consideración de la virginidad como modelo de vida a seguir. Expresa, sobre todo, la posibilidad de disponer libremente de su cuerpo y de elegir una forma de vida al margen de los patrones socio-culturales que el paganismo

ofrecía como obligatorios (Hidalgo, 1993: 230). La opción de la castidad que ofrece el cristianismo puede presentar, en los primeros tiempos de las comunidades cristianas, un acto emancipatorio y liberador para la mujer, con una justificación en el hecho de que la superioridad de esta condición hace a las mujeres iguales a los ángeles de Dios, y se legitima en relación con a completa dedicación a Dios y con la idea de convertirse en esposas de Cristo (Hidalgo, 1993: 243).

3.2. *Cristianismo en el marco del imperio:*

La expansión de la religión cristiana dentro del imperio romano se manifestará como un fenómeno inmerso en el ámbito político, económico, social e ideológico propio de la evolución experimentada por el Estado romano durante la dinastía de los Antoninos (años 96 a 192). En estos años, el cristianismo tratará de encontrar y adaptarse a un tiempo, a unas instituciones estables con el fin de regular el funcionamiento interno de cada una de sus comunidades: de esta manera se definirán los principios básicos que deben aceptar los adeptos, así como una moral orientada a la ejecución de buenas acciones a lo largo de la vida diaria. Simultáneamente, se consolida la estructura interna de la Iglesia cristiana como resultado directo de la asimilación de los modelos e instituciones administrativos y municipales del mundo romano, tanto en las ciudades orientales como en las occidentales.

Se arraigará con fuerza la figura del jefe de cada una de las comunidades cristianas, cuyas prerrogativas espirituales, jurídicas y económicas se iban a concentrar en el obispo, asemejándose dicha organización a la de la monarquía imperial.

En todos los casos el vehículo de transmisión de la nueva doctrina durante el s. II lo va a constituir la lengua griega, de donde se deduce fácilmente que el cristianismo hasta estado plagado de influencias y reminiscencias helenísticas durante tanto tiempo. El latín no sería hasta el s. III la lengua hablada de forma mayoritaria, (Santos, 1998: 13-16).

3.2. *La mujer dentro del orden de género de la familia pagana y cristiana:*

Jesús se encuentra dentro del pensamiento tradicional judío que considera el matrimonio como una disposición divina desde los orígenes, enmarcando en la teología expresada por el libro del Génesis. No hay ninguna disposición hacia la mujer en sus palabras que pueda significar algún apartamiento del pensamiento general judío de su

época, que colocaba a esta en una posición secundaria respecto al varón y al matrimonio, en un contexto claramente patriarcal (Piñero, 2014: 129).

En cuanto al divorcio, Jesús comparte el pensamiento de la secta de los esenios, que en general había reaccionado contra los excesos de algunos contemporáneos judíos y la gran facilidad para divorciarse, defendiendo el orden primigenio de la creación apelando a los textos del *Génesis* 1, 27 y 2, 1 ss., en pro del matrimonio único e indisoluble. Su postura se basa en dos argumentos:

- El orden primitivo de la creación es superior al orden de la Ley: Moisés no prescribió el divorcio, sino que solo lo permitió.
- El texto divino en *Gn.* 1,27 emplea el singular “varón y hembra los creó”. Por tanto, Dios estaba pensando para cada matrimonio en un hombre y una mujer concretos (Piñero, 2014: 139).

Según Mateo, Jesús defendería el divorcio solo en el caso excepcional de que se produzca una indecencia sexual por parte de la mujer (Piñero, 2014: 142). He aquí un ejemplo (ANEXO DE TEXTO 2):

No existe ningún igualitarismo de género por parte de Jesús en su concepción del matrimonio y el divorcio, ya que la prohibición de un nuevo casamiento mientras viva un cónyuge, asumida luego por el cristianismo, no está orientada a proteger a la mujer indefensa, sino a conservar la pureza con vistas al Reino que viene. La visión patriarcal de la sociedad admite que el único que tiene la iniciativa en todo el proceso es el varón, y la de Jesús también (Piñero, 2014: 145).

Sin embargo, ello no es incompatible con otra realidad, y es que los gestos de Jesús de Nazaret introducen principios de una consideración mucho más positiva que la judía de la naturaleza femenina: las mujeres, a las que bautizaba junto con los hombres, eran para él interlocutor válido, al margen de su sexo. Tanto la tradición hebraica como la óptica con que los romanos miraban al sexo femenino quedaban superadas, en sus gestos, en la perspectiva de una nueva relación entre sexos más respetuosa para con la dignidad de las mujeres (Cantarella, 1996: 266).

3.4. *Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo:*

Las mujeres, gozaron de un gran protagonismo dentro de las comunidades cristianas más antiguas durante los siglos I y II, más tarde fueron progresivamente marginadas de los espacios públicos, como el liderazgo comunitario, evangelización y profecía, y arrinconadas en los ámbitos más domésticos o intraeclesiales como diaconisas, viudas y ascetas.

En las comunidades cristianas las relaciones individuales y familiares tradicionales habrían sido sustituidas por las relaciones recíprocas entre compañeros, considerados hermanos y hermanas de Cristo, de forma que se generan una relaciones familiares nuevas, más amplias, cuya célula básica es la misma comunidad y donde las relaciones humanas se hacen más igualitarias entre los sexos y entre los distintos sectores sociales, sean libres o esclavos, quedando subsumidas las relaciones de dependencia de género y de clases en una condición colectiva en la que todos se sienten y son siervos o siervas de Dios y esclavos o esclavas de Cristo (Hidalgo, 1993: 232).

3.4.1. Protagonismo de la mujer en el primitivo cristianismo:

a) Condiciones que permitieron a la mujer desarrollar su protagonismo

Fernando Rivas habla de que existen dos condiciones que hicieron posible la existencia del protagonismo femenino en el cristianismo primitivo, las condiciones internas dentro del propio movimiento cristiano, y las externas.

- Las condiciones internas:

Dentro de los cambios en el interior de las comunidades cristianas destaca el comportamiento de sus dirigentes, como Jesús de Nazaret o San Pablo.

La literatura paulina y los *Hechos de los apóstoles* hablan de numerosas mujeres que tomaron parte de diferentes maneras en la extensión del Evangelio (Rivas Rebaque, 2002: 389), aunque no es incompatible con el hecho de que cuestione el orden de género tradicional en la familia y en la sociedad.

La presencia de las mujeres en los textos de Pablo ha sido abordada por estudiosos que han aportado su propia perspectiva. Desde el punto de vista filológico, los textos paulinos conforman una tarea compleja pues la traducción de sus términos puede dar lugar a extraer mensajes determinados. Por tanto, las creencias actuales sobre

el papel de la mujer en esta época son dependientes de las interpretaciones de los propios textos, cuyas traducciones se han visto tergiversadas a conveniencia y con ello se ha condicionado la opinión de quienes han dependido de ellas.

No hay duda de que el activismo femenino en las primeras comunidades cristianas fue de suma relevancia, y así se intuye en las alusiones y saludos que Pablo dirige a quince mujeres singulares. Sin necesidad de considerarlas líderes ni sumisas, sí se puede afirmar que realizaron una importante labor. Algunas de ellas puede que formaran elementos vertebradores de las asambleas pertenecientes a sus comunidades, probablemente como matronas en cuyos hogares se reunían los cristianos. En ocasiones aparecen solas y en otras con alguno de sus familiares, ya sea como hermana, esposa o madre de un varón.

San Pablo habla a las mujeres y les anima en sus tareas de liderazgo de la comunidad. Este hecho sugiere que el autor va un paso por delante de su tiempo en el camino de la dignidad de la mujer que iniciara Jesús de Nazaret, así como que los términos a los que se refiere a sus destinatarios femeninos no denotan sometimiento sino igualdad (Durán, 2016: 157-177).

Son bastante numerosas las mujeres que se comprometieron con el cristianismo desde sus orígenes, tomando parte activa en este movimiento desde diferentes funciones (Rivas, 2002: 389).

Es importante hablar de su papel dentro del patronazgo, a ambos lados del sistema, como clientes y sobre todo como benefactoras, en las mismas y diversas formas de patronazgo que también ejercieron las paganas: patronazgo personal hacia otras mujeres, y hacia hombres; patronazgo colectivo hacia la comunidad cristiana, ya sea en presentación de hospitalidad, rescate de prisioneros, ayuda económica de subsistencia, cesión de espacios para la reunión y celebración del culto, o construcción de edificios para el uso común. Ello permite a las mujeres sentirse parte del discurso cristiano ya que así ellas también son artífices de su expansión y materialización (Pedregal, 2011: 315-17).

- Las condiciones externas:

Entre las condiciones exteriores que tuvieron una influencia más decisiva en el protagonismo de la mujer dentro del movimiento cristiano es necesario citar el cambio

de mentalidad, el protagonismo de la mujer en el ámbito cívico y el culto a diosas madres (Rivas Rebaque, 2002: 392).

Desde finales de la época republicana y sobre todo durante el primer siglo del imperio, las mujeres adquieren una mayor presencia en campos como la cultura, la sociedad o la política. Como ya hemos indicado anteriormente en este trabajo, estos hechos han quedado reflejados en textos de autores latinos del s. I como Juvenal, Tácito, Seneca, Marcial, entre otros (Mañas, 2003: 191-207).

b) La importancia del espacio para el desarrollo de este protagonismo:

Tal y como explica Fernando Rivas en *De la casa a la basílica: espacio social y vida comunitaria en el cristianismo primitivo (ss. I-IV)*, según la arqueología, dentro del cristianismo primitivo se pueden distinguir tres lugares habituales de reunión: la casa, la casa de Dios y la basílica.

- El “modelo casa” (C. 30-100/150) y sus conexiones sociológicas:

En consonancia con la práctica de Jesús, los primeros cristianos utilizaban para sus encuentros cualquier espacio, tanto público, como privado. Las reuniones comunitarias se celebrarían en casas de los creyentes o simpatizantes. Y a medida que el movimiento cristiano fue creciendo en número de miembros y riqueza, se pasaría a espacios más reducidos, *insulae* (o *tabernae*), con cabida para 10-15 personas a los más amplios *domus* (con espacio para unas 35/45 personas) las comidas eran presididas por los predicadores itinerantes, o en su ausencia, por el *paterfamilias*.

El modelo religioso en este momento sería el de “secta”, un grupo reducido de personas. Varias familias que se reúnen en casa de uno de los miembros bajo el liderazgo de una personalidad carismática, el “apóstol” o predicador itinerante. La identidad social de estas iglesias domesticas estaría en gran medida por su intensa vinculación comunitaria y los estrechos lazos personales.

Al movernos en un espacio domestico el evidente papel de las mujeres gozaría en este momento de un amplio protagonismo. En consonancia con la cultura mediterránea que asignaba a la mujer un rol fundamental en la dirección de su propia casa, aunque pronto se establecieron una serie de mecanismos sobre ellas (Rivas Rebaque, 2015: 106-112).

- Modelo “domus ecclesiae” (100/150- inicios del s. iv) y sus conexiones sociológicas:

Las casas particulares (hasta las *domus*) fueron lugares que, debido al aumento de fieles, quedaron demasiado pequeños. Se compran casas no habitadas para responder las nuevas necesidades. Creció tanto el número de fieles que se pasara de la “Casa de Dios/Iglesia” (*domus ecclesiae*) casas adaptadas para su uso cristiano con serias limitaciones para responder a las nuevas prácticas comunitaria a construir edificios de nueva planta (*aulae ecclesiae*), adaptándose mejor a las nuevas necesidades.

La ampliación del lugar de reunión, debido al número creciente de fieles, y el paso del espacio doméstico al público dio lugar a numerosos cambios comunitarios. Dejaría de ser secta para convertirse en congregación. La identidad social ahora es una difícil fundamentación en los lazos personales y sociales estrechos y vinculantes.

El paso de un espacio doméstico (*domus*) a otro público (*domus ecclesiae*) repercutió muy negativamente en el caso de las mujeres. Sometidas a sus maridos en sus propias casas, en la comunidad se las invisibiliza de múltiples maneras, pues son colocadas en los espacios periféricos, marginadas en algunos rituales básicos de socialización y obligadas a llevar el velo en la *domus ecclesiae* (Rivas Rebaque, 2015: 113-123), (FIG.8).

La tradición postpaulina desarrolló unos códigos domésticos, una serie de textos en los que se habla de los deberes de los miembros de la casa para ajustar la comunidad cristiana a la estructura básica de sociedad, de carácter patriarcal, en los que se pueden distinguir tres periodos de desarrollo. El primero estaría compuesto por los códigos de *Col. 3,18-4,1* y *Ef. 5,21-6,9* que insisten en la reciprocidad de deberes dentro de las relaciones, deberes para la parte “fuerte” (varón, padre y amo, (como la figura tradicional de paterfamilias, y para la parte “débil” (mujeres, niños y esclavos), considerados sujetos responsables. Se destaca también la idea de sumisión de la mujer al orden patriarcal reforzando el uso de la imagen de Cristo como esposo y de la Iglesia como esposa.

El segundo período, *1Pe 2,18-3,7* donde el problema no es la propia vida comunitaria sino la imagen que esta ofrece a la sociedad, exhortando a sus maridos incluso en el caso de que no sean cristianos, para evitar el escándalo y la persecución.

El tercero está representado por textos de las Cartas Pastorales, dirigidas a los líderes de las comunidades, identificados con el paterfamilias para vigilar la ortodoxia de la Iglesia. La iglesia doméstica se regiría como el espacio doméstico, manteniendo la mujer en ella una posición de relieve, y exigen a la mujer sumisión y silencio (Ribas Rebaque, 2002: 396-397), (ANEXO DE TEXTO 3).

De esta manera el cristianismo sale del espacio doméstico y empieza a hacerse notar en el espacio público por medio de la *domus ecclesiae* y sobre todo las *aulas ecclesiae* (Rivas Rebaque, 2015: 123).

- El “modelo basílica” (inicios del siglo iv-comienzos de la Edad Media) y sus conexiones sociológicas:

En menos de ochenta años el cristianismo pasó de ser religión, perseguida (Diocleciano, 303), a legalizada (edicto de Milán, 313), favorecida por Constantino y sus sucesores y, finalmente, religión oficial del Imperio bajo Teodosio (edicto de Tesalónica, 380). La comunidad eclesial liderada por los obispos, disponía además de ingentes recursos propios, el apoyo y financiación de la corte imperial y de los nobles locales.

En algunas basílicas había una tribuna reservada para las vírgenes y viudas (*gynaeceum*), las mujeres estaban situadas en la parte baja de la nave izquierda (*matronikion*) y los hombres en la derecha (*andron*), además los nobles y las matronas tenían un lugar a parte, separado por una verja: *senatorium* y *matronaeum*.

Si en el modelo anterior las mujeres vieron reducido enormemente su papel, con ciertos espacios donde desarrollar su protagonismo, como las viudas, ascetas y diaconisas, ahora quedarán limitadas a los espacios domésticos (pues, al contrario que el monacato masculino, el femenino se inició sobre todo en las casas), a pesar de su visibilidad en las basílicas (en el *gynaeceum* y *matronikion*), algunas de ellas están allí con la cabeza cubierta por el velo, en su condición de no fecundidad, por pertenecer al estamento superior y para resaltar la influencia del obispo (Rivas, 2015: 125-132).

- c) Las mártires y las diaconisas:

- Las mártires cristianas:

La palabra *martyr*, significa “testigo” y proviene del griego. El martirio para el cristianismo suponía llevar hasta las últimas consecuencias la afirmación del testimonio

en la fe de Cristo y, por tanto, los mártires cristianos serían los testigos de la fe (Zuriaga Senent, 2012: 158).

El cristianismo no solo hizo suyas las categorías paganas de lo femenino y lo masculino, sino que las asoció a su doctrina sobre el pecado, donde lo femenino además de identificarse con lo terrenal, corpóreo y sensual se vincularía al pecado que comenzó con la primera mujer, Eva, (FIG.9). Mientras que lo masculino, define formas de vida y conocimiento más racionales y mentales; para los cristianos la salvación (Pedregal, 2000: 281).

Lo femenino se asocia con lo material, sometido a las leyes de la naturaleza y caracterizado por la debilidad y la pasividad. El particular tratamiento dispensado al cuerpo femenino en los relatos de martirio, entre los ss. II al IV d. C. permite a autores cristianos presentar a las mártires como la aparente subversión de la mujer y la violencia, deliberadamente experimentada por ellas como una vía para transgredir las estructuras de género de la sociedad pagana. A pesar de su probada capacidad para superar las limitaciones de su naturaleza, siguen siendo, para paganos y cristianos, cuerpos sexuados que es preciso mantener bajo control (Pedregal, 2000: 277).

El cuerpo, en su dimensión física, es el eje central sobre el que giran algunas verdades básicas del cristianismo o prácticas iniciáticas, como el bautismo que supone una forma de renacimiento. Así el cristianismo ha prestado atención al cuerpo dándole contenido religioso a experiencias muy elementales, como el placer, el dolor o el sufrimiento (Pedregal, 2000: 280). La conversión de las mujeres al cristianismo y el impulso de su nueva fe exige y hace posible una reconversión de su cuerpo, dándole un sentido pleno al mensaje proselitista del martirio: el reino de Dios no es de este mundo, sino más bien su reverso, en el que, lo importante no es que la débil pueda vencer al fuerte, sino que la superación de su debilidad se mide en su capacidad de emular los valores del fuerte (Pedregal, 2000: 292).

La posición de inferioridad de la mártir en el escenario del juicio y ejecución, queda determinada por la topografía del poder: la ubicación en posición inferior, respecto a la superior, ocupada por el representante masculino de la autoridad.

Las mártires subvierten los valores de género, son mujeres viriles al servicio del interés apologético de la Iglesia. Tanto paganos como cristianos ven en la tortura física un modo de controlar, reafirmando la solidez del orden ideológico patriarcal, mostrando

la inviabilidad de la trasgresión de sus modelos. El discurso cristiano sobre la superación de la debilidad femenina, en este caos de las mártires sirve para demostrar la gran fuerza de la fe cristiana, no permitió que sus protagonistas escaparan a concepciones de género que asumen que sólo los valores masculinos abren camino hacia una existencia, más allá de la muerte, paradójicamente asexuada (Pedregal, 2000: 293-294).

- Las diaconisas

Hacia finales del s. III, la Iglesia se apoyó en grupos de diaconisas representadas por vírgenes, casadas o viudas. Más adelante, a la mujer casada aceptada en este orden se le comenzó a pedir comedimiento y abstinencia, igual que se les ponía a los hombres que iban a ser nombrados como sacerdotes. Desde finales del s. IV, a las diaconisas les conferirían órdenes paralelas a las órdenes del diácono. Sin embargo, la diaconisa es excluida de los servicios específicos del diacono varón, pues no puede formar parte de la jerarquía eclesiástica en ninguno de los tres grados: obispo, presbítero y diacono.

Sus obligaciones sobre todo tenían que ver con la beneficencia y caridad; mediación de conversaciones entre el obispo de la zona y los grupos de mujeres y su orientación espiritual fuera del ámbito pagano, así como de adolescentes y niños (Manescu, 2008: 271-272).

3. 4. 2. La marginación de la mujer: La desaparición progresiva en el escenario litúrgico:

Ya hemos visto como en los primeros siglos la mujer había desarrollado un papel importante en el ámbito eclesiástico, estrenándose en actividades fuera de su hogar, pero el acceso general al servicio divino le fue negado. La actividad iniciada en aquellos primeros años del cristianismo no tuvo continuidad debido al triple prejuicio al que estuvo sujeta la mujer. Ser humano “incompleto” (según la filosofía griega y las leyes romanas), portadora del pecado original (el Espíritu Santo no se podía transmitir a través de una persona pecadora) y sin pureza durante el periodo menstrual (FIG.10). Los teólogos fueron considerando que la mujer no podía tener la confianza en el cuidado de los Sacramentos de Cristo. La romanización perfecta de la liturgia trajo consigo una estructura jerárquica fuertemente masculinizada. Con el tiempo, la exuberancia y el vigor de la Iglesia Primitiva disminuyeron paulatinamente y se llegó a perder el aporte femenino. Esta desaparición femenina del escenario litúrgico podría estar también

relacionada con el horror de los convertidos romanos frente a toda clase de música, bailes y mujeres con mala fama, coristas o cantantes, a las que los apenas convertidos de la religión pagana asociaban a las orgías que se celebraban con ocasión de las fiestas religiosas romanas.

De esta manera, desapareció el orden del diaconado femenino, siendo aceptadas con el título honorífico de esposas de los diáconos y se podrían otorgar títulos honoríficos a viudas o mujeres muy religiosas, pero sin que se mantuviera ninguno de los servicios cumplidos anteriormente ofrecidos por ellas mismas (Manescu, 2008: 281-282) (ANEXO DE TEXTO 4).

4. Conclusiones. Continuidades y rupturas:

Este último punto del trabajo está dedicado al análisis comparativo de los dos bloques hasta ahora expuestos, la capacidad de agencia y actuación de la mujer en la religión romana tradicional y de la mujer en el cristianismo primitivo, para poder extraer de ambos unos puntos en común y unas rupturas.

4.1 Continuidades

Dentro de las continuidades, es necesario hablar de la autoría de las fuentes primarias, donde tanto para las que hablan de ritos y cultos en los que participan o protagonizan mujeres ya sea en la religión romana o cristiana, son varones los que nos ofrecen relatos descriptivos, no se conocen textos de autoras.

Tanto en la religión romana tradicional como en las primeras comunidades cristianas, la mujer ocupa una capacidad de agencia notable en los espacios de culto religioso próximos a lo doméstico, lugar que tradicionalmente se le ha otorgado. La casa, espacio que reúne al núcleo familiar, es donde la mujer desarrolla sus actividades principales. Los ritos y cultos matronales tradicionales, como *Bona Dea*, *Mater Matuta* o *Fortuna Muliebris*, exaltaban la feminidad y la condición de madre y esposa ligado al entorno doméstico. Las mujeres matronas y *materfamilias*, a través de la religión, legitimaban valores que toda mujer aspiraba a poseer para, al ejercer de manera óptima su papel en la sociedad, lograr el bienestar y orden del Estado. La religión servía como vehículo transmisor de estos valores que eran asumidos por ellas y por el resto de la sociedad. Ello es patente en el caso de las vestales, protectoras de un binomio hogar-estado.

La religión romana durante la época imperial, a partir de Augusto, instauró el llamado culto imperial que veneraba a los emperadores romanos y su familia de manera divina tras su fallecimiento. El culto imperial era un elemento coordinador de la vida de los habitantes del Imperio, que establecía unas líneas de homogeneidad social y política. Fijaba el papel de género de cada miembro desde la unidad social más básica, la familia, proyectándolo hasta la más compleja, el Estado. A través de ella se legitimaba una sociedad patriarcal y jerárquica que partía desde el paterfamilias de la *domus*, hasta el Emperador en el Estado. Al mismo tiempo, las virtudes que forman el modelo ideal de matrona honorable, pertenecientes al ámbito doméstico, se trasladan al público durante el Alto Imperio, siendo asumido por las élites socioeconómicas. Las emperatrices y princesas romanas aspirarán a ser esposas, madres e hijas perfectas y lo mostrarán mediante, por ejemplo, su presencia en acuñaciones monetarias, u obtención de títulos honoríficos. Lo que nace de un modelo privado, la familia, se expande al público, expresado en el Estado.

Con la llegada del cristianismo esta conexión entre lo doméstico y la capacidad de agencia religiosa femenina continúa (FIG.11), pues en los primeros años del cristianismo, la comunidad cristiana estaba compuesta por un pequeño número de miembros, era como una pequeña familia donde la mujer, al igual que en su núcleo familiar personal, podía ejercer su papel tradicional femenino. La mujer continuó estando ligada al hogar y a los valores a los que tradicionalmente aspiraban las mujeres.

El cristianismo, con base judía, también patriarcal, se adapta fácilmente a esta realidad dentro del Imperio y se desarrolla a partir de ella creando su propio *corpus* doctrinal. Al continuar con esa jerarquía patriarcal dentro de las distintas comunidades, los varones con más autoridad se convertirán en los líderes, que conforme vaya evolucionando la estructura interna, serán sacerdotes, obispos, etc., dirigidos a su vez por la máxima autoridad que será el Pontífice.

4.2. Rupturas:

La religión tradicional romana excluía el sacerdocio femenino, exceptuando el ejercido por las vestales, de gran originalidad en el contexto del mundo antiguo y cuyas funciones eran de absoluta importancia para el bienestar del Estado. Este sacerdocio no encuentra su equivalente dentro del cristianismo primitivo pues una vez que el *corpus* doctrinal se fue conformando, las mujeres fueron excluidas de todo cargo religioso de responsabilidad.

Las mujeres en la religión romana tradicional practicaban cultos sin restricciones como devotas, pero no podían realizar sacrificios, beber vino puro ni tampoco ocupar sacerdocios porque no podían representar a la comunidad ante la divinidad. En el cristianismo primitivo las mujeres podían practicar el culto en igualdad de condiciones con los hombres, e incluso, en un principio, asumieron ciertas funciones sacerdotales y de dirección de la comunidad, que sin embargo conforme creció el número de adeptos y el espacio de culto se alejó del ámbito doméstico, perdieron.

Mientras que la religión romana clásica a lo largo del tiempo mantuvo de manera continuada dos espacios religiosos separados pero complementarios, (el ámbito privado, la casa y el ámbito público, el templo etc.), el cristianismo tiene el espacio privado como lugar reservado al culto en su primera fase evolutiva. Posteriormente, una vez superada esta etapa donde el lugar de culto es la casa (ámbito privado) hacia el año 150 d. C, aproximadamente, el espacio religioso se concentra en un lugar específico, el templo, la *domus ecclesiae* (ámbito público). A diferencia de la mujer que practicaba la religión tradicional romana, que protagonizaba, realizaba y participaba en cultos y celebraciones en ambos ámbitos, pero alcanzaba especial capacidad de protagonismo en el ámbito doméstico (culto doméstico, cultos matronales) al que tradicionalmente estaba ligada, en el cristianismo primitivo, al ir desapareciendo paulatinamente ese ámbito privado como lugar importante para la religiosidad, su protagonismo no solo disminuye también, sino que desaparece, reduciendo su actividad a la participación en el ámbito público, dominado por los hombres.

Por lo demás, en su proceso de expansión y proselitismo en la sociedad romana altoimperial, el cristianismo asumió el orden de género familiar y social propio de la sociedad romana pagana, en el que acabó ajustando la agencia religiosa de las mujeres cristianas, eliminando los aspectos más discordantes.

5. Anexo:

5.2. Anexo de imágenes:



FIG. 1. *El Imperio Romano durante el reinado de Marco Ulpio Trajano (98- 117 d. C). Imagen tomada de la web: <http://www.detectivesdelahistoria.es/grandes-imperios-del-mundo-imperio-romano/>*



L(ucio) Aemil
io Ammi f(ilio)
Q(uirina) Valen
ti an (norum) XXIX
Ammia
Arocia
H(eres) f(aciendum) c(uravit)

FIG. 2. *Epigrafía en la que aparecen una mujer como heredera, Ammia Arocia. Extraída de: MEDINA QUINTANA, S. (2014): Mujeres y economía en la Hispania romana. Oficios, riqueza y promoción social. Oviedo. Colección Deméter.*



FIG. 3. *La ociosa pose de una joven matrona romana, retratada por John William Godward (1906), uno de los artistas más significativos del movimiento prerrafaelista, es un distorsionado del ideal neoclásico, poco acorde a la realidad de la mujer retratada, Terencia, la esposa de Cicerón. Imagen tomada de: FERRER ALCANTUD, C. (2014): “La mujer romana y el ejercicio del poder a través del control de las finanzas: El caso de Terencia, esposa de Cicerón”, *Potestas*, 7, pp. 5-25.*

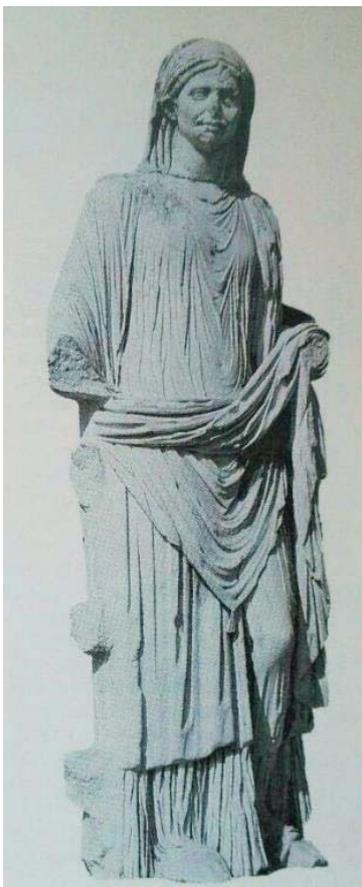


FIG. 4. *Estatua de una Vestal Máxima en el atrio de la Casa de las Vestales en Roma. Siglo II d. C. Roma Foro Romano.*

Fotografía tomada de SCHEID, J. (1991): “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”. En Duby, G. y Perrot, M.(eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*. (Madrid, 1991). Taurus, pp.421-504.



FIG. 5. *Pórtico del atrio central de la Casa de las Vestales en Roma en el cual se conservan algunas estatuas y basas de diversas Vestales Máximas. (Foro de Roma, imagen tomada de SCHEID, J. (1991): “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”. En Duby, G. y Perrot, M. (eds.): Historia de las mujeres en Occidente. (Madrid, 1991). Taurus, pp.421-504.*



FIG. 6. *Estatua de Livia ataviada como Ceres (Museo del Louvre, Paris).*

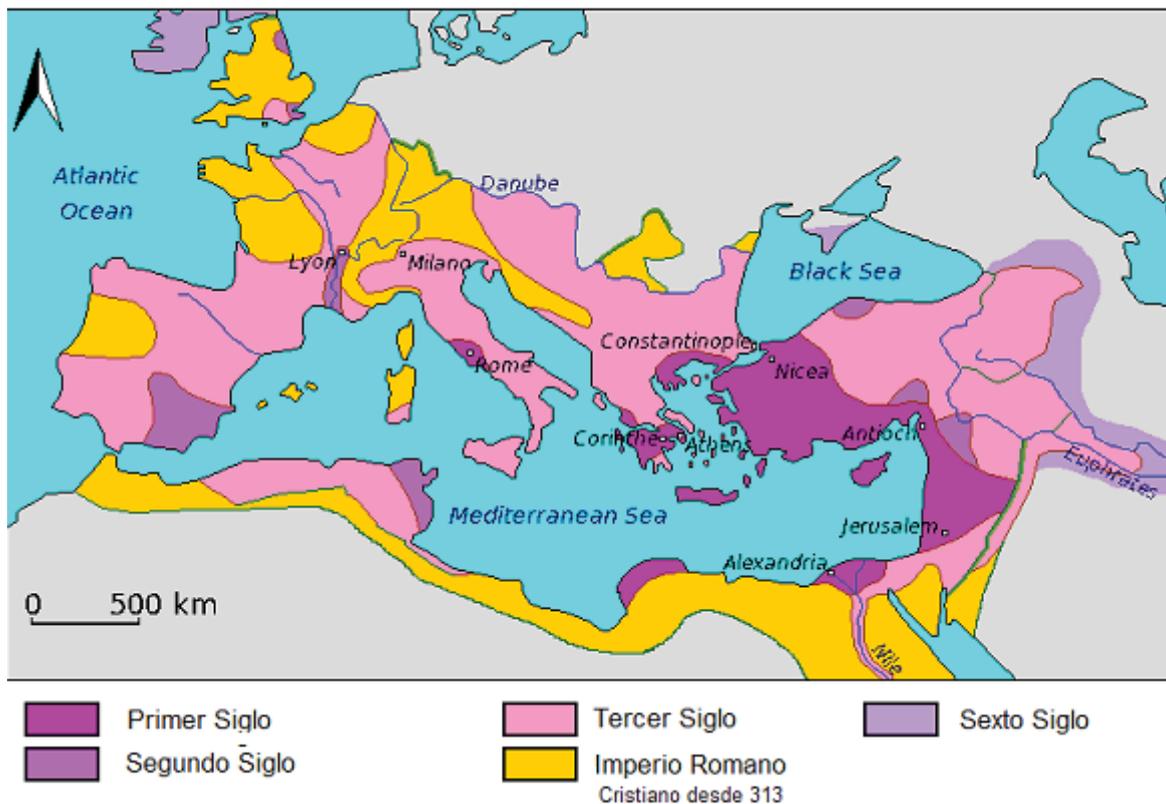


FIG. 7. *Expansión del cristianismo en los siglos del I al VI.*
 Imagen extraída de la web <http://www.aunmas.com/religiones/stats.php>



FIG. 8 *Pintura paleocristiana de las catacumbas de la Villa Massimo. Retrato sepulcral de una difunta descoocida con gesto de orante. Lleva un velo transparente sobre la cabeza y un manto. Siglo IV. Imagen tomada de MONIQUE A. (1991): "Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad" En Duby, G. y Perrot, M. (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*. (Madrid, 1991). Taurus, pp. 463- 511.*

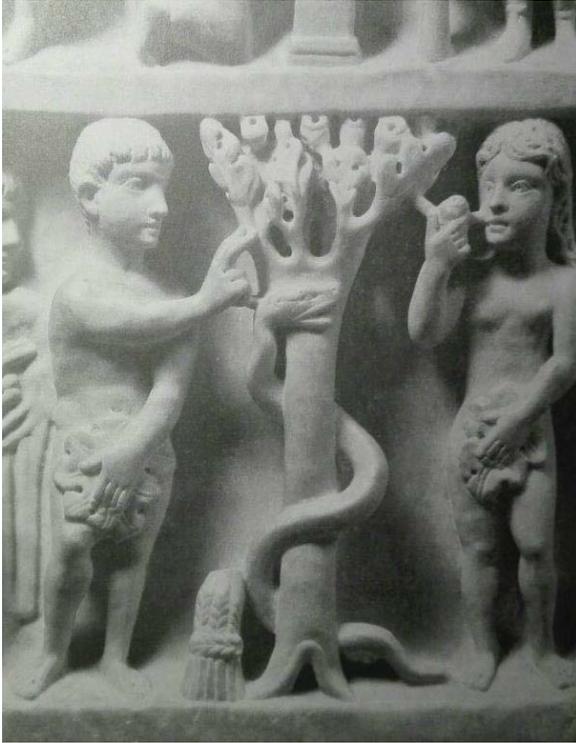


FIG. 9 *Detalle del sarcófago de Adelfia que representa la escena del pecado original. Adán y Eva de pie a ambos lados del árbol, sobre cuyo tronco se enrosca la serpiente. Ambas figuras se cubren púdicamente el sexo con una hoja de parra. El hecho de avergonzarse de su desnudez es consecuencia del castigo impuesto por Dios. Desde los comienzos del cristianismo, Eva es considerada como la culpable de la perdición del hombre y de la muerte del Hijo de Dios. Marfil, siglo III d. C. Siracusa, Museo Arqueológico. Imagen tomada de MONIQUE A. (1991): “Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad” En Duby, G. y Perrot, M. (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*. (Madrid, 1991). Taurus, pp. 463- 511.*

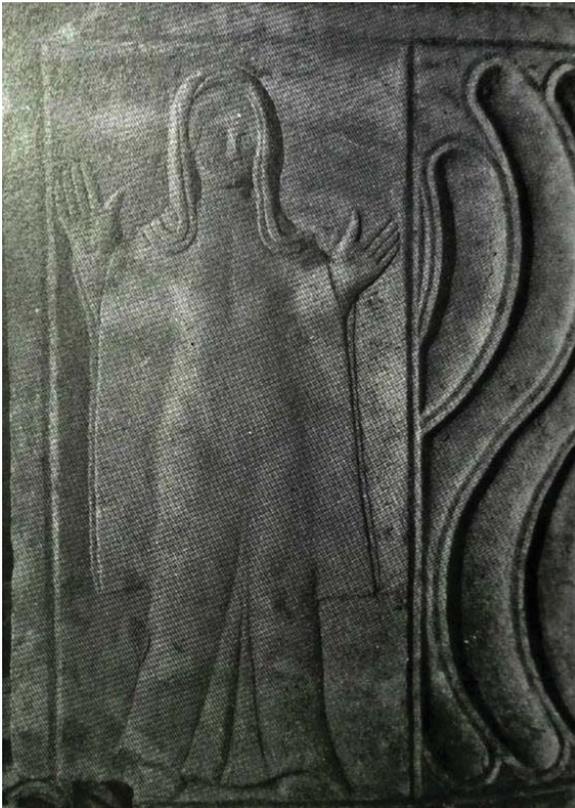


FIG. 10 *Figura femenina de un sarcófago paleocristiano que representa una mujer difunta, con una actitud noble. Lleva una túnica con mangas anchas y un velo que cubre su cabeza (símbolo de dignidad y de decencia). Imagen tomada de MONIQUE A. (1991): “Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad” En Duby, G. y Perrot, M. (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*. (Madrid, 1991). Taurus, pp. 463- 511.*



FIG. 11. *Figuras adultas rodeadas de niños que pertenecen al sarcófago llamado del Buen Pastor, hallado en Split, (Yugoslavia). Representa a los dos difuntos, marido y mujer, con toda la casta de parientes y familiares. Están separados niños y niñas con el progenitor de su mismo sexo. El papel religioso de la mujer en el plano doméstico y familiar era muy limitado, debiendo sumisión plena al padre de familia. Siglo III d. C. Imagen tomada de MONIQUE A. (1991): “Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad” En Duby, G. y Perrot, M. (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*. (Madrid, 1991). Taurus, pp. 463- 511.*

5.2. Anexo de textos

ANEXO DE TEXTO 1:

“De noche dejan junto a ella sus literas, se mean en este lugar, y llenan de abundante porquería la efigie de la diosa. Cabalgan mutuamente una encima de otra, se zamarrean bajo la mirada de la luna. Después regresan a sus casas, y tu pisas la orina de tu mujer cuando, vuelta ya el día, vas a visitar a tus nobles amigos” (Iuu.6-305-327)².

ANEXO DE TEXTO 2:

“El que repudie a su mujer, que le del acta de divorcio [Dt. 24,1], Pues yo digo: Todo el que repudia a su mujer, excepto en el caso de fornicación, le hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio “(Mt 5, 31-32)³.

² Traducción esp. De Manuel Balasch Recort, 1996.

³ *Sagrada Biblia*. Versión traducida de E. Nacar y A. Colunga (1985).

ANEXO DE TEXTO 3:

“Las mujeres [orarán] en otro lugar de la iglesia, ya se trate de fieles o catecúmenas. Lo establecido es que los presbíteros se sitúen en la parte oriental de la casa, juntamente con el obispo, después de ellos los laicos. Y finalmente las mujeres, de modo que, cuando os levantéis para orar los que presiden se levanten los primeros después los laicos y finalmente las mujeres. También las jóvenes estarán a parte. Y si no se dispone de más espacio. Estarán de pie detrás de las mujeres. Las jóvenes casadas que tienen hijos estarán aparte, de pie, y las mujeres ancianas y las viudas se sentarán aparte” (Heráclito de Roma, *Didascalia*, 57,5 y 8).

ANEXO DE TEXTO 4:

Tertuliano escribió en un pequeño texto titulado *De cultu feminarum* estas líneas:

“1.1 Si habitase una fe tan grande sobre la tierra como inmensa es la recompensa que se espera en los cielos, ni una sola de vosotras, amadísimas hermanas, desde que conoció al Dios vivió y aprendió de su condición femenina, hubiera deseado tener un atuendo más alegre, por no decir más ostentosos como para no ir vestida con manchas de pecado, y para no aparentar suciedad, presentándose como una Eva llorosa penitente, a fin de expiar más plenamente con toda clase de satisfacciones lo que heredo de Eva, a saber, la ignominia del primer pecado y la desgracia de la perdición humana. Mujer, parirás en medio de dolores y angustias, te volverás hacia tu marido y él te dominara: ¿y no sabes que tú eres Eva?”.

“1.2 Vive la sentencia de Dios sobre este sexo aun en este mundo: que viva también la culpa. Tú eres la puerta del diablo; tú eres la que triste el sello de aquel árbol; tú eres la primera transgresora de la ley divina; tu eres la que persuadiste a aquel a quien el diablo no pudo atacar; tu destruiste tan fácilmente el hombre, imagen de Dios; por tu merecimiento, esto es, por la muerte, incluso tuvo que morir el Hijo de Dios: ¿y se te puede ocurrir cubrir con adornos tus túnicas de piel? “(Tertuliano, *De cultu feminarum*, 1.1 y 1.2).

6. Bibliografía y webgrafía:

6.1. Bibliografía

- ALFARO BECH, V. Y RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E. (2001): *De Cultu Feminarum* de Tertuliano. Universidad de Málaga: Clásicos Universidad de Málaga.
- BAILÓN GARCÍA, M. (2012): “El papel social y religioso de la mujer romana. *Fortvna Mvliebris* como forma de integración en los cultos oficiales”, *Habis*, 43, pp. 101-118.
- BAYET, J. (1984): *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid: Ediciones cristiandad.
- BORRAGÁN, N. (2000): *La mujer en la sociedad romana del alto imperio (siglo II d. C.)*. Uvièu: Trabe.
- BROUWER, H. H. J. (1989): *Bona Dea: The sources and a description of the cult*. Leiden: E. J. Brill.
- CANTARELLA, E. (1996): *La calamidad ambigua: Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. Madrid: Ediciones Clásicas, S. A.
- CID LÓPEZ, R. M^a. (1999): “Las sacerdotisas del culto imperial y sus prácticas evergéticas. El caso de una *flaminica* africana”, *Arys*, 2, p. 149-162.
- CID LÓPEZ, R. M. (2007): “Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto de “Juno Lucina” y la fiesta de “Matronalia””, *Std. Hist., H^a antig.*, 25, pp. 357-372.
- CID LÓPEZ, R. M^a. (2014):” Imágenes del poder femenino en la Roma antigua. Entre Livia y Agipina”, *Asparkía*, 25, pp. 179-201.
- CONTRERAS VALVERDE, J. RAMOS ACEBES, G. Y RICO RICO, I. (1992): *Diccionario de la Religión Romana*. Madrid: Ediciones clásicas.
- CORTÉS TOVAR, R. (2005): “Espacios de poder de las mujeres en Roma”. En NIETO IBÁÑEZ, J M^a (coord.): *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. León: Universidad de León Secretariado de Publicaciones.
- DE ROMA, H. (1986): *La tradición apostólica*. Salamanca: Sígueme.
- DEL CASTILLO, A. (1976): *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d. C.* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada y Departamento de Historia Antigua.
- DEL CASTILLO, A. (2010): “El sistema familiar romano de época clásica y la condición social de la mujer casada en el contexto del mundo”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, 23, pp. 177-204.

- DURÁN MAÑAS, M. (2016): “Las mujeres en las epístolas de San Pablo”. En LÓPEZ SALVÁ, M, SANZ EXTREMEÑO, I. y DE PAZ AMÉRIGO, P. (eds.): *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía I*. Madrid, pp. 157-179.
- FERRER ALCANTUD, C. (2014):” La mujer romana y el ejercicio del poder a través del control de las finanzas: El caso de Terencia, esposa de Cicerón”, *Potestas*, 7, pp. 5-25.
- GAGE, J. (1963): *Matronalia: Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l’ancienne Rome*. Bruxelles: Latomus.
- GUILLÉN, J, (1985): *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos III. Religión y ejército*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HIDALGO DE LA VEGA, Mª J. (1993): “Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo”, *Gerión*, 11, pp. 230-244.
- LÓPEZ GOBERNANDO, C. J. (2013): “La crisis económica del siglo III en Roma”, *Historia Económica*, III trimestre, pp. 19-21.
- MANESCU, M. (2008): “El diaconado femenino en la época bizantina”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Hª. Medieval, 21, pp. 267-283.
- MAÑAS NÚÑEZ, M. (1996-2003): “Mujer y sociedad en la Roma imperial del siglo I”, *Norba*. Revista de Historia, 16, 1996-2003, pp. 191-207.
- MEDINA QUINTANA, S. (2014): *Mujeres y economía en la Hispania romana. Oficios, riqueza y promoción social*. Oviedo: Colección Deméter.
- MIRÓN, M. D. (1996): *Mujeres, Religión y poder: El culto imperial en el occidente mediterráneo*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja.
- MOLINA TORRES, Mª. P. (2016): “La matrona ideal según las fuentes literarias grecorromanas de finales de la república al s. I d. C”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, 29, pp. 57-70.
- MONTALBÁN, J. A. (2016): “Castidad o castigo. El estupro de las Vestales como símbolo de desorden social en Roma”. *Panta Rei: revista de ciencia y didáctica de la Historia*, 6, pp. 63-86.
- NÁCAR, E. Y COLUNGA, A. (1985): *Sagrada Biblia: Versión directa de las lenguas originales*. Madrid: La editorial católica.
- PEDREGAL, A. (2000): “Las mártires cristianas: Género, violencia y dominación del cuerpo femenino”, *Stud. Hist.*, Hª antig., 18, pp.277-294.
- PEDREGAL, A. (2011): “Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo”, *Arenal*, 18:2; julio-diciembre, pp. 309-334.

- PIÑERO SÁENZ, A. (2014): *Jesús y las mujeres*. Madrid: Editorial Trotta.
- POCIÑA PÉREZ, A. (2014): “Las vestales ante los poderes públicos romanos”, *Revista internacional de culturas y literaturas*, 1, pp.191-202.
- RIVAS REBAQUE, F. (2002): “Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (Siglos I-II)”, Homenaje a José Joaquín Alemán Briz, S.J. (1937-2001), pp.386-413.
- RIVAS RIBAQUE, F. (2015): “De la casa a la basílica: espacio social y vida comunitaria en el cristianismo primitivo (ss. I-IV)”, *Salmanticensis*, 62, pp. 103-137.
- SANTOS YANGUAS, N (1998): *cristianismo y sociedad pagana en el imperio romano durante el siglo II*. Oviedo: Universidad de Oviedo Servicio de Publicaciones.
- SANZ MARTÍN, L (2011):”La maternidad y el sacerdocio femenino: excepciones a la tutela perpetua de la mujer en Roma”, *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLIV, pp. 13-28.
- SAQUETE, J. C. (2000): *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*. Madrid: Fundación de estudios romanos.
- SCHEID, J. (1991): “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”. En Duby, G. y Perrot, M. (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente*. (Madrid, 1991). Taurus, pp.421-504.
- SUÁREZ BLÁZQUEZ, G. (2012): “Aproximación al tránsito jurídico de la patria potestad: Desde Roma hasta el derecho visigodo”, *Glossae: European Journal of Legal History*, 9, pp. 142-170.
- TORREGO SALCEDO, M^a E. (2011): “Querer mandar en Roma: Historia de una seducción”. En LÓPEZ GREGORIS, R. y UNCETA GÓMEZ, L. (eds.): *Ideas de mujer: Facetas de lo femenino en la Antigüedad*: Centro de Estudios sobre la Mujer Universidad de Alicante. Alicante.
- VICIANO, A. (2007): *Cristianismo primitivo y su inculturación en el Imperio Romano*. Murcia: Quaderna Editorial.
- ZURIAGA SENENT, V. F. (2012): “El dolor como triunfo. Sacrificio, tortura y liberación en las mártires cristianas”, *Dossiers Feministes*, 16, pp. 157-177.

6.2. Webgrafía:

<http://www.aunmas.com/religiones/stats.php>

<http://www.detectivesdelahistoria.es/grandes-imperios-del-mundo-imperio-romano/>