

THE RELIGIOSITY OF HISPANO-ROMAN WOMEN

La religiosidad de las mujeres hispanorromanas

M^a Pilar Molina Torres
Universidad de Córdoba
pilar.molina@uco.es

Fecha recepción 29.10.2016 / Fecha aceptación 11.11.2016

Resumen

En este trabajo se recogen las distintas líneas de investigación y el estado de la cuestión en torno a las devociones y usos religiosos de las mujeres hispanorromanas. Las líneas generales acerca de la religiosidad de las mujeres de *Hispania* se han centrado en tres corrientes historiográficas diferenciadas: en primer lugar, la historiografía de género en torno a la Historia de las Mujeres en la Antigüedad; en segundo lugar, la investigación de las creencias de la devota privada, desatendida en gran parte por el interés que suscitan las aristocracias municipales de *Hispania*, y por último las aportaciones bibliográficas destinadas al ambiente religioso femenino en un espacio público.

Palabras clave

Mujeres, Género, Historiografía, Epigrafía, *Hispania*.

Abstract

This paper illustrates the different lines of research taken and the state of the art concerning the devotions and religious conduct of Hispano-Roman women. In general, the lines regarding the religiosity of women in *Hispania* have centered on three different historiographical currents: first, the historiography of gender in the History of Women in Antiquity; secondly, the research into the beliefs of the private devout, which were mainly neglected given the interest they aroused among the municipal aristocrats of *Hispania*, and finally the numerous bibliographical contributions dedicated to the feminine religious environment in public spaces.

Keywords

Women, Gender, Historiography, Epigraphy, *Hispania*.

DENTRO DE LAS TENDENCIAS HISTORIOGRÁFICAS TRADICIONALES se ha prestado especial atención a la reconstrucción de las vidas de personajes femeninos destacados en la Antigüedad clásica, biografías cuya función no era otra que la de ensalzar a las mujeres como partícipes de un ambiente religioso y político vinculado a un universo público, sólo disfrutado por las clases aristocráticas. Estos trabajos contrastan con los repertorios bibliográficos dedicados al espacio privado y no oficial ocupado por la mujer romana, y a su devoción por los dioses protectores de su entorno personal y familiar.

En la actualidad las principales líneas de investigación de finales del siglo XX y principios del XXI, encauzan sus estudios con propuestas más realistas y un afán de reconocimiento de la mujer como partícipe de su propia parcela religiosa, no tan dependiente de las interpretaciones de la literatura grecorromana. Esta perspectiva que resulta especialmente novedosa tras años de estudio dirigido a mostrar las actividades religiosas de las mujeres desde un enfoque supeditado al mundo masculino, ha acercado posturas entre los investigadores de la Historia Antigua, con el fin de interpretar las experiencias y el valioso compromiso que las romanas profesaban a sus devociones.

A pesar de los estudios generales sobre mujeres y religión, es un hecho que hasta el momento las devotas hispanorromanas han sido las grandes olvidadas. La investigación acerca de sus creencias se ha centrado en corrientes historiográficas que, a mi parecer, no han solucionado la falta de conocimiento en torno a los cultos realizados tanto en la esfera doméstica como en un espacio público. En las dos últimas décadas¹, las aportaciones bibliográficas dedicadas al universo religioso femenino se han dirigido a contextualizar a la mujer en diversos ámbitos oficiales que no eran accesibles para todas las mujeres de *Hispania*.

Resulta incuestionable que las principales líneas de estudio se destinan a mujeres de la aristocracia que a través del ejercicio de sus cargos religiosos destacaban en sus comunidades, gracias al disfrute de unos honores cívicos que fueron principalmente alcanzados por hombres. Es esta temática reservada a las publicaciones en torno a la aristocracia la que fácilmente

1. Al respecto cabe destacar la tesis de J. del Hoyo, como punto de partida en los estudios de mujeres en *Hispania*. Vid. J. del Hoyo, *La importancia de la mujer hispanorromana en la Tarraconense y Lusitania a la luz de los documentos epigráficos. Aspectos religiosos y socioeconómicos*, Madrid, 1987.

se reproduce en las investigaciones más recientes, que surgen amparadas por el interés y la mayor abundancia de datos, en comparación con el ámbito privado y todos los contratiempos que tenemos los historiadores a la hora de componer un espacio incompleto por la falta de testimonios históricos.

La historiografía de género y la Historia de las mujeres en la Antigüedad

Recientemente, y desde el punto de vista metodológico, se ha consolidado una línea de investigación que tiene como referente los estudios de género en la Antigüedad y la división existente entre Historia de Género e Historia de las Mujeres². Hasta cierto punto, para explicar esa autonomía y la complejidad que implica estudiar las relaciones de género, históricamente la investigación sobre la mujer y el hombre ha estado vinculada sin que exista una separación concluyente entre ambas. En estas circunstancias, la difícil argumentación de un concepto tan debatido como el género repercute en una revisión crítica de las corrientes historiográficas de las dos últimas décadas, por parte de investigadoras europeas y estadounidenses que han sentado las bases de los denominados *Women's Studies* y *Gender Studies*³.

Conviene recordar que este novedoso vuelco en las investigaciones es consecuencia del interés de los especialistas por la introducción del feminismo en el mundo romano⁴. En efec-

2. A. Barchiesi y W. Scheidel (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford, 2010.

3. M. Conkey y J. Gero (eds.), *Engendering Archaeology*, Oxford, 1991; R. Gilchrist, *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, Londres-Nueva York, 1994; L. Hurcombe (ed.), *Gender and Material Culture in Archaeological Perspective*, Londres, 2000; K. Milnor, *Gender, domesticity and the age of Augustus: inventing private life*, Oxford, 2005; R.S. Kraemer, *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford, 2010; F. Dolansky, "Playing with Gender: Girls, Dolls, and Adult Ideals in the Roman World", *Classical Antiquity*, 31.2, 2012, 256-292; C.L. Centlivres, *Like Man, Like Woman. Roman Women, Gender Qualities and Conjugal Relationships at the Turn of the First Century*, Oxford, 2013; L. Foxhall, *Studying Gender in Classical Antiquity. Key Themes in Ancient History*, Cambridge-Nueva York, 2013; P. Keegan, *Roles for men and women in Roman epigraphic culture and beyond: gender, social identity and cultural practice in private Latin inscriptions and the literary record*, Oxford, 2014; M.J. Perry, *Gender, Manumission, and the Roman Freedwoman*, Cambridge, 2014.

4. E. Cantarella, "Fémenisme et histoire ancienne", en J.M. Pailler (Coord.), *Actualité de l'Antiquité. Actes du colloque organisé à l'Université de Toulouse - Le Mirail par la revue Pallas - Décembre 1985*, París, 1989, 19-24; G. Bock, "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional", *Historia Social*, 9, 1991, 55-57; R.A. Bauman, *Women and politics in ancient Rome*, Londres, 1992; M. Rivera, *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, 1994; M.C. Bengoochea, "La historia de la mujer y la historia de género en la Roma antigua", *Espacio, Tiempo y Forma, serie II, Historia Antigua*, 11, 1998, 241-259; F. Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes*, París, 1998; L. Colomer et alii, *Arqueología y Teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en Arqueología*, Barcelona, 1999; J. Cascajero, "Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la historia antigua", *Studia Historica. Historia Antigua*, 18, 2000, 23-47; I. Morant, "Historia de las mujeres e historia: innovaciones y confrontaciones", en C. Barros (ed.), *Historia a debate. Actas del II Congreso Internacional*, vol. III, Coruña, 2000, 293-304; R.S. Kraemer, *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford, 2010; L. Foxhall, *Studying Gender in Classical Antiquity. Key Themes*

to, la Historia Antigua se explica en función de valiosos testimonios femeninos que evidencian el rigor científico de esta disciplina, al analizar la imagen histórica de la mujer con una actitud más reflexiva. Con respecto a las conclusiones de E. Cantarella, las mujeres socialmente privilegiadas que vivieron el máximo esplendor del Imperio romano desarrollaron, en la práctica, un modelo de vida y un reconocimiento casi igualitario al masculino⁵. También ha sido objeto de estudio, a pesar de las limitaciones, la supuesta emancipación de la mujer y la libertad que parcialmente fue respaldada por el control del patrimonio económico en época augustea y que se presenta como un significativo indicio de autoafirmación.

En este sentido, la diversidad regional en la Península Ibérica no ayudó a homogeneizar el contexto económico de la mujer hispanorromana, ni tampoco el gasto destinado a sus cultos. Así como advierte R. Cid, este proceso de emancipación femenina estuvo marcado por una menor dependencia de los hombres, y la consiguiente presencia femenina en los cultos cívicos⁶. Teniendo en cuenta estas propuestas, podemos comprobar que esta meritoria autonomía sólo fue lograda por las clases aristocráticas, frente a las clases populares de las que apenas tenemos noticias⁷.

Los investigadores se han sentido atraídos por otros aspectos fundamentales para aclarar la condición femenina y la interpretación de los estereotipos de género, tanto en la Antigüedad como en la actualidad, que han evolucionado y variado de acuerdo con el contexto histórico. Pero como plantea C. Martínez, la división de lo masculino y lo femenino en una sociedad determinada debe ser analizada desde el punto de vista arqueológico, epigráfico, iconográfico, literario, numismático, cada cual con un discurso adecuado⁸. Si bien, R. Cid subraya que a partir de los roles se determina incluso como el espacio público masculino aparecía opuesto al doméstico ocupado por las mujeres⁹.

Paralelamente, esa curiosidad se ha incrementado en el plano religioso considerando a las emperatrices, los sacerdocios femeninos y el culto particular de las devotas a sus divinidades tutelares, una temática de marcada trascendencia en la historiografía del Mediterráneo occidental¹⁰. Asimismo, con el propósito de construir la Historia de las Mujeres y dar

in Ancient History, Cambridge-Nueva York, 2013; B. Maclachlan, *Women in Ancient Rome. A Sourcebook*, Londres, 2013; A. Richlin, *Arguments with silence: writing the history of Roman women*, Michigan, 2014.

5. E. Cantarella, *La mujer romana*, Santiago de Compostela, 1991; E. Cantarella, *Pasado próximo: mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, 1997.

6. R.M. Cid, “La presencia femenina en los cultos cívicos de la religión romana imperial: El caso de las flaminicae-divae”, en J. Alvar *et al.* (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje a F. Gascó*, Madrid, 1995, 97.

7. M. Mañas, “Mujer y sociedad en la Roma imperial del siglo I”, *Norba Revista de Historia*, vol. 16, 1996-2003, 191-207.

8. C. Martínez, “Las relaciones de género, una nueva perspectiva en el análisis de la sociedad bética”, en C. González (coord.), *La Bética en su problemática histórica*, Granada, 1991, 171-198; C. Martínez, “Las mujeres en el mundo antiguo. Una nueva perspectiva para reinterpretar las sociedades antiguas”, en M.J. Rodríguez Mampaso *et alii* (eds.), *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*, Madrid, 1994, 35-54.

9. Cid, “La historia de las mujeres...”, *op. cit.*, 22.

10. A propósito de esta cuestión, *vid.* Mirón, *Mujeres, religión y poder...*

sentido a sus experiencias, la epigrafía representa una aportación esencial para *Hispania*¹¹. Específicamente, en este terreno, el perfil de la mujer romana se retrata con unas peculiaridades etéreas que transmiten aspectos formales de sus creencias procedentes de su entorno familiar más cercano. Aun así, desconocemos el trasfondo de sensibilidad religiosa femenina y la capacidad afectiva que envolvía sus peticiones y súplicas a los dioses. Por todo ello, A. Chaniotis sostiene que para los historiadores es difícil intuir la posible vinculación de un sentimiento de gratitud implícito a través de las inscripciones¹². Con este análisis, resulta complicado ofrecer una apreciación más cercana de su religiosidad personal. De manera que son varios los interrogantes que se orientan en esta dirección, para explicar la gradual diversidad religiosa de una comunidad a través de sus ritos¹³.

Precisamente, las tendencias historiográficas actuales incluyen una serie de trabajos como el de A. Domínguez que reflexionan en torno a dos núcleos específicos. Por un lado tendríamos, desde un punto de vista historiográfico, una nueva visión de los estudios de género y la Historia de las Mujeres, cuya finalidad sería romper con el modelo estereotipado que continúa presente y otorgarles una identidad propia en la Antigüedad clásica, y por otro, la representación pública de la mujer en la propaganda política¹⁴. Hoy día, en referencia a las corrientes indicadas, se ha suscitado el interés por la esfera de lo privado frente al ámbito público, tomando fuerza a pesar de los detalles efímeros que incluye lo doméstico¹⁵. Para ello, se analizan las diferencias religiosas asumidas por mujeres que siempre que han desarrollado cualquier actividad impropia de su núcleo privado han merecido un trato negativo.

En esta línea, P. Schmitt se ha interesado por el uso del espacio femenino y masculino en las ciudades, partiendo de la premisa de que los espacios públicos tienen un carácter masculino, mientras que los ámbitos domésticos son femeninos¹⁶. Digamos que con este planteamiento se excluye a la mujer del ambiente urbano, lo que desvela una manifiesta desigualdad

11. Sobre la reconstrucción de la Historia de las Mujeres en *Hispania* romana, vid. H. Gallego, “Historia de las mujeres y la epigrafía en *Hispania* romana: valoración historiográfica y perspectivas”, en M.I. del Val Valdivieso et alii (coords.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid, 2004, 185-200.

12. A. Chaniotis, “From Woman to Woman: Female Voices and Emotions in Dedications to Goddesses”, *Le donateur, l’offrande et la déesse, Kernos supplement*, 23, 2009, 54.

13. S. Price, “Homogénéité et diversité dans les religions à Rome”, *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, 1, 2003, 180-197; A. Chaniotis, “Emotional community through ritual: initiates, citizens, and pilgrims as emotional communities in the Greek world”, en A. Chaniotis (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, 2011, 263-291; J. Rüpke, “On Religious Experiences that should not Happen in Sanctuaries”, en N. Cusumano et al. (ed.), *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*, 45, Stuttgart, 2013, 137-145.

14. A. Domínguez, *Política y género en la propaganda en la Antigüedad: antecedentes y legado*, Gijón, 2013; A. Domínguez y R.M. Marina (eds.), *Género y enseñanza de la Historia: silencios y ausencias en la construcción del pasado*, Madrid, 2015.

15. Vid. A. Dardenay y E. Rosso (eds.), *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l’espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations. Scripta antiqua*, 56, Burdeos, 2013.

16. P. Schmitt, “La historia de las mujeres en la historia Antigua, hoy”, en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid, 1991, 562.

de género. De modo similar, en la última década la producción historiográfica en el mundo anglosajón ha obtenido una exitosa aceptación en su recopilación de monografías sobre religión romana, con una línea de investigación basada en la interpretación de la cultura material que facilita diversos enfoques y metodologías en el estudio de la mujer y del simbolismo de sus experiencias rituales, así como de las tradiciones de la ciudad de Roma¹⁷.

A estos trabajos, se suman otras líneas abiertas por investigadores españoles que corroboran la importancia del registro material en la denominada arqueología de género, en campos como la arquitectura doméstica, la iconografía, la numismática o la epigrafía en *Hispania*¹⁸. La aportación de M. Zorzales valora objetivamente la insuficiencia de material disponible para establecer un análisis historiográfico de la mujer hispana, desde un enfoque estrictamente arqueológico. Asimismo la autora resalta que la escasa atención dada a estas investigaciones, no ha mermado el interés por actualizar el estado de la cuestión mediante el manejo de las fuentes epigráficas¹⁹. Sin embargo, una desventaja la hallamos en la dispersión de los *corpora* epigráficos de la Península Ibérica que cobrarían sentido si el enfoque dado por estas publicaciones dejase su carácter local para configurar un material epigráfico amplio y actualizado, que diese respuestas a las inciertas condiciones de la trayectoria social de las sacerdotisas que dan culto a determinadas divinidades en *Hispania* o bien actúan únicamente como devotas que encomiendan sus peticiones a los dioses protectores.

Las huellas del culto privado femenino

En cierto modo, parece que poco tenían que ver las ceremonias cívicas en comparación con las practicadas de manera privada, unas devociones cuyo estudio ha sido prácticamente desatendido por la historiografía, y que conforma una interesante línea de investigación²⁰. En general, los estudios acerca de la esfera doméstica de la devota no alcanzan la profundidad que nos gustaría haciendo un somero análisis de los espacios de culto y la arquitectura reli-

17. C. Bell, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, 2013.

18. M. Díaz-Andreu y N. Sanz, "Women in Spanish Archaeology", *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 5.1, 1994, 121-30; M. Pallarés, "Género y espacio social en arqueología", *Arqueología Espacial*, 22, 2000, 61-92; M. Díaz-Andreu, "Género y Arqueología: una nueva síntesis", en M. Sánchez (ed.), *Arqueología y género*, Granada, 2005, 13-51; M. Sánchez, "La arqueología de las mujeres y las relaciones de género en España: una revisión bibliográfica", en M.E. Fernández et al. (eds.), *Los estudios de las mujeres de España y Argentina: propuesta para el debate*, Buenos Aires, 2009, 79-102; S. Montón y S. Lozano, "La arqueología feminista en la normativa académica", *Complutum*, 23.2, 2012, 163-176; S. Montón, "The Development of Feminist, Gender and Queer Archaeologies: A Spanish Perspective", en C. Smith (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, vol. 5, Nueva York, 2013, 2980-81.

19. M. Zorzales, "Los estudios de arqueología del género en la *Hispania* romana", en L. Prados y C. López (coords.), *Arqueología del género: 1er encuentro internacional en la UAM*, Madrid, 2008, 297-326.

20. M.P. Molina, "Mujer y religión romana: una visión historiográfica en la Europa del s. XXI", en C. Macías et al. (eds.), *Europa Renascens. La cultural clásica en Andalucía y su proyección europea*, Zaragoza, 2015, 327-345.

giosa doméstica en *Hispania*²¹. Ahora bien, la falta de indicios sobre sus creencias privadas se solventa gracias a la constante y valiosa revisión de la epigrafía que supone una aportación fundamental para interpretar la religiosidad de las mujeres hispanorromanas. Se trata de una fuente accesible que ha venido siendo objeto de varias recopilaciones, a pesar de los problemas de datación y contextualización de los epígrafes.

En este campo, H. Gallego contribuye de manera magistral a la temática con el análisis del uso testamentario de las mujeres en los núcleos urbanos más romanizados de *Hispania*, lo que arroja luz tanto sobre las devociones de las testadoras como de sus voluntades evergético votivas que encomiendan a sus herederos, en muchos casos libertos, y que reflejan los intereses privados y públicos de sus patronos²². En este sentido, la devoción que expresan por sus dioses y las relaciones familiares tendrían un vínculo inseparable. Sin embargo, no se ha prestado excesiva atención a estas prácticas culturales, en comparación con otras manifestaciones de carácter público.

Asimismo, y aunque no tenemos demasiada información al respecto, el ritual doméstico seguiría unas pautas fijas en su desarrollo²³. En estas ceremonias que representan las creencias de un grupo familiar, la opinión generalizada y que no deja de repetir los tópicos debates de siempre, es que las mujeres junto al *pater familias* se encargaban de officiar el ritual doméstico acorde a un procedimiento establecido²⁴. No obstante, la preocupación de algunas autoras por igualar el grado de responsabilidad masculina y femenina en las liturgias privadas, no termina de esclarecer el papel asignado a la mujer como sacerdotisa doméstica²⁵.

Por el momento, es complicado analizar la simbología de las figurillas que adornan un larario con una perspectiva de conjunto, sin que podamos conocer las motivaciones que influyen para elegir a los dioses del ámbito doméstico. Asimismo, las pequeñas figuras procedentes de los lararios o bien descontextualizados de sus lugares de procedencia son difíciles de relacionar con una devoción personal o colectiva.

Como han demostrado P. Fernández y T. Espinosa, las variantes iconográficas de las deidades romanas veneradas en la Península Ibérica respondían a los gustos y modas de sus propietarios, y se realizarían en su mayoría en talleres locales, si bien algunas piezas bronceas de factura más conseguida podrían tratarse de elementos importados²⁶. En consecuencia, pensar que estos objetos escultóricos permanecían fijos en un espacio religioso dificulta

21. A. Corrales, “El ámbito doméstico como espacio de culto”, *Baetica*, 24, 2002, 263-274; J.A. González Ballesteros, “Una aproximación a la arquitectura religiosa doméstica de época romana. Dos ejemplos de larario de tipo *aedicula* en Cartagena”, *ArqueoMurcia*, 1, 2003, 1-22; M. Alba, “Arquitectura doméstica”, en X. Dupré (ed.), *Las capitales provinciales de Hispania. Colonia Augusta Emerita*, Roma, 2004, 67-85.

22. H. Gallego, “El uso del testamento entre las mujeres hispanorromanas: el testimonio de las fuentes epigráficas”, *Historia Antiqua*, 30, 2006, 143-166.

23. M. Lipka, *Roman Gods: A Conceptual Approach. Religions of the Graeco-Roman World*, 167, Leiden-Boston, 2009.

24. J. Scheid, “Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains”, *L'Homme*, 182, 2005, 295-299.

25. C.E. Schultz, *Women's religious activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, 2006, 135.

26. P. Fernández y T. Espinosa, “Lararios y cultos privados. Algunos aspectos”, en L. Hernández (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano*, Valladolid, 2007, 101-120.

la comprensión del hallazgo *in situ*, ya que al ser una imagen móvil su ubicación cultural dependería de diversos factores.

No obstante, algunos autores consideran que las preferencias religiosas de la mujer por ciertos dioses tutelares favorecieron la protección del ambiente privado²⁷. A pesar de ser un tema complejo, tradicionalmente la devota ha sido considerada como depositaria de los usos religiosos de su entorno más íntimo. En cuanto a éste último aspecto, el principal obstáculo para adentrarnos en la intimidad espiritual de la mujer hispanorromana proviene del escaso conocimiento de los usos culturales reservados a las deidades protectoras del hogar.

Por lo que respecta a *Hispania*, todo parece indicar que la estructura interna de las casas romanas no responde a esquemas arquitectónicos comunes con las diferentes regiones del Imperio, debido, en parte, a la heterogeneidad cultural y social de las poblaciones que forjaron una personalidad propia y llena de matices²⁸. Esta heterogeneidad influyó en la tipología de las construcciones domésticas y con ello en la disposición y uso de las estructuras de culto. Respecto a éstas, los restos conservados son tan escasos que no es posible saber el grado de similitud que habrían tenido. De los estudios arqueológicos, sabemos que en su mayoría se trata de estancias donde se han hallado materiales destinados al desarrollo de algún tipo de ritual, sin que podamos especificar más por la falta de restos conservados.

Por tanto, es realmente difícil de explicar el uso de una estancia privada cuando los escasos objetos culturales no aparecen *in situ*, lo que no nos permite profundizar en el estudio de las prácticas religiosas femeninas. En cierto modo, las devociones de un grupo familiar determinaron la simbología de las imágenes de culto. Es lógico que gracias a las evidencias arqueológicas, las viviendas hispanas se conciben como un conjunto de manifestaciones culturales, económicas y sociales que identifican a esta microesfera con un universo religioso personal²⁹. Así, parece demostrado que el espacio interno de los hogares y con ello su uso sigue un proceso evolutivo de significativas transformaciones, afines al sistema de creencias del núcleo familiar.

En cuanto a la atención cultural que las mujeres daban a estas capillas domésticas, se da el caso de que los objetos sagrados de culto corresponden en su mayoría a imágenes de bronce o terracota que encarnan a los dioses preferidos por las devotas, entre los que se incluyen los destinados a la protección de sus familias y en especial al ciclo femenino y la fecundidad.

27. S.P. Ahearne-Kroll, P.A. Holloway y J.A. Kelhoffer (eds.), *Women and gender in ancient religions*, Tübingen, 2010.

28. O. Rodríguez Gutiérrez, *Hispania arqueológica. Panorama de la cultura material de las provincias hispanorromanas*, Sevilla, 2011. Sobre la arquitectura doméstica de *Hispania*, vid. P. Uribe, *La edilicia doméstica urbana romana en el cuadrante Nordeste de la Península Ibérica (ss. I a. C. - III d. C.)*, Universidad de Zaragoza, 2008, 610-613; A. Gómez Rodríguez, *La arquitectura doméstica urbana en época romana en la Provincia Baetica*, Huelva, 2010; J. Sarabia, “La casa romana como espacio de conciliación entre el ámbito doméstico y la representación socioeconómica del *dominus*: algunos casos de estudio del Conventus Carthaginiensis”, en S. Gutiérrez e I. Grau (eds.), *De la estructura doméstica al espacio social. Lecturas arqueológicas del uso social del espacio*, Alicante, 2013, 169-190.

29. I. Mañas y P. Uribe, “Las microesferas en la construcción del discurso histórico: el espacio doméstico en el mundo antiguo”, *Antesteria*, 1, 2012, 191-201.

Así pues, y aunque mal documentado, el espacio doméstico concentraría la continuidad de los cultos familiares. Como plantea C. Schultz, la casa romana sería la microesfera propia de las mujeres para su intervención activa y regular en las ceremonias íntimas³⁰.

Lógicamente ellas no tuvieron las mismas oportunidades, aunque sus obligaciones culturales junto a otros miembros de la familia fueran necesarias para mantener la prosperidad del hogar. Del mismo modo, como he comentado anteriormente, la función religiosa femenina parece quedar relegada a un segundo plano, ya que los cultos domésticos serían oficiados por el *paterfamilias*³¹. Incluso se reconoce que la mujer debe administrar su casa, y dedicarse única y exclusivamente al cuidado de su familia³². De acuerdo con este planteamiento, sabemos muy poco sobre los rituales en los que podrían o les permitían intervenir.

Asimismo, dentro del complejo mundo de la *domus*, las relaciones de género son una manera de simbolizar las relaciones de poder³³. Hasta el momento, lo que dificulta el análisis de estas relaciones de género en un ambiente privado impregnado de sacralidad, es la reticencia de las fuentes grecorromanas para mencionar la activa participación femenina en los rituales diarios. La responsabilidad institucional del culto a las deidades del hogar era asignada al *paterfamilias* que actuaba como representante en exclusividad de los *sacra privata*, no por ello quedando la *materfamilias* limitada a un segundo lugar. De hecho, lo más probable es que la mujer tuviera una implicación directa en lo relativo al ritual cotidiano y la entrega de ofrendas. De esto se deduce que la religión vivida en el ámbito doméstico respondía a prácticas tradicionales conformadas por generaciones, que a su vez recogen las vivencias de carácter individual³⁴.

Desde esta perspectiva, debe tenerse en cuenta que la mayoría de sus obligaciones se desarrollaban en la esfera privada y que, en consecuencia, al quedar relegadas de un contexto público, era la vida familiar y su esfera cultural el instrumento a través del cual la mujer podía participar como transmisora de determinados valores a sus descendientes. Es ciertamente este aspecto por el que los historiadores se han sentido atraídos, con el fin de aclarar la condición femenina y una influencia indirecta en el ámbito oficial que les facilitaría mayor autonomía, en un sistema social hecho a la medida de los hombres. Sin duda alguna, como explica N. Boëls-Janssen, sabemos que las matronas ocuparon un lugar relevante y al mismo tiempo discreto en la vida política de los romanos³⁵, lo que nos lleva a suponer que sus competencias en la esfera pública no distarían mucho de las emprendidas en el marco familiar y doméstico.

30. Schultz, *Women's religious activity... op. cit.*, 121-137.

31. Scheid, "Extranjeras" indispensables... *op. cit.*, 446-447.

32. D. Pupillo, "Attività lavorative femminili all'ombra dell'uomo: esempi e ipotesi dalle iscrizioni funerarie romane", en F. Cenerini y A. Buonopane, *Donna e lavoro nella documentazione epigrafica. Atti del I Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*, Faenza, 2003, 43.

33. C. Martínez, "Poder integrador de la *materfamilias* romana", en P. Díaz et alii (eds.), *Impulsando la historia, desde la historia de las mujeres: la estela de Cristina Segura*, Universidad de Huelva, 2012, 157-168.

34. Vid. al respecto el trabajo de G. Woolf, "Ritual and the Individual in Roman Religion", en J. Rüpke, *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford-Nueva York, 2013, 136-163.

35. N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma, 1993.

Ahora bien, en lo que a la distinción entre ámbito privado y público se refiere, M. Trümper defiende que la terminología es imprecisa sin que podamos diferenciar, dependiendo del uso de las viviendas, si es un espacio doméstico y/o sagrado, aunque deja claro que la disposición de éstas sería flexible en función de las ceremonias organizadas familiarmente o bien con un carácter más abierto³⁶. Ante esta constatación, A. Zaccaria afirma que el espacio doméstico posee una dualidad privada y pública que consiente la complementariedad de ambos mundos religiosos³⁷. Por su parte, P. Uribe advertía que desde el siglo XIX las investigaciones que han abordado la religión romana no se han detenido en estudiar la configuración arquitectónica del espacio privado y su vínculo con el espacio personal de los creyentes³⁸. De manera evidente, las connotaciones del ámbito doméstico en las prácticas religiosas hispanorromanas no ha sido un tema recurrente en la historiografía actual, ni cuenta con un número de reflexiones destacado.

En particular, y dentro del panorama trazado para la *Hispania* romana, la valoración de M. Pérez nos hace pensar que la casa se mantuvo al margen de las actividades cívicas hispanorromanas y que sus devotos tuvieron más independencia en el momento de elegir sus creencias, sin tener que trasladar las manifestaciones religiosas de la ciudad al interior del ámbito privado³⁹. En consecuencia, muestra evidente de las peculiaridades de los testimonios de culto doméstico, sería la base cultural y cultural de las tradiciones peninsulares hispanas y su asimilación a los dioses traídos de Roma, condiciones que individualizarían, sin duda, la identidad local.

Las mujeres hispanorromanas y sus cultos cívicos

Conviene recordar que los avances historiográficos de estas dos últimas décadas centran sus esfuerzos en rescatar a sacerdotisas vinculadas al culto de las emperatrices, y que desde el punto de vista local, reflejaron en su atuendo y atributos culturales una influencia similar a la de su objeto de culto, su emperatriz⁴⁰. La imagen de la mujer compartía algunos rasgos del vestido matronal romano, de hecho se observan similitudes entre la indumentaria de las sacerdotisas locales y las emperatrices⁴¹. Como señala R. Cid, es frecuente la generali-

36. M. Trümper, "Gender and space, 'public' and 'private'", en S.L. James y S. Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Oxford, 2012, 290-296.

37. A. Zaccaria, *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, Roma, 1995.

38. Uribe, *La edilicia doméstica urbana... op. cit.*, 610.

39. M. Pérez, *Al amparo de los lares: el culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense*, *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 68, Madrid, 2014.

40. M.D. Mirón, *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente Mediterráneo*, Granada, 1996; J.A. Delgado, *Elites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritania: sacerdotes y sacerdocio*, Oxford, 1998; E. Hemelrijk, "Local Empresses: Priestesses of the Imperial Cult in the Cities of the Latin West", *Phoenix*, 61.3/4, 2007, 318-349.

41. J. Fejfer, *Interpreting Images of Roman Imperial Woman*, Michigan, 2006.

zación que se hace sobre la situación de la mujer romana en función de lo que simbolizaba la mujer de la elite⁴².

Estos estudios dedicados a la aristocracia hispanorromana, son una fuente de inspiración para muchos investigadores que en varias publicaciones periódicas siguen incluyendo a sacerdotisas conocidas en *Hispania* por su munificencia, ofreciendo una significativa línea de investigación que destaca el papel público de las principales familias nobiliarias⁴³. Sin embargo, en *Hispania*, en estos actos evergéticos femeninos se limita el papel de la mujer hispanorromana con la finalidad expresa de honrar a su entorno familiar y afianzar las relaciones con los *ordines* municipales⁴⁴. A esto se añade que el número de mujeres hispanorromanas que aparecían en público y patrocinaron banquetes fue elevado, aunque estuviesen privadas de derechos políticos⁴⁵. Desde esta perspectiva, las alusiones de algunos autores ofrecen un rol determinado para una mujer que se expone públicamente y se implica en ceremonias religiosas en las que gastan su dinero personal para apoyar a sus maridos e hijos⁴⁶.

Ciertamente, las actividades cívicas asumidas por un reducido grupo de aristócratas femeninas ha sido un tema generalizado en la historiografía de *Hispania*. Estas mujeres que tenían el objetivo de imitar a los miembros de las oligarquías romanas mediante homenajes estatuarios de carácter público, tuvieron opciones reales de ser honradas públicamente. Es en este contexto cívico donde los trabajos sobre el evergetismo han acaparado la mayoría de los apartados sobre religión⁴⁷. Del mismo modo, es necesario señalar que esta presencia

42. R.M. Cid, “La historia de las mujeres y la historia social. Reflexiones desde la historia antigua”, en R.M. Cid et alii (eds.), *Oficios y saberes de mujeres*, Valladolid, 2002, 29.

43. C. Martínez, “Diosas, sacerdotisas y devotas en la *Hispania* meridional”, en P. Ballarín et al. (eds.), *Las mujeres en Andalucía. 1er Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, vol. I, Granada, 1990, 205-213; J. del Hoyo, “El sacerdocio femenino, medio de integración de la mujer en las estructuras municipales de gobierno”, en S. Armani et alii (coord.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el alto imperio: estructuras y relaciones sociales*, Madrid, 2003, 129-140; M.D. Mirón, “Las sacerdotisas béticas del culto imperial: ciudadanía, movilidad y control territorial”, en L. Hernández (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 2007, 165-178; M.P. Molina, “Una sacerdotisa del municipium Flavium Cartimitanum: Iunia Rustica”, en P. Pezzi (coord.), *Historia(s) de mujeres en homenaje a M^a Teresa López Beltrán*, vol II. *Perséfone. Ediciones Electrónicas de la AEHM/UMA*, Málaga, 2013, 48-61.

44. E. Melchor, “Mujer y honores públicos en las ciudades de la Bética”, en C. Berrendonner et alii (eds.), *Le Quotidien Municipal dans l’Occident Romain*, Clermont-Ferrand, 2008, 443-457; E. Melchor, “Homenajes estatuarios e integración de la mujer en la vida pública municipal de las ciudades de la Bética”, en F.J. Navarro (ed.), *Pluralidad e integración en el mundo romano*, Pamplona, 2010, 221-245.

45. J. Donahue, *The Roman community at table during the Principate*, Michigan, 2004.

46. R. Van Bremen, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam, 1996.

47. H. Gimeno y A.U. Stylow, “*Remissis cenis publicis*: las reglas del juego del evergetismo. A propósito del CIL II 1046 con un apéndice sobre CIL VIII 11058”, *Faventia*, 23, 2001, 97-109; M. Navarro, “Les femmes de l’élite hispano-romaine, entre la famille et la vie publique”, en M. Navarro y S. Demougin (eds.), *Elites hispaniques*, Burdeos, 2001, 191-201; M.Th. Raepsaet-Charlier, “L’activité évergétique des femmes clarissimes sous le Haut-Empire”, en G.L. Gregori et al. (eds.), *Epigrafía 2006. Atti della XIV Rencontre sur l’épigraphie in onore di Silvio Panciera*, Roma, 2008, 1029-1045.

femenina no sólo se manifiesta en donaciones evergéticas edilicias y religiosas, sino también en el pago de banquetes, generosas distribuciones de dinero entre los conciudadanos, la celebración de juegos públicos o su integración en el culto imperial. Pero en cualquier caso, y a pesar de los numerosos estudios acerca de las sacerdotisas hispanorromanas, no conocemos los requisitos para acceder al cargo de sacerdotisa o flamínica dentro de los municipios o colonias de *Hispania*⁴⁸.

Por su parte, M. Oria abre la posibilidad de que las mujeres hispanorromanas desempeñaran sacerdocios a título individual y no por vínculos matrimoniales con otros cargos sacerdotales, aunque no descarta esto último⁴⁹. En realidad, no necesariamente debemos contemplar esta hipótesis al no albergar ninguna esperanza en conocer los lazos prosopográficos que motivarían una estrecha dependencia o no con sacerdotes masculinos. Además, si estas mujeres utilizaron sus cultos cívicos en beneficio personal y no para favorecer a su *gens* es algo que no podemos apreciar a través de la epigrafía, y menos aún si sus relaciones familiares favorecerían una postura u otra. Sin embargo, y a pesar de esta sutil información acerca de su participación en las ceremonias públicas, los privilegios adquiridos por los miembros varones de sus familias es la base de la mayoría de los estudios que reconstruyen el sistema local administrativo de la *Hispania* romana⁵⁰.

De igual manera, el culto imperial presenta una situación privilegiada respecto a otros temas. La considerable documentación y la extensa bibliografía resaltan la destacada posición que alcanzaron muchas mujeres de *Hispania*⁵¹. El marco espacial estudiado abarca todo el territorio hispano, aunque la mayor parte de los testimonios culturales provienen de

48. E. Garrido, *Historia de las mujeres en España*, Madrid, 1997, 106-109.

49. M. Oria, "Sacerdotisas y devotas en la *Hispania* antigua: un acercamiento iconográfico", *SPAL*, 2012, 76.

50. N. Mackie, *Local Administration in Roman Spain A. D. 14-212*, Oxford, 1983; L. Curchin, *The Local Magistrates of Roman Spain*, Toronto, 1990; S. Dardaine, "Honneurs funèbres et notables municipaux dans l'épigraphie de la Bétique", *Habis*, 23, 1992, 139-151; J.S. Richardson, *The Romans in Spain*, Oxford, 1996; S. Panzram, "Los flamines provinciae de la Baetica: autorepresentación y culto imperial", *Archivo Español de Arqueología*, 76, 2003, 121-130; M.P. Molina, "Las competencias de los duunviros en las leyes coloniales y municipales de *Hispania*", *Historia Antiqua*, 36, 2012, 43-50.

51. Es de consulta obligada la ya clásica obra de R. Étienne, *Le culte imperial dans la Péninsule Iberique d'Auguste a Dioclétien*, París, 1958; así como D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, vol. III (Provincial Cult), Part 2: The Provincial Priesthood*, Leiden, 2002. Aunque el repertorio sobre culto imperial es amplio cabe citar el estado de la cuestión planteado por: A. Bielman y R. Frei-Stolba, "Les flaminiques du culte imperial: contribution au rôle de la femme sous l'Empire romain", *Études de Lettres*, 2, 1994, 113-126; G. Sfameni, "Donne e sacerdozio in Grecia e a Roma. Per la definizione dell'identità religiosa femminile nel mondo antico", en S. Boesch y E. Pace (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, 2007, 25-62; L. Gasperini y G. Paci (eds.), *Nuove ricerche sul culto imperiale in Italia*, Tívoli, 2008; R.L. Gordon, "The Roman Imperial Cult and the Question of Power", en J.A. North y S.R.F. Price, *The Religious History of the Roman Empire*, Oxford, 2011, 37-70; M.S. Bassignano, "Culto imperiale al femminile nel mondo romano", en F. Raviola *et alii* (eds.), *L'indagine e la rima. Scritti per Lorenzo Braccisi*, Roma, 2013, 141-187; M.S. Granino, *Il flaminato femminile imperiale nell'Italia romana*, Roma, 2014.

las zonas más urbanizadas de las provincias hispanas, donde se implanta con mayor éxito el culto imperial, debido, en parte, a una transformación cultural más pronta⁵². Así lo destaca J. Delgado en el análisis de los *corpora* epigráficos de las flamínicas y sacerdotisas de la Bética y las Mauritánias, y añade que la integración femenina en el culto de la *domus Augusta* vino acompañada de una participación activa en la vida social⁵³. Sin embargo, esta opinión no es compartida por J. Scheid para quien las mujeres estaban excluidas de los sacerdocios oficiales y las liturgias públicas, añadiendo que: «Y como la religión pública se limitaba a las actividades enumeradas, se puede considerar que el poder religioso público pertenecía casi por entero a los hombres»⁵⁴.

Precisamente, la diversidad de creencias a diosas que portan el epíteto *augustus/augusta* en todo el territorio hispano cuenta con un mayor número de devotas en la Bética, tal como señala J. Rodríguez, al ser la provincia más romanizada de *Hispania*⁵⁵. Atendiendo a este factor de integración religioso, G. Alföldy indica para el *conventus Tarraconensis* que casi todas las divinidades llevaron este calificativo específico de la familia imperial, por lo que se deduce que la protección divina del estado romano no estuvo separada del gobernante⁵⁶. Como instrumento político e ideológico, este culto proporcionaba una cohesión social que la religión tradicional no había conseguido implantar. No obstante, también hay que destacar una circunstancia añadida y es que los municipios tendrían autonomía para conceder los títulos honoríficos a sus ciudadanas más distinguidas, lo que se advierte por la amplitud de cargos documentados en la epigrafía.

En cualquier caso, resulta curiosa la discreta proporción de sacerdotisas municipales casadas con flamines, mientras que las flamínicas provinciales, tanto hispanas como de otras regiones del Imperio, constituyeron frecuentemente parejas flaminales con el propósito de afianzar su permanencia en el cargo⁵⁷. A partir de estas valoraciones, es obvio que la preocupación de muchos autores⁵⁸ por cuestiones relacionadas con el rol cívico de la mujer, su participación en los cultos y homenajes públicos, el control particular de sus fortunas y las relaciones de clientelismo, constituyen nuevas vías de investigación que desvían nuestras expectativas para centrarnos en el significado y repercusiones que tuvo la esfera más íntima de la mujer hispanorromana, la religiosa.

52. J. Alvar y F. Lozano, “El culto imperial y su proyección en *Hispania*”, en J. Andreu *et alii*, *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano*, Barcelona, 2009, 425-438.

53. Delgado, *Elites y organización... op. cit.*

54. J. Scheid, “‘Extranjeras’ indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”, en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*, vol. I, Madrid, 1991, 446-447.

55. J. Rodríguez Cortés, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca, 1991.

56. G. Alföldy, “Bildprogramme in den römischen Städten des Conventus Tarraconensis. Das Zeugnis der Statuenpostamente”, *Revista de la Universidad Complutense XVIII, (Homenaje a García y Bellido IV)*, 1981, 177-275.

57. Cf. E. Hemelrijk, “Priestesses of the imperial cult in the Latin West: titles and function”, *Antiquité Classique*, 74, 2005, 140.

58. Sirva de ejemplo la monografía de: E. Hemelrijk y G. Woolf (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leiden-Boston, 2013.

También, es necesario incidir en la heterogeneidad de las investigaciones y la dejadez para elaborar un trabajo de conjunto dedicado a recomponer el mundo religioso de la mujer hispanorromana. De todo lo dicho, sin duda, conocemos más de las mujeres de *Hispania* gracias a las distintas líneas de estudio que se dedican fundamentalmente a las prácticas religiosas de las mujeres de la aristocracia, dejando en un discreto segundo plano a aquellas que no pertenecen a las elites. Sin embargo, poco a poco se va conformando una interesante línea de investigación que puede resultar especialmente productiva en el futuro, y que nos permitirá formular nuevas teorías para conocer el lugar que las devotas hispanorromanas ocuparon en su esfera religiosa más íntima.

