

LAS MATRONAS Y LOS PRODIGIOS. PRÁCTICAS RELIGIOSAS FEMENINAS EN LOS “MÁRGENES” DE LA RELIGIÓN ROMANA*

Rosa María CID LÓPEZ

Grupo Deméter. Historia, Mujeres y Género. Universidad de Oviedo

Resumen

En este artículo se analiza el protagonismo de las matronas en determinados episodios religiosos de la historia de Roma en la etapa republicana, coincidentes con momentos de graves peligros para la sociedad, y en los que se puede percibir el alcance de la participación femenina en los asuntos cívicos. Aunque la mayoría de los investigadores han defendido la existencia de una “religión de las mujeres” específica y al margen de los cultos públicos, tales concepciones son cuestionables ante la presencia de las ciudadanas en la aparición y posterior expiación de los prodigios, fenómenos ligados al desorden y el caos en la Roma antigua. En realidad, la llamada religión de las mujeres se sitúa más bien en los márgenes, entendidos como el espacio simbólico de la frontera, lo que permite su integración o rechazo en función de la búsqueda del bienestar de la república.

Palabras clave: Matronas, prodigios, prácticas religiosas femeninas, religión romana.

Abstract

In this paper I will analyse the important role played by matrons in specific religious episodes in Roman history and, in particular, during the Republican period. Those episodes coincide with moments that pose acute danger to society; thus, they show the extent to which female participation was of great importance in civic matters. Although most authors have argued that there existed a “women’s religion” that was specific and that took place on the margins of public cults, this hypothesis can be questioned in view of the fact that female citizens were present in the appearance and subsequent expiation of prodigies, which were phenomena that were linked to disorder and chaos in ancient Rome. Actually, the so-called “women’s religion” was situated on the margins, which can be seen as the symbolic space of the frontier, thus allowing its integration or its rejection depending on what was best for the Republic’s well-being.

Keywords: Matrons, prodigies, feminine religious practices, roman religion.

* Este artículo se inscribe en la investigación realizada en el Proyecto I+D, que coordino, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, titulado *Maternidad y madres en las culturas grecorromanas, oriental y cristiana primitivas. La construcción del paradigma de la feminidad en las sociedades antiguas del Mediterráneo*, con la referencia HUM2005-05332HIST.

Entre los estudiosos de la religión romana, está muy arraigada la concepción de la existencia de unos cultos femeninos específicos, definidos por la invocación a diosas como *Juno Lucina*, protectora de las parturientas, y por la celebración de fiestas con presencia sólo de mujeres. Tales actividades se desarrollarían al margen de los cultos públicos, siempre masculinos, ya que, en la práctica, el orden religioso no hacía más que reproducir el modelo social, definido por la desigualdad entre hombres y mujeres. A la vez, la llamada “religión de las mujeres” parecía haber servido para reforzar ciertos estereotipos de la feminidad, ligados a la maternidad y al matrimonio, disponiendo de sus propias normas y calendario festivo, al que los varones no tenían acceso. Es cierto que no se puede negar la existencia de tales situaciones, pero los avances que se han producido recientemente en el conocimiento de la religiosidad romana y aún más en la historiografía sobre las mujeres obligan a matizar afirmaciones como las que, en su momento y entre otros autores, manifestó R. Pichón, a comienzos del siglo xx, y que han venido repitiéndose casi hasta el presente¹. Incluso entre las especialistas vinculadas a la historia de las mujeres, se han defendido en apariencia tesis de esta naturaleza, ciertamente tentadoras y atractivas desde algunas perspectivas de tono feminista, al considerar que la religión era, justamente, la vía más importante para fomentar la identidad femenina a partir de la organización y asistencia a las fiestas en honor de determinadas diosas, que propiciaban los encuentros exclusivos entre las ciudadanas, en especial las matronas².

Con tales planteamientos, se ha valorado hasta qué punto el afán de excluir a las mujeres de la religión pública acabaría convirtiendo a la población femenina en el sector más proclive a las creencias heterodoxas dentro y fuera de los cultos romanos³. En este sentido, son conocidos los diferentes episodios de la historia religiosa romana en las que se recurre a las ciudadanas como chivos expiatorios de determinados desórdenes religiosos, tales como las conocidas fiestas de *Bacchanalia*, sin olvidar su *innata* atracción por las creencias extranjeras, de las que parecían ser las primeras en convertirse en adeptas. Su posición de marginadas de la religión masculina resultaba ser la más favorable para situarlas en las llamadas *desviaciones* religiosas⁴; es decir, en los ambientes de las supersticiones, concebidas como creencias extranjeras.

Sin embargo, una revisión de ciertos acontecimientos que pusieron en grave peligro a la República, tan dramáticamente narrados por Tito Livio, puede obligarnos a redefinir y matizar

¹ Hace ya tiempo, en 1912, R. Pichon habló por primera vez de la religión de las mujeres en un conocido artículo, cuyas tesis se han mantenido en trabajos recientes. Por ejemplo, en el elaborado estudio de N. Boëls-Janssen se insiste en la existencia de la religión femenina como un mundo aparte, que ocupó un papel esencial en la sociedad romana, si bien la autora también reconoce que, en el caso de las diosas, no siempre se vinculan con lo femenino, ya que se conocen algunas ligadas al poder político (1993: 469 y 473). Una crítica a tales visiones, en C. E. Schultz, quien alude a devotas de Hércules o a su presencia en ritos masculinos protagonizados por los llamados *Luperci* (2006: 129-130). Sobre las diferentes perspectivas en la historiografía actual, *vid.* las reflexiones de F. Cenerini (2002: 125-126).

² Esta imagen de segregación de las prácticas religiosas femeninas es enfatizada por R. Shepard Kraemer (1993: 11 y 71-80), para quien la presencia masculina en las fiestas de las mujeres es mínima y periférica. Sobre el papel de las fiestas de las mujeres en la sociedad romana y las invocaciones a *Juno Lucina* como culto que refuerza determinados estereotipos femeninos en el sentido más tradicional, pero que, a la vez, favorecen formas de sociabilidad entre las ciudadanas, sin olvidar el protagonismo de las ciudadanas en los asuntos públicos, *vid.* R. M. Cid (1999: 56 y 2007b).

³ J. Scheid ha sido uno de los autores que más ha insistido en justificar la atracción de las mujeres por los cultos desviados como reacción al ser excluidas de la religión pública, si bien con posterioridad ha matizado algunas de sus afirmaciones (1991: 442-443 y 2003).

⁴ *Vid.* J. Scheid (1991 y 2003) y para el caso de las *Bacchanalia*, *vid.*, R. M. Cid (2006: 46-50 y 2007a). La mujer como amenaza, asociada incluso con poblaciones serviles, y sus manifestaciones religiosas es resaltada por C. Ampolo (1996: 77-78). J. Alvar alude especialmente a la atracción femenina por los cultos místicos de origen oriental (1991: 78-81) y R. Schepard Kraemer resalta el papel de las mujeres en las herejías surgidas en el cristianismo primitivo, una cuestión bastante conocida (1993: 157-173 y 202).

esta posición de las mujeres, quienes ocasionalmente pueden participar en ritos junto a los varones, lo que mostraría cierta flexibilidad en los roles de género, al menos en lo relacionado con las prácticas religiosas⁵. En concreto, si observamos los episodios de desórdenes sociales y militares que padeció el Estado romano tras la caída de los reyes, que culminaron en los desastres de la terrible guerra contra Aníbal, continuando en los enfrentamientos civiles, comprobaremos hasta qué punto lo femenino está presente en algunos de los hechos que mejor exhiben las calamidades y el caos para el orden republicano, lo que se refleja elocuentemente en los ambientes religiosos. Por ejemplo, cuándo las divinidades envían señales a la comunidad para evidenciar los riesgos que se avecinan, se suele involucrar a las diosas, o incluso son las propias mujeres las protagonistas de tales signos divinos. Se trata de la aparición de los llamados prodigios, síntoma de graves perturbaciones. Para expiar el peligro e invocar la ayuda de los seres sobrenaturales, con frecuencia, se recurrirá a las devotas para que se dirijan a diosas que, en este caso, no suelen vincularse con los atributos femeninos, sino con la soberanía o la guerra. Es decir, a pesar de su marginación de los asuntos cívicos, incluso de los cultos públicos, las mujeres actúan como salvadoras de la patria, superando peligros militares, y lo hacen recurriendo a la fuerza y protagonismo que se adjudicó a sus relaciones con unas diosas, cuyo culto estaba bastante alejado de las actividades femeninas convencionales.

Sin duda, estos ejemplos pueden mostrarnos hasta qué punto la búsqueda del bienestar de la comunidad implicaba también a las ciudadanas, sobre todo a las matronas, aunque se les adscribieron tareas que implicaban trastocar los modelos de comportamiento deseables en un orden patriarcal. La aparición de los prodigios, sin duda, es la manifestación de lo extraordinario, entendido en el sentido de lo que se sale de la norma; es en ese momento de anomalía dentro de la propia religión, cuándo las mujeres actúan. Si la paz y el equilibrio reinan en la sociedad romana, hombres y mujeres honran a las divinidades de forma separada. Pero en las situaciones de peligro, parece producirse una inversión de roles, ya que el protagonismo de los cultos públicos lo asumen temporalmente las mujeres. El desorden social se reproduce entonces en el religioso. El recurso a la población femenina en momentos en los que está rota la *pax deorum*, como evidencian los prodigios, parece mostrar el papel ambivalente que se adjudicó a las mujeres en los asuntos religiosos⁶; no estaban excluidas, sino situadas en los *márgenes*, en los límites de los cultos oficiales y masculinos⁷. Esta ubicación en el territorio simbólico de la frontera permitió ocasionalmente la integración femenina en los asuntos públicos de la religión, de ahí que las visiones sobre la marginación de la “religión de las mujeres” requieran ciertas matizaciones. Los episodios en los que la autoridad masculina impuso la celebración de ciertos ritos a las mujeres romanas, como ocurrió en las diferentes manifestaciones de los prodigios que recurrentemente aparecen en la historia de la República, pueden ser una buena

⁵ Según C. E. Schultz, en la sociedad romana, hombres y mujeres eran capaces de aproximarse a las divinidades sin caer en las categorías de género (2006: 92-93). Si bien, ha de matizarse que sólo en determinados casos, ya que cómo ha demostrado E. Montanari, entre otros, la religión en las sociedades antiguas ha funcionado como un poderoso elemento de cohesión social y política, reforzando las identidades colectivas de pueblos, estados o comunidades (1988); desde esta perspectiva, se puede incluir también el género y considerar el papel de ciertos cultos como elemento integrador de las mujeres, pero, sobre todo, de determinados grupos como las matronas o las ciudadanas (Cid: 1999 y 2007b).

⁶ Bajo la expresión la ruptura de la *pax deorum* se indica el malestar divino con la comunidad ante la impiedad de las gentes romanas. Sobre esta expresión, muy conocida en los ambientes de los especialistas en religiones de la antigüedad, *vid.*, entre otros, J. Bayet (1984: 68).

⁷ Sobre los márgenes como espacios femeninos, *vid.* el interesante trabajo de C. Monteapone, aunque dedicado a la comunidad griega (1999). Para el caso específico de la sociedad romana, J. Scheid llega a afirmar, *por su proximidad con los márgenes, las mujeres se hallan igualmente próximas a las desviaciones religiosas* (1991: 443).

prueba del alcance de la participación femenina en los asuntos de la *res publica* y del significado que se otorgó a la “religión de las mujeres”⁸.

1. LOS PRODIGIOS Y EL DESORDEN SOCIAL

A la hora de intentar averiguar la voluntad de las divinidades, en el conjunto de las sociedades antiguas, la romana no fue una excepción. Así, entre los ciudadanos estaba muy arraigada la concepción de que dioses y diosas enviaban signos a los seres humanos, considerándose que bajo Numa Pompilio ya se había establecido la diferencia entre los presagios y los prodigios, de gran importancia a la hora de iniciar una empresa, individual o colectiva⁹. En el caso de los *omina* o presagios, la divinidad enviaba algún tipo de señal, interpretada como una simple recomendación sobre un futuro muy cercano, que la persona podía o no aceptar; por ejemplo, se le podía advertir de la conveniencia de no iniciar una batalla, y el general decidiría si asumía o rechazaba el consejo de los dioses. Entre los presagios, cabe destacar los que se deducían a través del vuelo de los pájaros mediante los *auspicia*; de tal tarea se encargaban sacerdotes públicos, los *augures*, cuando se trataba de interpretar asuntos relacionados con la política del Estado¹⁰.

Lo ocurrido con los prodigios es un asunto de características muy diferente, porque manifiesta la ruptura de lo que los romanos llamaron la *pax deorum*¹¹; es decir, se interpretaba como una muestra de la ira divina contra la población romana y una reacción ante la falta de piedad de los ciudadanos, que podían haber descuidado sus deberes religiosos¹². Curiosamente, la impiedad, identificada con una infracción religiosa, en la que se incurría cuándo un devoto no realizaba el ritual de forma adecuada, podía perturbar el orden social, no sólo del individuo o colectivo responsable; por ello, sólo podía ser declarada como tal por la autoridad política, quien valoraba su asociación con peligros para la comunidad, que se podían poner de manifiesto a través de los conocidos prodigios. En este proceso, es llamativa la asociación entre los actos de impiedad y los mencionados prodigios, que sólo se reconocían por decisión de los círculos dirigentes ante su posible repercusión en la República, lo que revela hasta qué punto las normas sociales eran más estrictas y se imponían sobre las religiosas¹³.

Como fenómeno imprevisto, antinatural, que evidencia graves amenazas para la ciudad; así se concebía el prodigio en la sociedad romana. En estos casos, se imponía la celebración de ritos expiatorios y propiciatorios, cuyo único fin es calmar la cólera de las divinidades e

⁸ Algunos autores consideran que es más correcta la expresión “religión de las matronas”. En cualquier caso, ha de destacarse que “la religión de las mujeres” y/o “de las matronas” se caracterizó por su diversidad, como resalta, entre otras, R. Shepard Kraemer (1993: 11).

⁹ Al parecer, antes de la presencia etrusca, en Roma ya se habían establecido las normas para controlar los prodigios, lo que significa que se habían instaurado en un momento muy temprano de la historia de la ciudad (Bloch, 1968: 111).

¹⁰ El término *omina* significa “declaraciones de verdad” y consisten en simples advertencias que las divinidades realizan a la población romana para que continúe o interrumpa su actividad; en función de estas señales, los individuos toman libremente sus decisiones (Bloch, 1968: 101-104).

¹¹ Sobre la ruptura de la *pax deorum*, *vid.*, entre otros, J. Bayet (1984: 68) y J. Scheid (1981: 130 ss.). En el caso de los prodigios en la sociedad romana destacan también las aportaciones de R. Bloch (1968), B. MacBain (1982) y V. Rosemberger (1998).

¹² *Vid.* referencias en R. Bloch (1968: 103-104). Sobre la impiedad y su regulación legal, *vid.*, sobre todo, J. Scheid (2006: 22-27).

¹³ *Vid.* las reflexiones sobre la relación entre impiedad y prodigios, aunque referidas al proceso de Verres, comentado por Cicerón, en A. Gonzales (2004: 390-391). *Vid.* también J. Scheid (1981: 121-130 y 152-156).

intentar recuperar la *pax deorum*. A veces, en la aparición del prodigio, pero casi siempre en su expiación, se detecta la presencia femenina, y en algunos casos de forma muy notable, cuando se desencadenan episodios de gravedad y que amenazan la seguridad del Estado; en general, se trataba de ataques del enemigo o de profundas crisis políticas, que pueden coincidir con hambrunas, epidemias o destrucciones, entre otras calamidades.

Como muestra del impacto de los prodigios, es elocuente la variada tipología que nos transmite Tito Livio, entre otros, cuya obra muestra la compleja relación que se estableció entre lo político, lo social y lo religioso en Roma; también ha de destacarse el recurso a diferentes términos para identificarlos, lo que interesó asimismo a Cicerón (*Nat. Deor.*, III, 5)¹⁴. Con frecuencia, se alude al *portentum*, o fenómeno inexplicable de la naturaleza, categoría que incluye, entre otros, hechos como los temblores de tierra, la aparición de fuego en el cielo, los eclipses de sol o de luna, la presencia de meteoritos, los rayos que destruyen templos o lugares públicos, la lluvia de piedras, las corrientes de agua teñidas de sangre, la aparición de llamas imprevistas, etc.¹⁵. La mayoría de estos *extraordinarios* episodios acababan teniendo explicaciones científicas en la actualidad, pero no así en la mentalidad de los romanos, bastante ingenua en lo que afectaba a las exhibiciones del poder de sus divinidades, lo que fácilmente podía ser objeto de manipulación desde los círculos oficiales.

A veces, los prodigios se mostraban a través del nacimiento de seres vivos con notables anomalías, como el nacimiento de animales con dos cabezas o híbridos (un cordero con cabeza de cerdo), mencionándose el descabellado caso de una vaca que tenía el don de la palabra. Incluso podía afectar a la población humana, siendo éstos los prodigios más inquietantes, ya que surgían, por ejemplo, cuando se producía la aparición de hermafroditas, los seres más perturbadores y signo extremo de la cólera divina, que se podía manifestar con la esterilidad de la tierra y los seres vivos. Tampoco se puede olvidar a niños que nacían con deformaciones físicas, tales como carencia de brazos y piernas, ojos o nariz; bebés que hablan o con cabeza de elefante, también con dos cabezas, entre otros. En todos los casos, su presencia repercutía en la madre, que había sido la protagonista de partos monstruosos; en este sentido, se consideraba que la mujer también anuncia la ira divina, al aparecer como la engendradora de tales seres¹⁶. Esta serie de ejemplos eran conocidos con las expresiones de *monstruum o miraculum*, e independientemente del ritual expiatorio que se utilizase, estos seres, animales o humanos, habían de desaparecer, ya que su existencia ponía en peligro la comunidad. Al parecer, su muerte tenía que producirse sin derramamiento de sangre, por lo que se les arrojaba al agua o se les quemaba; eliminado el protagonista del fenómeno extraordinario, se debían realizar procesiones con sentido purificador, con presencia destacada de mujeres. En este caso, lo femenino está muy presente, ya que la

¹⁴ Como una muestra de las distintas formas de prodigios, *vid.* los enumerados por Tito Livio, y aparecidos tras la batalla de Trasimeno en el año 217 a.C. (XXII, 1, 8-14). También se encuentran datos de interés en la obra de *Julius Obsequens, El libro de los Prodigios (Prodigiorum Liber)*; este autor de los siglos IV-V d.C. debió utilizar información del texto de *Ab Urbe Condita* (Beard y otros, 2000: 55-56). *Vid.* también J. P. Davies, quien añade que los testimonios sobre los prodigios son fundamentales en la construcción de la religión romana que elaboró Tito Livio (2004: 23-51 y 139-142). Sobre los tipos de prodigios y los términos latinos que los definen, aportando el análisis etimológico, *vid.* R. Bloch (1968: 105-106); M. Beard y otros (2000: 54, n. 108); B. MacBain (1982) y V. M. Warrior (2006: 59-60).

¹⁵ Se pueden añadir la presencia de cometas, nubes de formas extrañas, fenómenos volcánicos o estatuas que parecen derramar lágrimas, cuya lista es incorporada por R. Bloch (1968: 140-143).

¹⁶ S. Montero añade que desde el año 209 al 92 a.C., Tito Livio proporciona una lista de doce nacimientos de niños con deformaciones, que se añaden a los dieciséis casos de hermafroditas. Estos prodigios coinciden casi siempre con momentos de graves peligros militares, por ejemplo, los relacionados con las invasiones galas, la segunda guerra púnica, la guerra celtibérica o la de los aliados (1994: 77-79). Para los casos de hermafroditas, *vid.* especialmente B. MacBain (1982: 127-135).

mujer es la causante del prodigio, al haber engendrado el monstruo, pero también es la que devuelve la *pax deorum*, al realizar la expiación, de cuya eficacia dependerá el bienestar de la comunidad¹⁷.

Junto a los citados, algunos delitos cometidos por las vestales se llegaron también a considerar como prodigio; en concreto, me refiero a las acusaciones de adulterio, o *crimina incesti*, que se repiten en varias ocasiones a lo largo de la República, y en momentos bastante significativos por su gravedad política o militar para el Estado. Ante los riesgos para la comunidad que implicaba no respetar el voto de castidad por parte de estas sacerdotisas, era necesaria la imposición de un cruel y ejemplarizante castigo, el de ser enterradas vivas, documentado en varias ocasiones¹⁸. Entre otros casos, Tito Livio cita a *Minucia*, declarada culpable de un *crimen incesti* y luego condenada a ser sepultada en vida, cerca de la Puerta Colina en el año 337 a.C.¹⁹. Otro episodio lo protagonizaron *Opimia* y *Floronia*, ambas acusadas de adulterio, siendo enterrada viva la primera y suicidándose la segunda; el varón implicado también fue castigado con la pena de muerte; en este ejemplo, llama la atención la fecha del 216 a.C., que coincide con los desastres de la segunda guerra púnica, en concreto la derrota romana en *Cannae*. A propósito de tales comportamientos reprobables de las sacerdotisas de Vesta, en algunas ocasiones parece que las divinidades se servían del prodigio para advertir del grave delito religioso, pero, en otras, este mismo atentado contra la castidad perpetrado por las vestales se consideraba prodigio, con lo que se pretendían denunciar descuidos rituales de los devotos romanos²⁰. En cualquier caso, no cabe duda de que la castidad de las sacerdotisas era garantía de seguridad para el Estado romano, cuya vulneración sólo podía acarrear riesgos graves para la comunidad, que, una vez más, se podían manifestar a través de los citados prodigios.

Asimismo tales acusaciones se dirigieron hacia matronas y su comportamiento adúltero, por supuesto, también se llegó a identificar como un tipo de prodigio²¹. Se añadiría, por último, el aborto involuntario, como una grave advertencia de las divinidades, constándose un número elevado de muertes de recién nacidos o parturientas sobre todo en los momentos iniciales de la República, lo que se interpretaba también como muestra de la cólera divina²².

Sin connotaciones tan nítidamente religiosas, aunque también se llegaron a interpretar como manifestaciones de prodigios, figuraron los casos de las matronas envenenadoras; de nuevo, estos episodios se relacionan con momentos de crisis, conociéndose diferentes procesos judiciales por envenenamiento (*veneficium*), aplicado por las matronas a sus esposos²³. Uno de los primeros y más llamativos tuvo lugar en el año 331 a.C., fecha en la que fueron condenadas a muerte ciento setenta ciudadanas, como supuestas culpables de haber atentado contra la vida de sus maridos; aunque lo ocurrido en realidad se desconoce, parece que la desaparición de los varones puede atribuirse a una epidemia, sin despreciar la posibilidad de rivalidades polí-

¹⁷ Vid. R. Bloch (1968: 142-143). S. Montero recuerda las palabras de Cicerón (*Nat. Deor.*, III, 5), en las que el ilustre orador afirmaba que la suerte de la comunidad descansaba en los ritos realizados por las matronas; pero la mujer también podía aparecer como engendradora de prodigios y, por extensión, de las desgracias que amenazaban a Roma (1994: 74-75, 85 y 87). J. Gagé añade que se temía la fuerza generadora de la mujer, de ahí su especial relación con los prodigios (1963: 131).

¹⁸ Sobre los *crimina incesti* de las vestales, vid. S. Montero (1994: 80-81 y 84) y T. Cornell (1981).

¹⁹ Vid. Tito Livio (VIII, 15, 7-8). Tiempo después, en los años 114-113 a.C., otras tres vestales, emparentadas con magistrados muy notables de la República, fueron también acusadas de atentar contra la castidad. Sobre esta serie de casos, vid., entre otros, L. Peppe (1984: 121); R. Shepard Kraemer (1993: 84) y C. E. Schultz (2006: 139).

²⁰ Vid. especialmente S. Montero (1994: 84).

²¹ S. Montero añade que los adulterios femeninos se consideraban causa de desgracias (1994: 89).

²² Acontecimientos de este tipo ya se conocen en el año 504 a.C. e incluso bajo el reinado de Tarquino el Antiguo; en el período que abarca del año 483 al 114 a.C., se mencionan siete episodios (Montero, 1994: 80-81 y 84).

²³ Vid., entre otras, F. Cavaggioni (2004: 65-82).

ticas, ya que las protagonistas principales eran Cornelia y Sergia, dos patricias, víctimas quizá de conspiraciones plebeyas²⁴. Años más tarde, en el 295 a.C., se produjo otro prodigio en el que de nuevo las matronas eran las protagonistas; en este caso, se las acusó de *stuprum*, lo que las convertía en prostitutas. A pesar de la gravedad de los hechos, su delito se subsanó con donaciones para elevar un templo a *Venus Obsequens*, es decir *la obediente*²⁵.

En mayor o menor medida, los casos de prodigios en toda su variedad son acontecimientos que parecen ir contra las concepciones de la normalidad, al transgredir las fronteras culturales o el orden impuesto por la naturaleza; como fenómenos extraordinarios se pretendían explicar ciertos comportamientos indecorosos de las matronas y vestales, pero también otros tan sorprendentes e increíbles como el nacimiento de seres híbridos o la existencia de animales parlantes²⁶. Al poner en peligro la comunidad, se imponían las expiaciones, que serían decididas no sólo por la autoridad religiosa, sino y especialmente por los senadores y altos magistrados, síntoma evidente de la implicación de lo religioso en lo político en la sociedad romana²⁷. En estas situaciones, si se había considerado a la mujer como el signo del que se valían los dioses para manifestar su enojo con la comunidad de devotos, ellas habían de ser el instrumento a utilizar para aplacarlos; es decir, si la mujer, en cierta medida, ha traído el prodigio, también ha de encargarse de apartarlo de la comunidad, aunque siempre bajo la supervisión de la autoridad masculina²⁸. Ha de insistirse en que el prodigio se manifiesta en situaciones de desorden o desequilibrios en la sociedad y, en este sentido, el procedimiento seguido para reconocerlo y controlarlo es la prueba de que parece interesar la exaltación de su presencia en tales momentos; ya que episodios similares pueden haber ocurrido en momentos de tranquilidad social y no fueron definidos como tales rupturas de la *pax deorum*²⁹.

2. LAS EXPIACIONES DE LOS PRODIGIOS. LA AUTORIDAD DE SENADORES Y SACERDOTES

Según cuenta Tito Livio (V, 15, 1), un simple ciudadano, testigo de tales fenómenos sobrenaturales, podía informar de lo ocurrido al cónsul, quien luego lo ponía en conocimiento del Senado; al menos así ocurría en la época de la República, etapa en la que fueron muy abundantes tales hechos, que fueron decreciendo en los primeros siglos de nuestra era. Será precisamente la máxima autoridad política del Estado, la única con potestad para reconocer la existencia del prodigio en función de la fiabilidad de los testimonios aportados, y la que luego decretará las medidas para conjurarlo³⁰. Al parecer, cada año el Senado decidía qué acciones

²⁴ El estereotipo de la matrona envenenadora es conocido, y este episodio del año 331 es narrado con detalle por Tito Livio (VIII, 18). Acciones similares, aunque contando tan sólo con una o dos protagonistas, se repiten en los años 184, 180 y 154-151 a.C. durante la República. *Vid.*, entre otros, L. Peppe (1984: 119); J. Scheid (1991: 447) y V. M. Warrior (2006: 97-98). La posibilidad del conflicto político es sugerida por R. A. Bauman (1992: 16-17).

²⁵ Según Tito Livio (X, 31, 8-9), la cantidad donada fue tan elevada que permitió la edificación de un templo, de lo que se deduce que las matronas *libertinas* representaban un número importante. *Vid.* R. A. Bauman (1992: 17).

²⁶ M. Beard y otros (2000: 54).

²⁷ Sobre la necesidad de expiar estos *inexplicables* fenómenos o prodigios, *vid.*, entre otros, J. Scheid (1981: 120-121).

²⁸ S. Montero (1994: 73 y 85).

²⁹ Según R. Bloch, el prodigio interrumpe brutalmente la vida normal de los individuos y de la comunidad (1968: 9).

³⁰ *Vid.* S. Montero (1994: 74).

expiatorias habían de llevarse a cabo como respuesta a los hechos extraordinarios del año anterior; en tales circunstancias, podía aceptar la aparición del prodigio, lo que implicaba admitir la ruptura de la *pax deorum*, o declararlo sin significado para la comunidad³¹. La deliberación de los padres de la patria, requisito imprescindible para llevar a cabo el ritual público es, sin duda, la prueba de que, según las circunstancias, podía convenir o no difundir la existencia de tales situaciones de desamparo de la población romana ante los divinidades, pero también la muestra evidente del control político que se ejercía sobre los asuntos religiosos. El ambiente en que se desenvuelven los hechos extraordinarios, según descripciones de autores como Dionisio de Halicarnaso, Tácito y Lucano, será siempre el de temor y angustia, que manifiestan sobre todo las mujeres, en especial cuándo se trata de épocas de guerra³².

Pero, una vez aceptada la existencia de los prodigios, el procedimiento a seguir en la expiación estaba muy definido. Precisamente, el interés en formalizar la *procuratio prodigiorum* es lo que diferencia a los romanos de otros pueblos del Mediterráneo, incluido el griego³³. Serán los senadores quienes soliciten la presencia de la máxima autoridad sacerdotal, la detentada por los *pontifices*, pudiendo llamarse, en determinados casos, a los especialistas en la realización de las ceremonias expiatorias, los *haruspices*; un sacerdocio, por cierto, de origen extranjero, que era requerido en circunstancias extraordinarias. Este colegio acabó imponiendo su presencia en los ritos expiatorios, por sus conocimientos para realizar las purificaciones, pero también para interpretar los signos divinos³⁴.

Con frecuencia, se imponía incluso la consulta de los Libros Sibilinos, que contenían las indicaciones precisas para hacer frente a las situaciones excepcionales y de máximo peligro para el Estado, en las que se invocaba la ayuda de las divinidades³⁵; estos libros, que sólo se consultaban en momentos de extrema gravedad, proporcionaban los datos precisos para llevar a cabo las ceremonias necesarias, es decir los remedios para conjurar el peligro; sus

³¹ Sobre el papel del Senado en estos asuntos, *vid.*, entre otros, B. MacBain (1982: 25-33); M. Beard y otros (2000: 54); J. P. Davies (2004: 73-78) y C. E. Schultz (2006: 28). Entre otros casos, resulta llamativo que el atentado contra la castidad de una vestal se considerase un prodigio en el año 216, pero idéntico delito ocurrido en el 114 no recibió esta calificación, un síntoma de cómo el rito y los imperativos sociales coexistían en Roma. *Vid.* V. Rosenberg (1998), según el comentario de A. Corbeil (2005: 4) y V. M. Warrior (2006: 49).

³² Esta situación podía desembocar en un estado de delirio, en el que surgirían personajes como las profetisas, de pésima reputación en Roma, ya que sus vaticinios siempre eran desgracias; por ello, las matronas no solían ejercer tales tareas. *Vid.* la valoración más extensa de S. Montero sobre esta cuestión (1994: 73).

³³ *Vid.* A. D. Nock (2003: 93).

³⁴ Al parecer el origen etrusco de este sacerdocio dificultó su implantación en Roma en los primeros tiempos de la República; en el siglo V a.C. no se conocen casos en los que hayan intervenido y sólo en tres episodios hasta el comienzo de la segunda guerra púnica en el año 218 a.C. A partir de este momento, su presencia en los asuntos religiosos de la república irá en aumento (Bloch, 1968: 150 y 160). *Vid.* también S. Montero (1994: 74 y 118, n. 10). M. Beard y otros añaden que el colegio como tal se constituyó a fines de la República (2000: 28), mientras que J. A. North enfatiza sus funciones proféticas (2000: 94-100).

³⁵ Tito Livio, Lactancio o Dionisio de Halicarnaso, entre otros, proporcionan detallada información sobre los Libros Sibilinos, cuya presencia en Roma se remonta a la época de los reyes de origen etrusco, discutiéndose si fue Tarquino el Antiguo o el último rey romano, Tarquino el Soberbio, quien se los compró a la sibila de Cumas, un ser mitológico. Ante la elevada suma solicitada, de los nueve libros ofrecidos inicialmente, sólo se adquirieron tres y los restantes fueron quemados. Se mantenían bien protegidos en el templo de Júpiter Capitolino durante la etapa republicana. Aunque se quemaron en un incendio en el año 83 a.C., luego se reemplazaron, ya que se menciona su conservación bajo el templo de Apolo a partir de la época de Augusto. Ha señalarse que la leyenda sobre los famosos libros es tardía, y debió comenzar en el siglo II a.C., tras el final de la segunda guerra púnica, en la que se insiste en su origen griego; si bien, otros autores como Bloch defienden su procedencia etrusca (1968: 114-118 y 132). *Vid.* también, entre otros, J. Bayet (1984: 115), quien añade que contenían, sobre todo, conjuros de origen extranjero, además de cultos y ceremonias helénicas o helenizantes, siendo Apolo el garante de estos libros; C. Ampolo (1996: 73), quien se refiere especialmente a los cambios del año 83 a.C. y V. M. Warrior (2006: 81-82).

recomendaciones consistían fundamentalmente en dedicaciones de templos o introducción de cultos extranjeros³⁶. También podían informar sobre la interpretación de esas señales divinas³⁷. Se consideraba que estas obras albergaban secretos cuyo conocimiento sólo se permitía a los llamados *Quindecimviri sacris faciundis*, sacerdotes especializados en su conservación e interpretación, ya que de su contenido parecía depender el mantenimiento del poder y seguridad de Roma. En la práctica, parece que más bien figuraban las indicaciones sobre ritos, aunque algunos autores consideran que su función se limitaba a la custodia y consulta, sin capacidad para interpretar los prodigios³⁸.

Habitualmente, para calmar la cólera divina era necesario conjurar el prodigio a través de la expiación, actividad necesaria para apartar las impurezas que imposibilitan el acceso a la divinidad, tal y como se deduce de las expresiones *expiare* y *expiatio*³⁹. El ritual expiatorio comprendía las llamadas *supplicationes*, consistentes en plegarias, procesiones, libaciones y sacrificios; éstos últimos solían ser recomendados por los sacerdotes⁴⁰. Se pretendía, entonces, mediante la inmolación de víctimas la vuelta a la piedad y la recuperación de la *pax deorum*⁴¹. Pero los sacrificios no eran los únicos remedios. Con frecuencia, en los testimonios literarios se alude a la práctica del *rito griego*, lo que significa que se exigía la participación de toda la comunidad en las invocaciones a las divinidades, desfilando las mujeres junto a los ciudadanos; algunos autores afirman incluso que participaba la *muchedumbre*, lo que puede interpretarse en el sentido de que no sólo estaba presente la población con derechos de ciudadanía⁴². Dada la gravedad de los hechos, unos y otras recorrían las calles, llevando en sus cabezas coronas de laurel y ramas de este árbol en sus manos, a la vez que ofrecían vino e incienso cuando suplicaban a sus deidades⁴³. El énfasis en la alusión al *rito griego* explicaría lo extraordinario de la situación, ya que en el romano nunca se mezclarían ciudadanos y ciudadanas en las ceremonias religiosas; en estas prácticas, se imponía también que el sacerdote tuviera la cabeza descubierta, lo que contrasta con el atuendo del oficiante romano, que utilizaba su toga para cubrirse y, de esta manera, estar más concentrado en sus deberes religiosos⁴⁴.

Sin embargo, la presencia femenina no se limitaría a compartir el mismo espacio con los compatriotas masculinos; en determinados episodios las matronas acabarían suplantándolos, al menos en algunos hechos de especial relevancia en ciertos momentos cruciales de la República. Según Santiago Montero, la mujer asumió gran protagonismo, especialmente en las cere-

³⁶ Vid. M. Beard y otros (2000: 45). Por ello, a través de estos libros se podían incorporar nuevos cultos y cambios religiosos, permitiendo la acogida en Roma de divinidades extranjeras.

³⁷ Sobre los elementos proféticos de estos libros, vid. J. A. North (2000: 102-104). En la interpretación de los presagios y prodigios sólo actuaban los sacerdotes masculinos, ya que se consideraba que la mujer no tenía capacidad para tal tarea, aunque las divinidades sí que podían utilizarla como vehículo transmisor de su estado de ánimo hacia los devotos y de sus designios para la comunidad, lo que resalta, entre otros S. Montero (1994: 73).

³⁸ Vid. J. Rüpke (2004: 241-242). Como es sabido, la denominación de este sacerdocio varió con el paso del tiempo en función del número de integrantes del colegio. Inicialmente sólo incluía a dos miembros (*duoviri sacris faciundis*), luego diez (*decemviri sacris faciundis*) y alcanzó el número máximo de quince bajo Sila. Sobre su papel junto a los *haruspices*, vid. también J. P. Davies (2004: 63-73).

³⁹ Vid. J. Bayet (1984: 155).

⁴⁰ Con la celebración del sacrificio de purificación, se conseguía calmar a las divinidades, a través del *piaculum*, expresión relacionada con *piare* o apaciguar. Vid. J. Bayet (1894: 155) y C. E. Schultz sobre las *supplicationes* (2006, 28).

⁴¹ Sobre la expiación, J. Bayet destaca la etimología de esta palabra, cuyo significado es el de apartar las impurezas que imposibilitan el acceso a la divinidad (1984: 155). El término *procuratio* indica fundamentalmente la acción de conjurar el peligro (p. 65).

⁴² La expresión *muchedumbre* figura en la obra de J. Bayet (1984: 151).

⁴³ Sobre el *rito griego*, vid., entre otros, J. Bayet (1984: 167, 186, 191 y 291). Vid. también R. Bloch (1968: 149).

⁴⁴ Vid., entre otros, M. Beard y otros (2000: 24 y n. 3) y J. Rüpke (2004: 104-107).

monias purificadoras, también llamadas *lustrationes* y consistentes en las procesiones, la dedicación de ofrendas, la realización de cantos y danzas, incluso en los sacrificios⁴⁵. A la vez, cuándo se trataba de honrar a las divinidades en las llamadas *supplicationes* y se exaltaba la acción de invocar, eran las ciudadanas las que asumían una participación más activa, exhibiendo gestos patéticos y desesperados antes los altares de los templos⁴⁶. Entre otras valoraciones, sin duda, se utiliza a las mujeres, por su presumible falta de pudor a la hora de manifestar públicamente las emociones; se trata de la supuesta carencia del autocontrol de los sentimientos, como rasgo propio del carácter femenino, que las convierte en seres impulsivos y dotados con los atributos de la impaciencia, la impotencia o la inestabilidad, lo que justificaría y explicaría la debilidad femenina, manifiesta también en sus tendencias religiosas⁴⁷. En la sociedad romana, como en otras posteriores en el tiempo, la mujer parecía concebirse como una *persona incapaz de ejercer una práctica razonada y racional de la religión, de cualquier religión*⁴⁸.

Sin negar los prejuicios sobre el carácter femenino y su repercusión en los asuntos religiosos, la participación femenina en la expiación de los prodigios puede manifestar hasta qué punto las prácticas rituales de las mujeres no pueden adscribirse sólo a los ambientes domésticos⁴⁹. Tales ritos les ofrecían precisamente la oportunidad para participar en asuntos públicos y masculinos, aunque lo hicieran excepcionalmente y no representara una actividad habitual; a pesar de que a las ciudadanas no se les permitiera ejercer funciones inherentes al derecho de la ciudadanía, como votar en las asambleas o presentarse a unas elecciones, sin olvidar el desempeño de sacerdocios oficiales, ello no implica que se las excluyera totalmente de los asuntos colectivos, y, por consiguiente, de interés público⁵⁰. El tipo de divinidad invocada en los ritos expiatorios parece reforzar esta visión sobre el papel de las matronas en la religión romana, ya que se recurre a diosas que no representan atributos propios de la feminidad, sino valores masculinos, como la soberanía o la guerra. Por ejemplo, será *Juno Regina* la deidad más implorada en los ritos expiatorios, cuyo culto había sido importado desde la ciudad etrusca de Veves y cuyo templo en Roma se convirtió en un lugar de notable participación femenina, reclamada para conjurar los peligros anunciados por los prodigios; en la comunidad etrusca, como en la romana, *Juno* invocada como *Regina* está asociada directamente al poder. Al igual ocurrió con *Juno Sospita*, también llamada *Mater Regina*, un culto originario de la latina *Lanuvium*, que, a partir del 338 a.C., fue homenajeada en Roma, tras finalizar la guerra con los latinos⁵¹. Ambos ejemplos muestran que, aunque lo hicieran ocasionalmente, las matronas aparecían también como devotas de otros cultos no ligados al matrimonio o la maternidad, si bien éstos se convirtieron en los más populares y los más difundidos por el orden patriarcal masculino, tal y como ocurría en tiempos de estabilidad social⁵².

⁴⁵ En las procesiones y como portadoras de ofrendas, las más jóvenes, en calidad de vírgenes, ejercieron un papel destacado (MacBain, 1982: 131 ss. y Montero, 1994: 78-79).

⁴⁶ Vid. más información en S. Montero (1994: 87-88) y J. Gagé (1963: 106 y 135).

⁴⁷ Sobre tales rasgos del carácter y comportamientos femeninos, vid. N. F. Berrino, quien proporciona la lista de estos epítetos, tal y como figuran en los textos de Séneca, Cicerón o Quintiliano (2006: 50-57).

⁴⁸ Vid. J. Scheid (1991: 447).

⁴⁹ Vid. especialmente C. E. Schultz (2006: 4-5).

⁵⁰ Según C. E. Schultz, la presencia femenina con tales actitudes sería ocasional (2006: 33 y 44-45). L. Peppe insiste en que no se excluía a las mujeres de los asuntos colectivos y públicos, aunque se les exigiese un comportamiento diferente a los varones (1984: 4 y 9-10).

⁵¹ Sobre estos cultos, vid., entre otros, C. E. Schultz (2006: 20-23, 27-28), quien añade que el templo dedicado a *Juno Sospita* en Roma se edificó por orden del Senado, tras conocer el sueño de una aristócrata, Cecilia, que así lo había propuesto. Para el traslado del culto de esta diosa latina a Roma, vid. Tito Livio (VIII, 14, 1-2).

⁵² En el caso de los cultos femeninos en la sociedad romana, vid., entre otras, R. M. Cid (2007b), quien resalta cómo, con el paso del tiempo, los poderes que se atribuían a estas diosas fueron desapareciendo y acabaron convirtiéndose en protectoras de las mujeres, o mejor de las funciones femeninas tradicionales, como la maternidad.

En este sentido, el ritual ligado a los prodigios muestra hasta qué punto las matronas llegaron a disfrutar de un estatuto privilegiado en determinadas actividades de la religión romana, como se percibe de forma elocuente en acontecimientos destacados de la segunda guerra contra los cartagineses.

3. LAS MATRONAS Y LOS PRODIGIOS. LOS EPISODIOS DE LA SEGUNDA GUERRA PÚNICA Y SUS PRECEDENTES

A pesar de que algunas etapas de la República se conocen de forma fragmentaria por la carencia de testimonios escritos, es posible deducir que el prodigio está ligado a los graves episodios de índole militar, sobre todo por lo que se deduce fundamentalmente de la narración de Tito Livio. Aunque sólo figuran los decretos de los *pontifices* sobre estos hechos a partir del año 203 a.C., momento en que hay interés en documentarlos, ello no significa que con anterioridad no se hubieran producido, ya que están atestiguados en los siglos anteriores⁵³. De hecho, a pesar de la acumulación de fenómenos sobrenaturales con ocasión de la guerra contra Aníbal, estos acontecimientos tenían claros precedentes, que se remontan, al menos, a los enfrentamientos de los romanos con latinos y restantes pueblos itálicos. Los más antiguos datan de comienzos del siglo V a.C., cuándo Roma mantiene luchas con sus vecinos latinos, pero uno de los más destacados de la temprana República se relaciona con la toma de Veyes, llamando la atención la presencia de los elementos femeninos⁵⁴.

En el caso del enfrentamiento con la ciudad etrusca, se pone de manifiesto el papel que se otorgará a las diosas y a las devotas para hacer frente a la guerra contra Veyes, protegida por *Juno Regina*, la divinidad femenina cuyo culto se liga al poder y la soberanía⁵⁵. Con el afán de solicitar la ayuda de los dioses en la guerra contra la comunidad vecina, las romanas acudieron masivamente a los templos. Se estaba reclamando la protección de la diosa etrusca, a quien se le preguntó si deseaba ir a Roma, a lo que su estatua respondió afirmativamente, según la leyenda transcrita por Tito Livio (V, 22, 23) y Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.*, XIII, 3)⁵⁶.

Finalizada la guerra y tras la victoria de Camilo, los senadores prometieron cuatro días de ritos expiatorios y la imagen de la divinidad protectora de Veyes fue trasladada a Roma, donde acabó disponiendo de un templo en el Aventino⁵⁷. En el rito de la *evocatio*, consistente en la petición de ayuda a la diosa y el traslado de su estatua a Roma, donde se le erigió un templo, parece que las matronas asumieron un especial protagonismo, pues no sólo participaron en los ritos en su honor, sino que con su dinero sufragaron una ofrenda a Apolo, prometida para superar los males de Roma que anunciaban los prodigios⁵⁸. La donación se hizo según

⁵³ S. Montero, entre otros, señala que los prodigios se anotaban en las llamadas *tabulae* de los *pontifices*, indicándose también su significado a partir del siglo II a.C. (1994: 74). *Vid.* también M. Beard y otros (2000: 92).

⁵⁴ Se menciona que el templo ofrecido a Ceres, Liber y Libera en el año 493 a.C. sirvió para superar una hambruna, manifestación de un prodigio (Bloch, 1968: 118).

⁵⁵ Sobre su acogida en Roma y los comienzos de su culto, *vid.* Tito Livio (V, 31, 3; 22, 4; 23, 7 y 52, 10). *Vid.* también J. Gagé (1963: 80-86); N. Boëls-Janssen (1993: 473); C. E. Schultz (2006: 20-21) y R. M. Cid (2007b).

⁵⁶ Estos hechos muestran hasta qué punto el conflicto entre romano con otras ciudades implicaba también a las divinidades (Ampolo: 1996: 71). *Vid.* también J. Gagé (1963: 81).

⁵⁷ Sobre estos hechos, *vid.*, entre otros, C. Herrmann (1964: 40-43).

⁵⁸ La utilización del carro se consideró un privilegio, sólo accesible a las personas más notables de la sociedad romana. *Vid.* especialmente la información de Tito Livio (5, 25, 9). Sobre éste y otros privilegios, *vid.*, entre otros, J. Gagé (1963: 155-159); L. Peppe (1984: 48, notas 96-97) y C. E. Schultz (2006: 43). En estos años de

communi decreto, es decir por decisión de una autoridad pública, la senatorial, que, además, les otorgó el privilegio de poder usar el *pilentum*, el carro de cuatro ruedas y propio de las matronas respetables y las vestales, para trasladarse fuera de Roma, o el *carpentum* de dos ruedas, más ligero, para asistir a las fiestas religiosas de la propia ciudad⁵⁹.

Esta presencia femenina favorecería a la larga la aparición de las *piatrices*, mujeres que se encargaban de las ceremonias necesarias para expiar los prodigios, cuyo rango hubo de ser equiparable al de las sacerdotisas⁶⁰. Aunque su actividad parece que se desarrollaba en ambientes privados, se encuentran referencias sobre expiaciones públicas, que requerían, sin duda, su presencia; en concreto, parece segura la asistencia de estas especialistas, según algunas historiadoras auténticas sacerdotisas, en las *supplicationes* en la forma de plegarias, sacrificios o libaciones, junto con el resto de las matronas.

En cualquier caso, el momento de mayor proliferación de prodigios se presenta en los años de la segunda guerra púnica, síntoma de la profunda impresión que las hazañas de Aníbal produjeron en la población romana. Un autor del siglo XX, define el ambiente surgido en Roma con palabras como las siguientes: *esta tormenta religiosa, que trastorna a una multitud acrecentada por elementos campesinos y extranjeros, sensibilizada también por la emotividad de las mujeres, cuyo papel se acrecienta con la duración de la guerra, provoca en Roma modificaciones psicológicas, cargadas de consecuencias (...). Se siente la necesidad imperiosa de ritos y cultos nuevos, únicos susceptibles de restablecer la paz con los dioses, que no se satisfacen evidentemente ya con las ceremonias habituales*⁶¹. Nunca como antes las divinidades mostraron tantos signos de cólera con la población romana, donde las mujeres de forma elocuente asumen un intenso protagonismo.

La Guerra había comenzado en el año 218 a.C., y los desastres para Roma no tardaron mucho tiempo en dejarse sentir. Por ejemplo, tras la derrota en la batalla de Trasimeno, en el año 217 a.C., se decidió dedicar un templo a *Venus Ericina* por recomendación de los Libros Sibílicos, lo que se realizó al año siguiente. Muy probablemente, la elección de esta diosa, adorada en un famoso santuario de la costa occidental de Sicilia, se debió a su asociación con la *Astarté* púnica⁶². Salvo la alusión a una divinidad femenina, vinculada por cierto con la prostitución sagrada, en este caso la presencia de las mujeres no es demasiado notable.

El desembarco de Aníbal en Sicilia y la pérdida del apoyo de las gentes de Siracusa, convertida en aliada púnica, junto a una serie de fracasos romanos en el campo de batalla, como la desoladora derrota en *Cannae* del año 216 a.C., quizás expliquen los prodigios surgidos en el 213 a.C.. Según Tito Livio (XXV, 1, 7 y 7, 7-10), en esta fecha, las mujeres se dejaban seducir por los cultos extranjeros y dos matronas fueron acusadas de adulterio⁶³. Hasta cierto punto la promiscuidad de estas dos aristócratas sería la manifestación del desorden, incluso de un prodigio, ya que era un fenómeno poco habitual, aunque evidentemente no sobrenatural.

comienzos del siglo IV a.C., las matronas ofrecieron también sus joyas para pagar la cantidad solicitada por los galos a cambio de abandonar el asedio a Roma, gesto que fue recompensado por el Senado, al admitir que se homenajeara a las ciudadanas con *laudationes* fúnebres; sin embargo, hubo que esperar al año 102 a.C. para que una mujer lo recibiera.

⁵⁹ Vid. J. Gagé, quien resalta la recompensa concedida a las matronas por el Senado (1963: 192-202).

⁶⁰ Sobre las *piatrices*, vid. C. E. Schultz, quien se sirve de la información de *Festus* (232-241) y *Paulus* (233 L) para afirmar la existencia de este sacerdocio femenino y especializado en la expiaciones de prodigios, lo que parecen indicar términos como *saga*, *simulatrix expiatrix* y sobre todo *piatrix* (2006: 28-32).

⁶¹ Vid. R. Bloch (1968: 155).

⁶² Vid. la detallada información de Tito Livio (XXII, 9, 9-11; 10, 10 y XXIII, 30, 13-14 y 31, 9). Vid. también M. Beard y otros (2000: 97-98); A. D. Nock (2003: 84-85) y V. M. Warrior (2006: 82).

⁶³ Vid. C. Herrmann (1964: 56) y J. A. North (2000: 91-93).

Cuándo nos adentramos en los últimos años de la guerra, estando las arcas del estado romano sin apenas recursos y prosiguiendo las correrías del ejército púnico en territorio itálico, los episodios de prodigios se incrementan, síntoma evidente del estado de ánimo que reinaba entre la población romana. En concreto, en el 207 a.C., se alude al nacimiento de un bebé de gran tamaño y hermafrodita, en *Frosinone*, que había de ser eliminado; la muerte, siempre sin derramamiento de sangre, se aplicará a partir de ahora a todos los seres monstruosos. Cuando se le estaba arrojando al mar, se produjo otro prodigio, al caer un rayo en el templo de *Juno Regina*, el culto traído de la ciudad de Veyes, de lo que Tito Livio ofrece un relato pormenorizado (XXVII, 37, 1-15)⁶⁴. Al parecer, mientras el templo de la diosa se veía afectado por la tormenta, tres coros de jóvenes romanas ensayaban un himno en el templo de *Jupiter Strator*. Cuándo estos hechos se pusieron en conocimiento de las autoridades civiles y religiosas, los *haruspices* interpretaron que los prodigios se habían producido por el comportamiento disoluto de las matronas; la única forma de calmar la cólera de la diosa consistiría en ofrecer un regalo a *Juno* por parte de las culpables, que, al parecer, consistió en una ofrenda de oro para Apolo. Se llevan a cabo cantos y danzas de veintisiete muchachas o vírgenes, ataviadas con vestidos largos y organizadas en tres grupos de nueve, y a ellas se les encomendó la expiación del prodigio como protagonistas de la procesión que partió del templo de Apolo, situado fuera del *pomerium*, y que culminó en el dedicado a *Juno Regina*, en el Aventino; al parecer, previamente, los *ediles curules* habían convocado a las matronas de Roma y alrededores, para que entregaran una parte de sus dotes en beneficio de la comunidad y, a la vez, eligieran a las muchachas encargadas del ritual⁶⁵.

La presencia de las vírgenes en las procesiones que caracterizan a los ritos expiatorios será frecuente en las dos posteriores centurias, encontrándose numerosos ejemplos, aunque en ocasiones anteriores, como la evocación de la *Juno* de Veyes, no se había reclamado su participación⁶⁶; curiosamente, se repite el número de veintisiete, como ocurrió con la ofrenda a Ceres y Proserpina del año 104 a.C.

Aunque la repercusión fue menor, merece la pena citar el proceso a una vestal, acusada de no haber vigilado el fuego del templo de Vesta. La llama apagada del recinto sagrado que simbolizaba el hogar de los romanos era un mal presagio para el futuro de la República; a pesar de todo, los ritos expiatorios consistieron sólo en la realización de un sacrificio y la declamación de plegarias. Este hecho se sitúa en el año 206 a.C., año en el que también se conocen otros episodios extraordinarios, si bien apenas relacionados con la presencia femenina⁶⁷.

Pero, sin duda, uno de los episodios más extraordinarios de los relacionados con los prodigios se produjo con la llegada de Cibeles a Roma, de lo que, de nuevo, Tito Livio, nos proporciona un relato minucioso (XXXIX, 10, 11 y 14). Los hechos comenzaron en el año 205, en el período final de la guerra púnica, cuando parece que cayó una lluvia de piedras, lo que hizo que se llamase a la diosa frigia Cibeles, invocada en *Pesinunte*, luego conocida en Roma como *Magna Mater*⁶⁸; ante todo, se consideró que su presencia podía favorecer la victoria del

⁶⁴ Vid. S. Montero (1994: 85, 90 y 91). Este autor añade que los templos más afectados por los prodigios durante el período republicano fueron precisamente los dedicados a divinidades femeninas.

⁶⁵ El rito parece de inspiración helénica (Bloch, 1968: 149 y Gagé: 1963: 108-110). Vid. también L. Peppe (1984: 49) y C. E. Schultz (2006: 139).

⁶⁶ Vid. J. Gagé (1963: 108-110). Procesiones de vírgenes están documentadas en los años 200, 133, 119, 117, 109, 99, 97 y 92 a.C., que coinciden con fechas emblemáticas de acontecimientos graves de tipo político y militar durante la república. Vid. S. Montero (1994: 85) y B. MacBain (1982: 31).

⁶⁷ Vid. Tito Livio (XXVII, 11, 1-7) y también C. Herrmann (1964: 58) y R.A. Bauman (1992: 28).

⁶⁸ La lluvia de piedras es mencionada por R. Bloch (1968: 158).

ejército romano frente al púnico. Tras consultar los Libros Sibilinos y también el Oráculo délfico, en el año 204 a.C., se decidió el traslado de la piedra negra que simbolizaba el culto de la diosa frigia; inicialmente se colocó en el templo de la Victoria y luego se le dedicó uno propio en la zona del Palatino, en el año 191 a.C. Pero en este acontecimiento, que coincide con graves desastres militares de los últimos años de la guerra, el prodigio se manifestó en el mismo momento de la acogida de la diosa. Para el acto de la recepción, se había decidido que el hombre y la mujer más honestos de Roma presidiesen la ceremonia⁶⁹; en el caso de P. Cornelio Escipión Nasica no hubo dudas, pero de la matrona, Claudia Quinta, se cuestionó su castidad; conocedora de estas habladorías, cuando el barco que traía la imagen de la diosa encalló en el Tíber, fue la aristócrata quien, con la sola fuerza de su mano, sacó la nave a flote, muestra de que la diosa avalaba su respetabilidad⁷⁰; Ovidio enfatiza la ayuda de la divinidad frigia a la calumniada matrona, *quien luego iba con la cara visiblemente alegre reconocida al fin como pudorosa* (*Fasti*, IV, 293-348)⁷¹. Aunque se ha sugerido que este episodio, no sólo la insólita hazaña de la casta Claudia, haya podido ser una invención posterior, los elementos relacionados con lo femenino y los prodigios siguen ofreciendo enorme interés, como manifestación del pensamiento romano sobre los comportamientos religiosos de las mujeres⁷².

Tras el gran número de prodigios que se concentran en las fechas de la guerra contra Aníbal, es decir contra un enemigo externo, el último siglo de la república contemplará una notable evolución, además de cierta decadencia y una notable ausencia de las mujeres en su expiación, también en sus manifestaciones. Ahora los fenómenos sobrenaturales los utilizarán los líderes en sus batallas civiles⁷³. La costumbre tan propia de los tiempos republicanos, de los hitos que marcaron su evolución, decayó en la Roma de los príncipes; en la etapa imperial, los hechos *extraordinarios* son detectables sobre todo en el águila que trasladaba al emperador divinizado hacia los cielos o en los rayos que Júpiter lanzaba sobre el territorio enemigo. Esta decadencia del prodigio conlleva una popularidad creciente de los *haruspices*, dedicados a conocer más la voluntad de las divinidades sobre el futuro del Estado o de la población romana, y cada vez menos a aplacar su cólera⁷⁴.

⁶⁹ En el caso de la matrona se pretendía que fuese una mujer sobre todo casta y no es el primer caso en que se exige tal requisito; se conoce también a Sulpicia, casta matrona, que fue elegida para dedicar el templo de *Venus Verticordia* y coincidiendo con los acontecimientos de la segunda guerra púnica, aunque la organización de los rituales en su honor se retrasó hasta el año 114 a.C. *Vid.* J. Gagé (1963: 43-48) y C. E. Schultz (2006: 143). El nombre del varón evidencia la influencia de la familia de los Escipiones en estos momentos, uno de cuyos integrantes dirigirá la batalla crucial en la definitiva derrota del enemigo cartaginés (Bauman, 1992: 28-29).

⁷⁰ Estos hechos son muy conocidos gracias al relato pormenorizado de Tito Livio (29, 10; 4, 118 y 29, 14), también de Ovidio (*Fasti*, IV, 245-348), entre otros. *Vid.* un análisis detallado en R. Turcan (2006: 46-52) y J. Alvar (1994 y 2001: 185 ss.), quien insiste en el carácter proscrito de esta religión en la sociedad romana, al menos en los tiempos de la República, lo que también se analiza por J. North (2003). Sobre el protagonismo femenino en esta ceremonia, *vid.* R. M. Cid (2006: 42-46) y sobre Claudia Quinta, *vid.*, sobre todo, F. Cenerini (2002: 129-130).

⁷¹ Bajo la etapa imperial, se continuó recordando a Claudia Quinta como una noble matrona, para resaltar los antecedentes de Tiberio y el componente Claudio de su dinastía, ya que este príncipe descendía de esta familia. *Vid.* Tácito (*Annales*, IV, 64) y Suetonio (*Tib.*, 2, 3).

⁷² La posibilidad de la invención se sugiere en el trabajo reciente de H. Berneder (2004), comentado por R. Kurzman. Ha de resaltarse que esta leyenda se liga al origen troyano de la ciudad, al propagarse que había sido precisamente en *Pesinunte*, dónde el héroe Eneas había obtenido la madera para los barcos que le llevaron hasta las costas itálicas (Turcan, 2001: 46-47). Sobre la imagen que Tito Livio construyó sobre la religión romana, destacando el papel que otorgó a los prodigios, y la falta de credibilidad de algunas de sus afirmaciones, *vid.* especialmente J. P. Davies (2004: 139-142).

⁷³ Sobre el uso de la religión en las luchas civiles de fines de la república sigue ofreciendo gran interés el conocido texto de P. Jal, quien insiste en la función de los sacerdotes, en especial de los *haruspices* y sus interpretaciones al servicio de determinados líderes (1961: en especial, p. 407).

⁷⁴ *Vid.* R. Bloch (1968: 170-173).

4. LOS PRODIGIOS Y LOS RITUALES FEMENINOS. LOS MÁRGENES DE LA RELIGIÓN DE LAS MATRONAS

Sin duda, la participación femenina en la expiación de prodigios, sobre todo las celebraciones en honor de *Juno Regina* y las *supplicationes* son una clara muestra del protagonismo de las mujeres en los rituales públicos, aunque estuvieran fuera del calendario oficial. Con tales prácticas se evidencia hasta qué punto las mujeres desarrollaron un papel esencial en las celebraciones con impacto social y cívico; si sus actividades rituales no se limitaban a los ambientes privados y domésticos, parece entonces que la religión de las mujeres en Roma no estuvo totalmente al margen de la masculina, la considerada oficial, en lo que se ha insistido recientemente por parte de algunas autoras⁷⁵.

Aún así, estas prácticas muestran elementos peculiares, que no siempre se encuentran en las realizadas por los varones. En concreto, me refiero a la categorización de las mujeres en la organización de los ritos, ya que no sólo se utilizan criterios como el estatuto jurídico, lo que explicaría el papel privilegiado de las ciudadanas, y más aún de las aristócratas, cuyo protagonismo es reconocido por Tito Livio; éste nos transmite los nombres de Claudia Quinta y otras muchas, aunque ocasionalmente podían acudir también las libertas⁷⁶. Una situación similar ocurre también con los varones, de tal modo que todo aquel que disfrutara de la condición de ciudadano podía asistir y participar en celebraciones religiosas romanas, pero sólo los aristócratas alcanzaban la dignidad de sacerdotes.

Pero, en el caso de los cultos femeninos, muy especialmente en la aparición y expiación de los prodigios, el estatuto sexual de las devotas adquiere un simbolismo esencial, lo que no ocurre entre los ciudadanos romanos. Los casos de las vestales que han roto el voto de la castidad, también los comportamientos de matronas envenenadoras o adúlteras, eran juzgados como síntoma, a veces causa, de hechos extraordinarios. Los *crimina incesti* o adulterios y el *stuprum* como actividad promiscua de algunas ciudadanas podían desestabilizar la sociedad romana a través del desamparo de las divinidades. De ahí el papel purificador de la muchachas jóvenes, tan presentes en los ritos expiatorios, de las que se pretendía exhibir su condición de vírgenes.

La religión de las mujeres, no cabe duda, presenta características propias y se diferencia de la masculina, pero, aunque de manera singular, también está integrada en los cultos de la ciudad. De forma evidente, sólo cuando interviene en los asuntos religiosos, la matrona adquiere un protagonismo que habitualmente no tenía, aunque sólo ocurre en momentos de peligro para la comunidad. Si en las etapas de paz social, la ciudadana limita su tarea a ser transmisora de derechos para su descendencia, en los momentos de peligro su función supera con creces el espacio doméstico y la tarea maternal. En tales situaciones de amenaza para el bienestar de la República, pueden actuar como salvadoras de la patria, por tanto compiten con los ciudadanos en la misma tarea, pero si impera el equilibrio y el orden, su presencia pública es inexistente.

El hecho de que las mujeres adquieran protagonismo en coyunturas de crisis, en las situaciones más perturbadoras del orden social, que influyen decisivamente en los sentimientos

⁷⁵ *Vid.*, sobre todo, C. E. Schultz (2006: 37, 55, 67-68 y 92), quien añade que las matronas podían invocar a Hércules o a divinidades vinculadas con asuntos financieros, políticos y civiles, de la misma manera que los hombres lo hacían a *Juno Lucina*. Aunque estas afirmaciones nos permiten matizar el papel de las prácticas rituales de las mujeres en la sociedad romana, tampoco ha de exagerarse la importancia de estos ejemplos, que son de carácter excepcional en el conjunto de los testimonios de la religión romana en la etapa republicana, siendo mucho más relevantes los casos de prodigios sobre el alcance del protagonismo femenino en los asuntos religiosos, y sobre todo públicos.

⁷⁶ Según afirmación de S. Montero (1994: 88).

de las gentes romanas, es la manifestación más elocuente de su posición marginal en la sociedad. En este sentido, el espacio de la religión, mejor que cualquier otro, revela la concepción ambigua y contradictoria de lo femenino, ya que la mujer, ser ligado a lo caótico, a la vez que manifestación de la ira divina es también el único instrumento para aplacarla. En cualquier caso, en la civilizada Roma de los tiempos republicanos, el sistema religioso siguió evocando la feminidad como símbolo del desorden frente a lo masculino, reflejo del orden, como trasunto de los papeles otorgados a unas y otros en la sociedad; esta oposición no implicó, ni mucho menos, la exclusión de las ciudadanas ni social, ni religiosa, ya que si los prodigios presentan a la mujer como vehículo utilizado por las divinidades para transmitir su malestar a la población romana, también la reconocen como la herramienta más eficaz para recuperar la *pax deorum*. Desde los márgenes de la sociedad romana modelada según normas e intereses masculinos, las mujeres acuden a salvar los intereses de la república. Lo harán siguiendo los preceptos de la autoridad de los varones y así actúan en el caso de los prodigios y de los temas religiosos. Afortunadamente, al margen de fenómenos sobrenaturales o juzgados como tales, la historia de Roma también nos acaba ofreciendo ejemplos muy variados de matronas que actuaron a nivel individual y colectivo prescindiendo de los varones.

BIBLIOGRAFÍA⁷⁷

ALVAR, J.

(1991): “Marginalidad e integración en los cultos místicos”, en F. Gascó y J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la antigüedad clásica*, Sevilla, pp. 73-90.

(1994): “Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibele en Roma”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 20.1, pp. 149-169.

(2001): *Los Misterios. “Religiones orientales” en el Imperio romano*, Barcelona.

AMPOLO, C.

(1996): “Religión y conflicto en Roma”, en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Madrid, pp. 67-80.

BAYET, J.

(1984): *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid (trad. de la 2.^a edición francesa, París, 1956).

BAUMAN, R. A.

(1992): *Women and Politics in Ancient Rome*, Londres.

BEARD, M.; NORTH, J. y PRICE, S.

(2000): *Religions of Rome. A History*, vol. 1, Cambridge (reimpr. de 1998).

BERNEDER, H.

(2004): *Magna Mater Kult und Sibyllinen. Kultransfer und annalistische Geschichtsfiktion*, Innsbruck (reseña *on line* de R. Kurzmann, *Bryn Mawr Classical Review*, 25.05.2005).

⁷⁷ Para las obras de los autores grecolatinos citados en el texto (Cicerón, Dionisio de Halicarnaso, Ovidio, Tácito y Suetonio), se han utilizado las traducciones y ediciones de la Biblioteca Clásica Gredos.

- BERRINO, N. F.
(2006): *“Mulier potens”: realtà femminili nel mondo antico*, Lecce.
- BLOCH, R.
(1968): *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1968 (edición original en francés).
- BOËLS-JANSSEN, N.
(1993): *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma.
- CAVAGGIONI, F.
(2004): *“Mulier rea”. Dinamiche politico-sociali nei processi a donne nella Roma repubblicana*, Venecia.
- CENERINI, F.
(2002): *La donna romana*, Bolonia.
- CID LÓPEZ, R. M.
(1999): “El *ordo matronarum* y los espacios femeninos en la Roma antigua: las fiestas de *Matronalia* y *Fortuna Muliebris*”, en *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, editado por M. Nash, M. J. de la Pascua y G. Espigado, Cádiz, pp. 43-57.
(2006): “Heterodoxias religiosas en la antigüedad. Repudio e integración”, en S. Castillo y P. Oliver (coords.), *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginales*, Madrid, pp. 29-56.
(2007a): “Desviaciones religiosas y violencia contra las mujeres en la Roma antigua. El episodio de *Bacchanalia*”, en Dolors Molars (ed.), *Violencia Deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelona, pp. 135-150.
(2007b): “Imágenes y prácticas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto de *Juno Lucina* y la fiesta de *Matronalia*”, en *Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia*, *Studia Historica. Historia Antigua*, vol. 25, pp. 357-372.
- CORNELL, T.
(1981): “Some observations on the *crimen incesti*”, en *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, pp. 27-37.
- DAVIES, J. P.
(2004): *Rome’s Religious History. Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge.
- GAGE, J.
(1963): *Matronalia. Essai sur les devotions et les organisations cultuelles des femmes dans l’ancienne Rome*, Bruselas.
- GONZALES, A.
(2004): “La conjuration impie. Maîtres et esclaves contre la cité dans l’oeuvre de Cicerón”, en L. Hernández Guerra y J. Alvar (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, *Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS I*, Valladolid.
- HERRMANN, CL.
(1964): *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Bruselas.
- JAL, P.
(1961): “La propagande religieuse à Rome au cours des guerres civiles de la fin de la République”, *L’Antiquité Classique*, 30, pp. 395-414.

MACBAIN, B.

(1982): *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruselas.

MONTANARI, E.

(1988): *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma.

MONTEAPONE, C.

(1999): *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma.

MONTERO, S.

(1994): *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Valladolid.

NOCK, A. D.

(2003): "A feature of Roman Religion", en C. Ando (ed.), *Roman Religion*, Edimburgo, pp. 84-97.

NORTH, J. A.

(2003): "Prophet and Text in the Third Century B.C." en E. Bispham y Ch. Smith (1988), *Religion in archaic and republican Rome and Italy: evidence and experience*, Edimburgo, pp. 92-107.

PEPPE, L.

(1984): *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna in età repubblicana*, Roma.

PICHON, R.

(1912): "Le rôle religieux des femmes dans l'Antique Rome", *Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de Vulgarisation*, XXXIX, pp. 77-135.

ROSENBERG, V.

(1998): *Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart (reseña on line de A. Corbeill en *Bryn Mawr Classical Review* 1998.11.42).

RÜPKE, J.

(2004): *La religione dei Romani*, Turín (1.ª edición en alemán, 2001).

SCHEID, J.

(1981): "Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine", en *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, pp. 117-172.

(1991): "'Extranjeras indispensables'. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma", en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las Mujeres, vol. I*, Madrid.

(2003): "Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément", en R. Frei-Stolba, A. Bielman y O. Bianchi (eds.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Bern, pp. 137-151.

(2006): "Oral Tradition and written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome" en C. Ando y J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, pp. 14-32.

SHEPARD KRAEMER, R.

(1993): *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, Nueva York.

SCHULTZ, C. E.

(2006): *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Carolina.

TITO LIVIO

(1989): *Los orígenes de Roma* (Libros I-IV), edición de Mauricio Pérez González, Colección Akal/Clásica, Madrid.

(1993): *Historia de Roma desde su fundación* (Libros XXI-XXV; XXVI-XXX y XXX-VI-XL, traducción y notas de J. A. Villar Vidal), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

TURCAN, R.

(2001): *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid (trad. de la edición francesa de París, 2001).

WARRIOR, V. M.

(2006): *Roman Religion*, Cambridge.