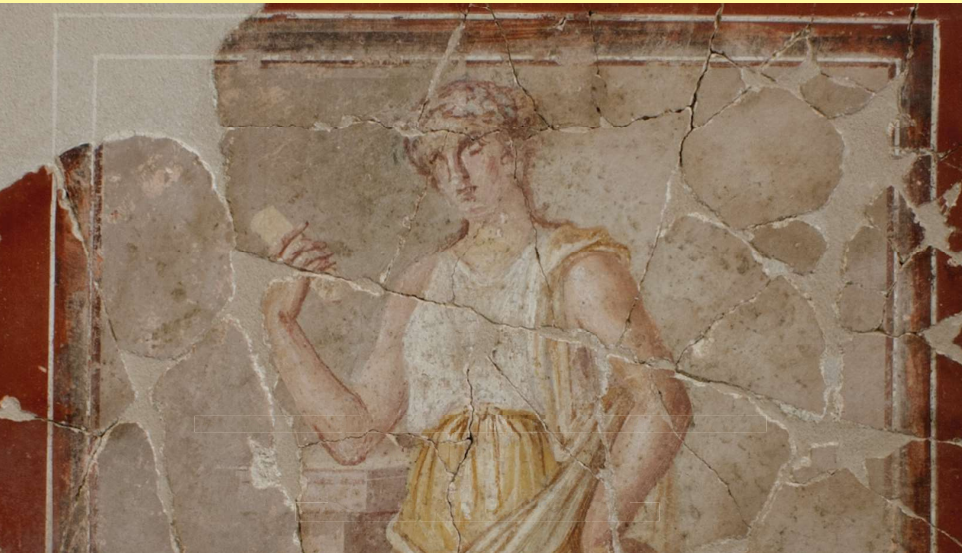


GÉNERO Y MUJERES EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO. ICONOGRAFÍAS Y LITERATURAS

Pedro David Conesa Navarro
Rosa María Gualda Bernal
José Javier Martínez García
(Coords.)



MONOGRAFÍAS DEL CEPOAT 4

AÑO 2019

CONSEJO DE REDACCIÓN.

Director: Rafael González Fernández (Historia Antigua, Universidad de Murcia)

Secretario: José Javier Martínez García (CEPOAT, Universidad de Murcia)

Miembros:

Adolfo Antonio Díaz-Bautista Cremades (Derecho Romano, Universidad de Murcia)

Fernando Prados Martínez (Arqueología, Universidad de Alicante)

Gonzalo Matilla Séiquer (CEPOAT, Universidad de Murcia)

José Antonio Molina Gómez (Historia Antigua, Universidad de Murcia)

CONSEJO ASESOR:

Juan Manuel Abascal Palazón (Historia Antigua, Universidad de Alicante)

Alejandro Andrés Bancalari Molina (Historia Antigua, Universidad de Concepción, Chile)

Pedro Barceló y Batiste (Universität Potsdam)

Rosa María Cid López (Historia Antigua, Universidad de Oviedo)

Joaquín María Córdoba Zoilo (Historia Antigua, Universidad Autónoma de Madrid)

Juan José Ferrer Maestro (Historia Antigua, Universidad Jaime I)

José Miguel García Cano (Arqueología, Universidad de Murcia)

David Hernández de la Fuente (Filología Griega, Universidad Complutense de Madrid)

Adam Łukaszewicz (Papirología, Universidad de Varsovia)

Iwona Mtrzwesky-Pianetti (Arqueología Subacuática, Universidad de Varsovia)

José Miguel Noguera Celdrán (Arqueología, Universidad de Murcia)

Juan Carlos Olivares Pedreño (Historia Antigua, Universidad de Alicante)

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia OFM, Universidad Pontificia Antoniana de Roma)

Helena Jiménez Vialás (Historia Antigua, Universidad de Murcia)

Sabine Panzram (Historia Antigua, Universidad de Hamburgo)

Josep Padró Parcerisa (Historia Antigua, Universidad de Barcelona)

Esther Sánchez Medina (Historia Antigua, Universidad Autónoma de Madrid)

Margarita Vallejo Girvés (Historia Antigua, Universidad de Alcalá)

Isabel Velázquez Soriano (Filología Latina, Universidad Complutense)

GÉNERO Y MUJERES EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO. ICONOGRAFÍAS Y LITERATURAS

Pedro David Conesa Navarro
Rosa María Gualda Bernal
José Javier Martínez García
(Coords.)

**CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA**

PUBLICACIONES DEL CEPOAT

Nº 4

AÑO 2019

Este libro ha sido debidamente examinado y valorado por evaluadores ajenos a la Universidad de Murcia, con el fin de garantizar la calidad científica del mismo.

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Durante los primeros doce meses, ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por ningún medio ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Los intercambios deberán realizarse a través de:
Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía
C/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.
Tlf: +34 868883890
Correo electrónico: cepoat@um.es
URL: <http://www.um.es/cepoat/publicaciones>

Portada: Cuadro con Musa Calíope
Museo Foro Romano. Molinete
Foto: Beatriz del Ordi Castilla

I.S.B.N.: 978-84-946637-9-6
Año publicación: 2019
Depósito Legal: MU 142-2019
Maquetación: Lucía García Carreras, José Javier Martínez García
Edición y Fotocomposición: CEPOAT
Impresión a cargo de Compobell S.L.

INDICE:

Prólogo

Gonzalo Matilla Séiquer 9

Presentación

Pedro D. Conesa Navarro, Rosa Gualda Bernal, José J. Martínez García 15

GÉNERO Y FEMINIDADES

The position of women in the court of the first Sassanians

Kataryna Maksymiuk 27

“Mujer” y “naturaleza” en el pensamiento griego antiguo

Aida Míguez Barciela 39

Mujeres, género e historia antigua: Una nueva historia a partir de otras historias

Rosa María Cid López 47

La maternidad como instrumento de propaganda dinástica: el caso de Iulia Domna

Pedro David Conesa Navarro 71

MUJERES PODEROSAS

Matriarcado, matrilinealidad y fratriarcado en el Próximo Oriente Antiguo: el ejemplo del reino de Arraphe

Josué J. Justel Vicente 95

Poder femenino en el mito, la competición por la esposa

Elena Duce Pastor 117

Nihil muliebre praeter corpus: le manifestazioni del potere di Fulvia su Clodio, Lucio Antonio e Marco Antonio

Federica Caputo 137

Gosvinta y el poder: de reina a tirana

José Ángel Castillo Lozano y José Antonio Molina Gómez 155

DIOSAS Y RITOS

La comadrona y la Anciana: el papel profesional de la mujer en los rituales de nacimiento de Anatolia central en época hitita

Laura Puértolas Rubio 175

A propósito de las diosas madre en el Mediterráneo antiguo: los casos de la Bona Dea y de la diosa Cupra

Federica Gatto 193

Redescubriendo a Diana: culto y arquetipo en la Wicca Feminista”

Aura Fernández Tabernilla 219

Una introducción a la Vita Melaniae Iunioris de Geroncio: cuestiones metodológicas

Oihana Carrasson Torrontegui 235

Las mujeres y la religión de Hispania (ss. III a. C. - I d. C.). Una aproximación a la religiosidad “invisible” desde las fuentes literarias

Rosalía Hernández García 247

IMÁGENES LITERARIAS

La mujer en la literatura del antiguo Egipto. Decoro, realidad y educación

Antonio Pérez Largacha 261

Las mujeres en el mundo fenicio-púnico: desde las fuentes clásicas a la actualidad

Lorena Marín Muñoz y Aurora Rivera Hernández 277

<i>Diferentes vertientes del afecto femenino en la Odisea</i>	
Susana Reboreda Morillo	295
<i>Mujer y actividad textil en la Antigüedad Tardía y la Edad Media temprana</i>	
Laura Rodríguez Peinado y Ana Cabrera Lafuente	309
VERSIONES ICONOGRÁFICAS	
<i>Donne reali e donne straniere: analisi delle fonti iconografiche e letterarie</i>	
Alessia Leone, Annalisa Valente y Daniela Galeano	327
<i>Bendis ethnisches Symbol oder Göttin weiblicher Fertilität</i>	
Maria Deoudi	339
<i>Mujeres y armas en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)</i>	
Rosa María Gualda Bernal	347
<i>Imagen y estatus de la mujer en los mosaicos de la antigua Lusitania</i>	
Jorge Tomás García	365
<i>Lanifica. The feminine ideal into the grave. Textile tools in Roman burial practice: social inferences and ideological meaning of a funerary gesture. Results from the research in Gallia Narbonensis</i>	
Cecilia Rossi	385
<i>Forme di rappresentazione e modalità di trasmissione del ruolo femminile nella concezione museale delle società contemporanee</i>	
Giuseppina Torella	407

PRÓLOGO

De sobra es conocido que la historia como relato de los hechos pasados de los hombres debe su primera existencia a Herodoto. Y aunque éste se proponga que no caiga en el olvido el enfrentamiento que hubo entre griegos y persas, son muchas más las cosas, personas y acontecimientos que han conservado su recuerdo gracias al autor de Halicarnaso. Comienza Herodoto su obra recordando los diferentes agravios acontecidos en el pasado entre griegos y asiáticos y lo hace racionalizando una serie de leyendas que tienen el denominador común del rapto de mujeres de especial relevancia en su lugar de origen: Io, hija del rey de Argos que fue capturada por mercaderes fenicios, Europa, princesa de Tiro, que fue llevada a la fuerza a Creta, Medea de la Cólquide que fue seducida y Helena de Esparta que huyó con Alejandro a Troya.

Se puede constatar como en esos primeros párrafos del Libro I los nombres de las raptadas son recogidos mientras que de sus captores solo se menciona el de Alejandro. Se da así la circunstancia de que las mujeres aparecen personificadas mientras que los hombres se diluyen en las generalidades del grupo al que pertenecen: griegos, cretenses o fenicios.

Aunque otras fuentes nos permitan concretar acerca de estos hombres, por ejemplo Jasón para el caso de Medea, Herodoto considera relevantes las acciones generales de los hombres y las características específicas de las mujeres, como rango, filiación, origen y nombre.

Lo que no deja de ser una anécdota (recordemos que el contexto es el de las Guerras Médicas) es interesante para reflejar como siendo el género humano en su conjunto y sin distinción de tipo alguno el protagonista de la historia, la forma en que hacemos ésta va a dar relevancia, a ocultar o a difuminar a muchos de esos protagonistas.

No es inusual que haya actores que en función de características étnicas, sociales, culturales, sexuales o cualesquiera otras tengan un papel nimio en el relato histórico. De esta manera cuando nos enfrentamos al pasado del Próximo Oriente Antiguo hay una tendencia a olvidar la importancia de los nómadas merced a que la documentación que ha llegado hasta la actualidad procede de los sedentarios y sin embargo los nómadas estaban e interactuaban continuamente con ciudades u otros asentamientos estables. De ello dan fe, en especial, algunos libros de la Biblia, los textos de Mari y unos cuantos textos egipcios, en especial el relato de Sinuhé. Otro tipo de documentación ofrece una versión sesgada y estereotipada. En cualquier caso el carácter de las fuentes hace que se genere una imagen urbana del Antiguo Oriente que desde luego no se corresponde a la realidad.

Si consideramos a las mujeres como sujetos de la historia el caso es bastante parecido. Se ha generado una visión cómoda en la que los personajes de los grandes acontecimientos, o simplemente de los acontecimientos, son hombres. Efectivamente si el interés que nos mueve como historiadores es el político, en todas sus dimensiones, el militar, el económico, el religioso o incluso el social, las mujeres no tienen mucha cabida. En la Guerra del Peloponeso importan las causas remotas e inmediatas, las fases de la guerra, las repercusiones internacionales, los enfrentamientos concretos... ¿y dónde están las mujeres? Pues en los mismos escenarios que los hombres aunque con funciones distintas. No estar en primera línea de combate o no haber recibido el elogio de Pericles no las hace ajenas a los acontecimientos. Aunque se trate de una comedia que mucho tiene de burla hacia lo femenino, un claro ejemplo de lo que significaba la guerra para ellas lo encontramos en la Lisístrata de Aristófanes.

Un documento que tiene un marcado carácter de propaganda interna es el Código de Hammurabi, donde tras un prólogo donde se destacan todas las virtudes del rey y se establecen las bases de su legitimación en los territorios conquistados se muestra la bonanza de su gobierno reflejando en 282 artículos un ejemplo de las leyes que se aplican en el Estado. Este código pensado para ser divulgado y conocido en la sociedad paleobabilónica tiene 86 artículos (30 %) donde de forma explícita o implícita aparecen las mujeres. A veces es en su papel familiar, como madres, hijas, esposas, viudas, novias o esclavas. Otras en función de su trabajo como nodrizas o taberneras. Incluso emergen con especial significación como sacerdotisas de diferentes categorías. Los artículos legales que hacen referencia a las mujeres tienen que ver con lo que podríamos denominar leyes familiares (contrato matrimonial, dote, divorcio, adulterio, incesto...), pero también con las propiedades, las herencias, la libertad de comercio, el fraude, el cambio de estatus (de esclava a esposa y al contrario), la responsabilidad fiscal y el talión.

Efectivamente el Código sitúa a la mujer en el ámbito familiar y doméstico, pero cuando lo hace ubica al hombre en el mismo ámbito. Pero hay aspectos concernientes a las mujeres que van más allá del funcionamiento de la casa y de las relaciones de cuantos en ella viven. En cualquier caso lo que hay que destacar es el reflejo en el documento legal de una situación social que se muestra compleja y en la que las mujeres no son prescindibles a pesar del tipo de relato histórico que haga cada historiador.

Si pensamos en la Persia Aqueménida la figura de las mujeres no es lo que aparentemente más destaca. El lugar común respecto a ellas, siempre a través de la información proporcionada por los griegos, sitúa a las mujeres dentro del harén, en una fantasía occidental que imagina 360 concubinas reservadas para el monarca. Pero también podemos encontrarnos con la figura de mujeres poderosas, como es el caso de Parisátide, la madre de Artajerjes II, de la que Plutarco nos cuenta las intrigas que promovió y algunas de las maldades que fue capaz de hacer. Intentó que accediera al trono Ciro, su hijo menor, en lugar de Artajerjes II, conspiró con éste para el derrocamiento de

Artajerjes, consiguió matar a los que afirmando que habían dado muerte a Ciro el Joven, habían sido premiados por el rey. A veces valiéndose de mentiras, otras de intrigas e incluso de argucias. El carácter vengativo que le atribuye Plutarco se refleja en la forma de darles muerte. Al primero, el cario Artasiras, le hizo sufrir torturas durante diez días, ordenando después que le arrancaran los ojos y le vertieran bronce fundido en los oídos. A Mitridates, el segundo, ordenó que lo metieran entre dos artesas, pero dejando en el exterior cabeza, pies y manos y mientras se le alimentaba a la fuerza se le cubría la cara de leche y miel para provocar que los insectos acudieran y entre la mezcla y la carne de la cara se desarrollaran las larvas de éstos. La combinación de insectos y excrementos contenidos entre las artesas provocó su muerte a los 17 días del comienzo el suplicio. El tercero y último, Masabastes, eunuco del rey, no tuvo mejor suerte, pues a instancias de Parisátide murió desollado.

Otro aspecto que destaca Plutarco es el odio que sentía hacia su nuera a la que consiguió envenenar, dejando que la esclava que a instancia suya había provocado la muerte de Estatira fuera la única condenada por el crimen, sufriendo una horrible muerte.

El relato de Vidas Paralelas no sólo muestra a una madre real cruel, perversa y despiadada capaz de cualquier cosa para conseguir sus objetivos, incluso atentar contra la vida de su hijo, sino también a un rey, a un hombre, pusilánime y debatiéndose entre la influencia de la madre y de la esposa. En cualquier caso es el reflejo de un monarca débil. Lo que en principio no es más que una caricatura tanto del rey como de la reina madre responde, en el fondo, a la realidad de las mujeres de la realeza en Persia y a su importante papel en la corte.

Si nos olvidamos de los relatos griegos y acudimos a las fuentes generadas en los dominios aqueménidas podremos darnos cuenta de la relevancia de las mujeres de la nobleza. Así, el archivo de la casa de banqueros Murašu de Nippur tiene varios documentos referentes a Parisátide fechados entre los años primero y el undécimo de su marido y hermanastro, Darío II. En su mayoría aparecen reflejados los nombres de la gente que estaba a su servicio, en especial los administradores. Dos tablillas, sin embargo, se refieren a las “tierras de Parisátide” (PBS 2/1 50 y 185 TuM 2-3); en estas la empresa Murašu paga rentas a su administrador o a sus servidores. Otro texto (PBS 2/1 60) muestra la existencia de arrendatarios de sus tierras. En otra tablilla (PBS 2/1 75) es una mujer, Madumitu, la arrendataria que paga la renta al administrador de Parisátide.

Efectivamente se trata de textos económicos, de asientos contables, que nada pueden aportar directamente acerca del carácter de la madre de Artajerjes II ni del papel de las mujeres en la corte. Sin embargo nos informan de un patrimonio de la reina (recordemos que se fechan en vida de su marido) autónomo e independiente del de su esposo o del de la corte. Ese dato de independencia económica sugiere no sólo el poder que esta mujer pudo tener sino también la libertad de que gozó y por extensión plantear su influencia en asuntos políticos no sería disparatado.

Pero no se trata de un caso único. En la misma casa Murašu otros dos documentos babilonios (BE 9 28 y 9 50) fechados en el reinado de Artajerjes I, mencionan la propiedad de una mujer como “*la casa de la mujer del Palacio*”. Podría ser la misma u otra cualquiera, como se ve en las tablillas elamitas que muestran a una Irtašduna, *dukšiš*-princesa, que tenía trabajadores a su cargo y tres propiedades en la Perside (PF 730, 733-734, 1795, 1836-1839, y 2035), poseyendo su propio sello (PFS 38) con el que autorizaba las transacciones y pagos de raciones. Otra mujer terrateniente y de negocios fue Irdabama, que aunque no aparece en los textos como *dukšiš*-princesa, es factible asociarla a la realeza o como mínimo a la nobleza. Bajo su mando tenía diferentes grupos de trabajadores que llegaban a sumar 480. También tenía su propio sello (PFS 51).

La iconografía también aporta información con respecto a estas mujeres de la nobleza. Así un sello impreso en varias tablillas del Archivo de la Fortaleza (PFS 77*), de estilo Neo-elamita, representa una escena de audiencia en la que una mujer entronizada, asistida por una criada, recibe a una visitante y un sello aqueménida del Louvre (AO 22359) muestra una escena semejante. Se trata de una mujer sentada en un trono muy elaborado de respaldo alto con sus pies descansando sobre un taburete. Está vestida con el traje persa de manga larga y pliegues y lleva una diadema en la que se sujeta un manto que cae sobre su espalda. En su mano sostiene una flor de loto. Ante ella una mujer de menor estatura, con un vestido semejante pero con el pelo suelto, le entrega un ave. Un gran incensario de pie separa la figura entronizada de su visitante femenina, una mujer con vestido persa, que lleva una corona mural y un recogido. De la corona sale una especie de velo corto que le cuelga por la espalda. También lleva un objeto en la mano que podría ser una flor de loto.

En ambos casos las escenas reproducen las escenas de audiencia que aparecen en los relieves de Persépolis, y en las dos representaciones la dama sentada es de alto rango, mientras que la que permanece de pie, siendo de clase social elevada tiene un rango menor y la tercera es una sirvienta. Conviene hacer hincapié en la presencia de la flor de loto, símbolo portado por el monarca en este tipo de audiencias, y en la existencia del taburete, complemento indispensable en el trono del gran rey.

Puede que alguna de estas figuras represente a una reina, y en ese caso parece evidente que no se trataría de una mujer pasiva recluida en el harén, sino que tendría una intensa actividad política, aunque sólo tengamos ejemplos de esa actividad con otras mujeres.

Y si buscamos documentación acerca de mujeres fuera del ámbito de la corte, encontramos, especialmente en los textos elamitas, información, por ejemplo, acerca de su actividad económica y de las profesiones ejercidas, donde el único trabajo exclusivamente femenino es el de nodriza, mientras que el resto de los desempeños pueden ser ejercidos tanto por mujeres como por hombres. Estas tareas se pueden dividir en trabajos especializados indefinidos (capataces -jefas o intendentas-, asistentes, artesanas

y trabajadoras del tesoro -¿funcionarias?-, trabajos especializados (ungidoras, escribas, preparadoras de raciones, talladoras, orfebres, y verdugas), trabajos relacionados con los textiles (cortadoras, hilanderas, tintoreras, zapateras y fabricantes de ropa) y trabajos agropecuarios (trabajadoras de corrales, trabajadoras agrícolas, trabajadoras de lagar y conservadoras de fruta).

Y no se trata de ocupaciones episódicas ya que en los textos de la Fortaleza se recogen actividades (aunque sea el pago de raciones) de 8564 mujeres, 8183 hombres, 2687 muchachos y 2142 muchachas.

Resulta obvio que una historia de Persia sin tener en cuenta lo femenino en todas sus dimensiones queda incompleta y que la información que ofrecen los griegos respecto a las mujeres, más allá de que jueguen con los estereotipos de lo femenino y lo oriental, no es más que un anecdotario que sólo alcanza su justa dimensión cuando hay un interés por parte del historiador de tener en cuenta a esa mitad de la población que apenas se asoma a los “grandes” acontecimientos políticos o militares.

En cualquier caso este libro no es una punta de lanza de los estudios en función del sexo, ni va a llenar un vacío en la investigación española o internacional. Ese mérito, en el caso de España corresponde a la profesora Elisa Garrido que en 1986 coordinó *La mujer en el mundo Antiguo*, primera obra colectiva publicada en nuestro país sobre el tema. Este libro, también colectivo y coordinado por Pedro David Conesa Navarro, Rosa Gualda Bernal y José Javier Martínez García, además de las importantes aportaciones que hace, pretende y así lo hemos entendido desde el Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía (Cepoat), dar un carácter de normalidad a una rama de la historia que siempre debía haber estado presente.

De hecho el Cepoat no ha permanecido ajeno al interés que los estudios sobre las mujeres llevan suscitando desde hace años. Sin ser en origen uno de los objetos de investigación, estudio y divulgación de este centro, poco a poco ha ido tomando cuerpo en el mismo. De esta manera desde 2014 cuando se organizó el primer seminario sobre la Mujer en la Antigüedad en colaboración con el Museo de la Universidad de Murcia se han impulsado e impartido conferencias de esta temática como “La mujer hitita a través de los textos”, “La mujer en la literatura egipcia”, “La mujer en la Persia Aqueménida”, “Las fuentes clásicas y la mujer romana: prejuicios y valores”, “Iulia Domna y Plauciano una relación conflictiva en la *domus* imperial”, “Evergetas femeninas en el Imperio Romano”, etc.

Entre las actividades formativas del centro hay que destacar una serie de cursos de Estudios Propios (3 ECTS) como “Las mujeres en la antigüedad griega: diosas y humanas” (Dra. Reboreda), “Historia de la mujer en el mundo romano” (Dra. Cid y Ldo. Conesa) y “La mujer ibérica: vida cotidiana, poder y religiosidad” (Lda. Gualda) que de forma ininterrumpida se imparten desde 2013. A estos hay que añadir desde 2014 el curso “La mujer en el antiguo Egipto” (Lda. Di Nobile), que también forma parte del máster

de egiptología del Cepoat. En 2017 se completó la oferta con “Arqueología, mujeres y géneros” (Dra. Sánchez Romero) y “Cleopatra: realidad y ficción” (Dra. Puyadas).

Ahora el Centro publica el volumen número 4 de su serie “Publicaciones del Cepoat” dedicado a estudios sobre las mujeres: “Género y Mujeres en el Mediterráneo Antiguo. Iconografías y Literaturas”. Se trata de la apuesta más seria realizada hasta el momento por el Cepoat para contribuir a la normalización y consolidación de la investigación sobre las mujeres en la antigüedad.

El Libro, dividido en cinco grandes apartados: 1. Género y feminidades, 2. Mujeres poderosas, 3. Diosas y ritos, 4. Imágenes literarias y 5. Versiones iconográficas, cuenta con 26 trabajos de reputados especialistas en el tema que recorren el mundo antiguo desde oriente y Egipto hasta Grecia y Roma y sobre el que no es necesario decir más.

No quiero terminar sin recordar a dos investigadoras que nos han dejado recientemente y que han contribuido al estudio de las mujeres. Se trata de las profesoras Ana Alemán Monterreal (Derecho Romano-Universidad de Almería) y María Amparo Pedregal Rodríguez (Historia Antigua-Universidad de Oviedo). Ellas se fueron, nosotros también nos iremos, pero ahora de ellas y después de nosotros, quedará la dedicación a la historia y la contribución a la normalización del protagonismo de las mujeres en la historia.

Gonzalo Matilla Séiquer
Director del Cepoat de la Universidad de Murcia

PRESENTACIÓN

Desde que la profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, Elisa Garrido González, coordinara el libro titulado: *La mujer en el mundo Antiguo* (1986), en el marco de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria del Seminario de Estudios de la Mujer de dicha universidad, han pasado más de treinta años. Considerada como la primera obra colectiva que se realizó en España que trataba sobre las mujeres en la Antigüedad, en aquellos momentos diferentes especialistas del campo de la Historia Antigua del ámbito peninsular se reunieron con el fin de demostrar que las mujeres en el Mundo Clásico no fueron seres pasivos o silenciosos, sino que sus actos también fueron decisivos. Las personas que integraban dicha reunión científica no se dedicaban a la disciplina de la Historia de las Mujeres o del Género; sino, tal y como recordaba la profesora Garrido González en alguna ocasión, en aquella época en España todavía no había figuras consolidadas en la materia, por lo que se tuvo que recurrir a especialistas de la Historia Antigua en general.

Es más, pese a que ya han transcurrido bastantes años desde la irrupción de los estudios de Género en el ámbito universitario, todavía hay quienes se resisten a considerarlos como un campo de investigación consolidado, opinando que estaríamos ante una disciplina menor. Sin embargo, parece que la situación actual es bien distinta. Contamos tanto en el panorama nacional, así como fuera de nuestras fronteras, con importantes revistas dedicadas a la investigación de las relaciones de género desde múltiples enfoques. Eso sin contar, con las numerosas publicaciones científicas en forma de monografía. Uno de los grandes saltos, tanto cualitativos como cuantitativos, que ha experimentado la Historia de las Mujeres ha sido gracias a la metodología y a las nuevas corrientes historiográficas que surgieron a partir de la denominada “historia social”. Esta “nueva” forma de hacer Historia permitió visualizar a las mujeres corrientes y de los sectores más deprimidos socialmente y económicamente hablando. Desde que Sarah B. Pomeroy escribiera su revolucionario estudio en el año 1975, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, se han sucedido diversos estudios que han permitido darle voz a las mujeres corrientes de las sociedades antiguas. Hasta esa fecha, los únicos personajes femeninos estudiados eran las mujeres de clase alta y desde un prisma estereotipado y falto de objetividad.

El libro que se presenta reúne una serie de investigaciones que versan sobre las mujeres en la Antigüedad en el ámbito del Mediterráneo, desde múltiples enfoques y miradas. No solo encontramos estudios desde una perspectiva puramente histórica o literaria, sino también desde el plano arqueológico, iconográfico, así como del derecho. El título del mismo, *Género y mujeres en el Mediterráneo Antiguo. Iconografías y literaturas* pretende aunar precisamente el sentido que mueve este proyecto. No solo abordar los

estudios de género y de las mujeres desde una visión clásica, sino ofrecer al lector una perspectiva más amplia. De igual forma, al igual que hiciera Pomeroy con su monografía, en este volumen se reúnen trabajos que no solo se ocupan de mujeres importantes de la Historia de la Antigüedad, sino también de aquellas de origen humilde y esclavas que no tuvieron la misma suerte. Este hecho, a nuestro parecer ambicioso, ha permitido tener una visión más amplia y rica de cómo era las mujeres en el Mundo Antiguo. Hasta la fecha, los trabajos que han tratado esta temática se han caracterizado por llevar un discurso lineal centrándose en el ámbito histórico. En escasas ocasiones encontramos monografías en las que nos ofrezcan una visión amplia, aglutinando diferentes disciplinas de investigación. Precisamente ese aspecto ha sido uno de los factores determinantes que nos ha motivado a coordinar y editar un libro de tales características. Con el afán de aportar a la comunidad científica y al público en general una serie de trabajos que traten sobre diferentes aspectos de la literatura, la iconografía, la arqueología, la historia y el derecho, teniendo como ejes fundamentales a las mujeres dentro del campo de la Antigüedad.

Por tanto, la colaboración entre especialistas tanto de España (Universidad de Oviedo, Universidad de Almería, Universidad de Murcia, Universidad de Castilla La Mancha, Universidad de Alcalá, Universidad Rey Juan Carlos, Universidad de Cantabria, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Universitat Pompeu Fabra y Universidad de Vigo), así como de centros universitarios y de investigación de reconocido prestigio internacional (Università degli Studi di Roma-Tor Vergata, Siedlce University of Natural Sciences and Humanities, Università degli Studi di Padova, Università degli Venezia, Università degli Studi di Verona, École de Langues et Civilisations de l'Orient Ancien (ELCOA), Institut Catholique de Paris, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Aix - Marseille Université y el Instituto de História da Arte-Universidade Nova da Lisboa), ha permitido que el resultado sea ambicioso con el fin de aportar no solo al especializado en el campo del mundo clásico, sino también al público general, una aproximación a la figura femenina de las principales culturas relacionadas con la Antigüedad. Articulado en cinco grandes apartados (1. Género y feminidades, 2. Mujeres poderosas, 3. Diosas y ritos, 4. Imágenes literarias, 5. Visiones iconográficas), dentro de cada uno se ha pretendido guardar un orden cronológico.

En el primer bloque, titulado *Género y feminidades*, se pretende dar una visión general de lo que actualmente se entiende por género y feminidades dentro del campo de la Antigüedad. Por tanto, no solo veremos en él un recorrido por los principales conceptos y formas de entender este campo de investigación, sino también, un repaso por las principales aportaciones bibliográficas, así como una serie de ejemplos que demuestran los principales escenarios en los que las mujeres, por su condición femenina, se desarrollaron en ambientes que se consideraban masculinos. Comienza este apartado con el estudio de la Dra. Kataryna Makysimiuk que versa sobre el papel que ejercieron las mujeres dentro de la corte de los Sasánidas y que lleva por título "The role of woman on the court of early Sassanids". Al igual que en otros imperios de la Antigüedad, el Sasánida fue un sistema masculino donde las mujeres estaban reducidas al ámbito doméstico. Sin embargo, a partir de los datos que nos aportan la epigrafía y especialmente los testimonios

iconográficos, nos permiten comprobar que tuvieron un rol importante dentro de la corte y un poder económico considerable. La posesión de sellos con su nombre permitió entre otras cosas, que estas mujeres pudieran realizar transacciones económicas y participar en importantes asuntos de carácter oficial. En segundo lugar estaría el estudio realizado por la Dra. Aída Míguez Barciela que lleva por título: “Mujer” y “naturaleza” en el pensamiento griego antiguo”. A partir de tres grandes textos de la historia de la literatura griega antigua como fueron la *Odisea*, el *Himno de Apolo* y la *Oda de Píndaro*, se pretende reflexionar a partir del binomio “mujer” y “naturaleza”. Con este estudio se demuestra que tanto la naturaleza vinculada con el espacio geográfico, así como la eminentemente política o social, las mujeres y los varones tenían espacios diferentes y bien definidos desde las épocas más arcaicas en el pensamiento griego. En tercer lugar estaría el estudio de la Dra. Rosa María Cid López, “Mujeres y género e historia antigua. Una nueva historia a partir de otras historias”. Como gran conocedora de la historiografía de las mujeres y del género en la Historia Antigua, la doctora Cid Lopez realiza un repaso por las principales aportaciones que se han ido sucediendo en los estudios relacionados con la mujer en la Antigüedad. Comenzando por aquellos faltos de rigor histórico, propios de la época ilustrada, finaliza con las últimas aportaciones que se han producido en el campo de la Historia Antigua y que han marcado el ritmo de las nuevas investigaciones que actualmente se están llevando a cabo. Este primer apartado finaliza con la aportación de D. Pedro David Conesa Navarro. “La maternidad como instrumento de propaganda dinástica: el caso de Iulia Domna”. Pese a que las mujeres estaban excluidas de los círculos de poder, sin embargo, sí que fueron utilizadas en cierta manera para legitimar gobiernos. La dinastía de los Severos, desde sus inicios, utilizó a importantes mujeres dentro del programa iconográfico. La maternidad fue el papel más importante que tenían las mujeres y por lo tanto, fue algo que los diferentes dignatarios explotaron para mostrar fortaleza en sus gobiernos a través de demostrar que la sucesión estaban asegurada. La dinastía de los Severos no fue una excepción, más si tenemos en cuenta que el emperador Septimio Severo llegó al poder a través de una guerra civil. Por tanto, a través del ejemplo de la emperatriz Iulia Domna se puede observar cómo las mujeres fueron piezas claves en algunos momentos, para la consolidación de regímenes.

El segundo bloque, que lleva por título *Mujeres poderosas* realiza un repaso por importantes figuras femeninas que fueron capaces de salir del ámbito doméstico y adentrarse en la esfera pública. Bien es cierto que son casos particulares y todos ellos relacionados con las élites del momento, por lo que no son representativas de la norma general femenina. Sin embargo, son modelos importantes que demuestran que pese a las normas marcadas por la tradición, las mujeres más poderosas de la sociedad del momento podía transgredirlas cuando sentían que sus derechos se estaban vulnerando. El primer estudio es el del Dr. Josué J. Justel Vicente que lleva por título: “Matriarcado, matrilinealidad y fratriarcado en el Próximo Oriente Antiguo: el ejemplo del reino de Arraphe”. Uno de los temas más estudiados dentro del campo de la Historia de las Mujeres fue el matriarcado. Esta contribución se centra en el reino de Arraphe que comprendía el actual norte de Iraq. A través de la documentación cuneiforme relacionada con el derecho familiar, se plantea la posibilidad de que durante el

siglo XIV a. C. en dicho lugar, coexistieron un sistema matriarcal, matrilineal así como el patriarcal. La innovación de este estudio es que no solo se limita al territorio mencionado, sino que, a través de la comparación con otros lugares del Próximo Oriente Antiguo como el reino elamita o el territorio de Hatti, permite que dichas teorías se puedan cuestionar y que realmente más que de hablar de un matriarcado, podríamos pensar que la documentación conservada revela situaciones excepcionales y que las mujeres en el Próximo Oriente Antiguo nunca ostentaron el poder. El segundo trabajo es el realizado por Dña. Elena Duce Pastor: “Poder femenino en el mito de la competición por la esposa”. Una vez que las niñas llegaban a cierta edad, estaban predestinadas para el matrimonio. La elección del candidato era algo que se debía seleccionar con sumo cuidado, más si la joven pertenecía a un rango social alto. A través de una serie de ejemplos como fueron Penélope, esposa de Odiseo, Helena, mujer de Menelao y Agariste la hija de Clístenes de Sición, se expone las formas que se desarrollaban en el mundo griego para buscar al candidato perfecto. Aunque parte de los personajes que se exponen en el trabajo pertenecen al plano mitológico, también tenemos documentación suficiente para argumentar que fue una práctica común entre la sociedad helena del momento. Se producía una auténtica competición entre diferentes pretendientes que se consideraban iguales. El papel femenino en este caso era nulo, pues la mujer no tenía poder deliberativo, recayendo en este caso en la elección del progenitor. Por tanto, las mujeres griegas de la Antigüedad se nos presentan como meros objetos.

En tercer lugar nos encontramos con la aportación de Federica Caputo titulada “*Nihil muliebri praeter corpus: le manifestazioni del potere di Fulvia su Clodio, Lucio Antonio e Marco Antonio*”. El matrimonio en la época antigua era una forma útil y sencilla de establecer relaciones diplomáticas y alianzas económicas. Fulvia fue un ejemplo de finales de la República donde se muestra como una misma mujer podía unirse en matrimonio con importantes personajes del momento. Aquellas que en cierta manera influían en sus maridos se han caracterizado por ser descritas en las fuentes clásicas como personajes sin escrúpulos que fueron capaces de liderar alianzas que traían consigo la perdición de los varones. El trabajo de Caputo se centra en analizar no solo la vida del personaje, sino en ofrecernos los principales aspectos que se han descrito de ella. A través de un análisis riguroso se pretende diferenciar entre los aspectos reales o verosímiles, de aquellos estereotipados que se le suelen atribuir a las mujeres con cierto poder. El último trabajo de este apartado lo ocupa el estudio de los doctores José Ángel Castillo Lozano y José Antonio Molina Gómez titulado: “Gosvinta y el poder: de reina a tirana”. Dejando a un lado la época de la República, pasamos al denominado Bajo Imperio, concretamente al período visigodo. La importancia de este trabajo se debe a que no se ha realizado una biografía de la reina a la manera tradicional, sino que, aprovechando las cartas de parentesco, propias del campo de la antropología, se puede comprobar que las relaciones que estableció esta reina con reyes como Atanagildo, Leovigilo y Recaredo, permitió que su posición dentro de la corte toledana fuera relevante hasta el punto de ser una fuente importante de legitimación de los monarcas anteriormente mencionados.

El tercer apartado titulado *Diosas y ritos* se encarga del aspecto religioso. Para ello, podemos comprobar la dualidad del mismo a través del análisis de personajes

mitológicos, así como la plasmación de diferentes rituales en los que sus protagonistas fueron mujeres. El primer capítulo está escrito por Dña. Laura Puértolas Rubio: “La comadrona y la Anciana: el papel profesional de la mujer en los rituales de nacimiento de Anatolia central en época hitita”. Los escasos avances sanitarios en las sociedades de la Antigüedad supuso una alta tasa de mortalidad en todas las culturas. Las muertes tanto de las parturientas como de sus hijos recién nacidos, supuso que se recurriera a la protección divina para que todo saliera como se esperaba. De igual forma, era importante escoger a las comadronas, ya que eran las encargadas de ayudar a las madres a traer a los nuevos ciudadanos. De igual forma, una vez que el niño nacía debía tener unos cuidados y una formación esmerada que eran proporcionados por las ancianas. Por supuesto, durante la etapa de la infancia también se pedía la protección divina. Una de las formas para conocer todo el ritual es a través de los diferentes textos que nos han legado. La autora analiza de manera detallada diferentes testimonios de la zona de la Anatolia central donde demuestra por un lado, el papel diferenciado que tenían las comadronas y las ancianas y, por el otro, su protagonismo dentro de la sociedad hitita.

En segundo lugar tenemos el trabajo de Dña. Federica Gatto, titulado “A propósito de las diosas madre en el Mediterráneo antiguo: los casos de la Bona Dea y de la diosa Cupra”. Una de las características que tradicionalmente se le atribuyen a los romanos dentro del denominado proceso de romanización, fue el poder englobar dentro de su panteón religioso a ciertas divinidades de los territorios que conquistaban. Precisamente, la autora de este capítulo pretende demostrar cómo a través de las diferentes fuentes disponibles es capaz de rastrear un sustrato fenicio en el culto de Afrodita- Venus Erycina, Cupra y la diosa fenicia Astarté. Por otro lado, este estudio también se encarga de analizar las principales características que presentaban las sacerdotisas dedicadas a mantener el culto de las determinadas diosas, así como a los casos de devoción a Bona Dea y a Cupra especialmente por parte de los miembros de las casas dinásticas. En tercer lugar tenemos el trabajo de Dña. Aura Fernández Tabernilla: “Redescubriendo a Diana: culto y arquetipo en la Wicca Feminista”. Partiendo del culto a la diosa Diana en la época clásica, se pretende demostrar cómo se ha empleado en otros cultos como en el caso de la Wicca Feminista, donde su protagonismo esencial a la que se rinde culto sirve también como un medio de empoderamiento. Para dicho análisis se han marcado dos campos de actuación, por un lado se produce una relectura del culto de la diosa y por el otro, en su reutilización posteriormente.

En cuarto lugar tenemos el trabajo de Dña. Oihana Carrasson Torrontegui, “Una introducción a la *Vita Melaniae Iunioris* de Geroncio: cuestiones metodológicas”. La vida de Melania la Joven ha centrado la atención de parte de la historiografía que se encarga del período de la Antigüedad Tardía. Sin embargo, pocos han sido los estudios desde una perspectiva filológica. La pretensión de este trabajo, tal y como se anuncia en el título del mismo, es incidir en el texto latino escrito por Geroncio. Además de los diversos puntos controvertidos que contiene la obra, se pretende hacer un repaso por las diferentes versiones que se han realizado de la biografía de la protagonista del estudio, así como aquellas escritas no sólo en latín sino también en griego. En último lugar, dentro de este

apartado, está el trabajo realizado por Dña. Rosalía Hernández García: “Las mujeres y la religión en Hispania (ss. III a. C. -I d.C.). Una aproximación a la religiosidad “invisible” desde las fuentes literarias”. Uno de los temas más recurrentes por parte de la historiografía ha sido la religión. Sin embargo, los datos que tenemos sobre la misma son escasos y en su mayoría de tipo arqueológico. La importancia del trabajo que se pretende es que se estudia la religión desde el plano literario. Casi siempre se ha considerado como una parcela puramente material y no será hasta la irrupción del cristianismo, cuando se tenga en consideración las fuentes literarias para analizar el aspecto religioso. La autora de este trabajo, tal y como se observa en el título, intenta aproximarnos a la ritualidad a partir de las fuentes literarias y, especialmente, a la relación que mantuvieron las mujeres con sus divinidades. Si ya es difícil investigar el fenómeno religioso desde el plano literario durante la etapa pagana del Imperio, mucho más cuando las protagonistas fueron mujeres.

El cuarto apartado lleva por título *Imágenes literarias*. En este apartado se agrupan diferentes capítulos que tratan diversas culturas desde el lejano Egipto, pasando por el Próximo Oriente Antiguo, la Grecia Arcaica y finalizando con el período Tardo Romano. Pese a que algunos de estos estudios emplean las fuentes iconográficas, el centro fundamental del que parten son las referencias aportadas por las fuentes literarias. El primero de ellos, escrito por el Dr. Antonio Pérez Largacha, lleva por título: “La mujer en la literatura del antiguo Egipto. Decoro, realidad y educación”. Pese a que las mujeres en Egipto gozaron de mayor libertad que otras contemporáneas suyas de distintas culturas, no por ello las funciones principales a las que estaban adscritas fueron diferentes al resto de féminas. La maternidad y el ámbito doméstico fueron los lugares a los que tenían que dedicarse. A través de la literatura, como fuente fundamental para la educación, se encargaban de transmitir a sus hijos los valores fundamentales que el Estado imponía. Por tanto, a través de diferentes textos relacionadas con las biografías funerarias, así como diversos fragmentos cuya función primordial era pedagógica, se pretende analizar el papel femenino en el Antiguo Egipto. Además, junto con la información literaria se realiza una comparación con las escenas que se encuentran en las tumbas y que contienen representaciones femeninas.

En segundo lugar vendría el trabajo de Dña. Lorena Marín Muñoz y Dña. Aurora Rivera Hernández, “Las mujeres en el mundo fenicio-púnico: desde las fuentes clásicas a la actualidad”. El mundo semita, posiblemente derivado de la dificultad que entraña realizar excavaciones arqueológicas en dichos ambientes, además de las diferentes connotaciones peyorativas que hasta hace bien poco tenía el mundo semita, ha condicionado a que el estudio de dichas culturas fuera prácticamente inexistente hasta hace unas décadas. En los últimos años se están llevando a cabo diversos estudios que tratan precisamente sobre la figura femenina en estos ambientes. En este trabajo en concreto, las autoras se centran en dos aspectos fundamentalmente. Por un lado, se adentran en analizar la realidad femenina del mundo fenicio-púnico a través de la narración de las fuentes literarias, mientras que por el otro, se pretende relatar la función principal a las que estaban adscritas dentro de su comunidad. Para ello, además de los diferentes textos literarios, apoyan sus hipótesis también a partir de la iconografía contenida en algunas terracotas. Finalmente,

se concluye el estudio reflexionando sobre la perfección que se tiene actualmente de las mujeres fenicio-púnicas. En tercer lugar vendría el estudio de la Dra. Susana Reboreda Morillo titulado: “La mujer y sus afectos en la *Odisea*”. Esta obra compuesta por Homero y considerada como una de las piezas claves de la literatura de Occidente, se ha caracterizado por relegar a las mujeres a un plano secundario. Sin embargo, a lo largo de la misma aparecen distintos personajes femeninos, tanto mitológicos como reales, que influyen de manera decisiva en el periplo que emprendió Odiseo tras finalizar la Guerra de Troya. En este trabajo se pretende analizar los afectos que tuvieron estas mujeres con el protagonista de la obra. A través del vocabulario se puede establecer diversas relaciones y afectos que mantuvieron, produciéndose una distinción en función del parentesco que tenían con el héroe o simplemente de mujeres que mantuvieron algún tipo de relación puntual con él. Precisamente sobre esta cuestión es lo que ha pretendido analizar la autora de este capítulo, aportando una nueva forma de entender no solo a la mujer de la literatura homérica, sino también a las relaciones afectivas que se dieron en la obra y que reflejaban la sociedad del momento. En último lugar tenemos el estudio de la Dra. Laura Rodríguez Peinado y Dña. Ana Cabrera Lafuente titulado: “Mujeres y actividad textil en la Antigüedad Tardía y la Edad Media temprana”. Junto con la maternidad y el cuidado del hogar, la actividad textil fue una de las tareas que se le atribuyeron a las mujeres. Sin embargo, siempre, acompañadas de sus esclavas o ellas mismas, parece que se redujeron al ámbito doméstico. A través de las fuentes literarias y también iconográficas, las autoras de este trabajo se cuestionan si el tejido fue también una actividad profesional. Además de plantearse sobre la autoría de los mismos, que casi siempre se tiende a vincular de manera exclusiva al género femenino, ponen de relieve que los más elaborados también pudieron realizarlos las mujeres. Por tanto, podemos plantear que existió una actividad comercial en la que las mujeres tuvieron un papel fundamental.

El último bloque de la monografía lleva por título *Versiones iconográficas*. A diferencia del caso anterior, en este apartado el núcleo de investigación es el plano iconográfico, dejando el literario como algo complementario. Por tanto, en este apartado además de observar a mujeres de una gran posición social, también contemplamos cómo se desarrollaron las que tuvieron un papel menos destacado dentro de la sociedad, manifestado a través del plano material. El primer capítulo sería el trabajo conjunto de Dña. Daniela Galeano, Dña. Annalisa Valente y Dña. Alessia Leone que lleva por título: “Donne reali e donne straniere: analisi delle fonti iconografiche e letterarie”. Tradicionalmente, las mujeres al estar vinculadas al ámbito doméstico, podemos pensar que no eran representadas en el escenario público. Sin embargo, a través de un análisis a través de los principales vestigios iconográficos del período Neo-Asirio y Neo-Elamita, podemos concluir que gozaron de cierto estatus, especialmente cuando las representadas pertenecían a la élite social del momento. En segundo lugar, tenemos el trabajo de la Dra. Maria Deoudi “Bendis ethnisches Symbol oder Göttin weiblicher Fertilität”. La diosa Bendis, venerada por los tracios, en un momento dado sería incorporada al panteón griego. Estaba estrechamente relacionada con la caza y no fue difícil que se la identificara con Artemisa. Pese a su asimilación al panteón heleno, parece que esta diosa seguía

teniendo un culto muy reducido, por los tracios que habitaban el Ática. Sin embargo, a partir de un análisis iconográfico, la autora de este trabajo ha llegado a la conclusión que fue venerada también por otras mujeres griegas además de relacionarse con un culto femenino y dedicado a la fertilidad. En tercer lugar vendría el estudio presentado por Dña. Rosa María Gualda Bernal, “Mujeres y armas en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla)”. Al igual que los espacios, los ajuares funerarios hasta hace bien poco parecían estar también diferenciados por sexos. Casi siempre, los utensilios relacionados con el ámbito doméstico se vinculaban con tumbas femeninas, mientras que los aperos de labranza así como las armas se adscribían a las masculinas. Con la nueva metodología desarrollada a partir de los estudios de la Arqueología de Género, junto con los análisis morfológicos y físicos ha permitido replantear dichos postulados. Un yacimiento excepcional de la cultura Ibérica en la Península Ibérica es Coimbra del Barranco Ancho, situado en Jumilla, en la Región de Murcia. A través del análisis de tres tumbas, la autora de dicho capítulo llega a replantear las teorías que tradicionalmente se han venido desarrollando por la historiografía. La situación de mujeres con ajuares de armas y materiales preciosos es algo que parece estar atestiguado en la zona de la Europa oriental. Sin embargo, en la parte occidental no era tan común. Eso no significa que las mujeres participaran del arte de la guerra, pero sí que parece ser un distintivo de riqueza patrimonial, lo que demuestra el poder económico de algunas de ellas dentro de la cultura íbera.

El siguiente capítulo lo constituye el trabajo del Dr. Jorge Tomás García, “Imagen y estatus de la mujer en los mosaicos de la antigua Lusitania”. La imagen musivara ha sido una práctica prolífica en el mundo romano. Además de emplearse en edificios públicos, contamos con villas repartidas por todo el territorio que ocupaba el Imperio romano donde se muestran diferentes mosaicos como muestra del *status* y poder económico de los propietarios de dichos inmuebles. Estos elementos decorativos muestran la cosmovisión que tenía la población del momento de la realidad que les rodeaba, sus gustos además de sus inquietudes religiosas. Las mujeres, ya fueran ficticias o reales, fueron representadas en estos mosaicos lo que permitió que se desarrollaran importantes estudios. Sin embargo, en la parte de la antigua provincia de Lusitania los mosaicos con escenas femeninas son escasos, por no decir inexistentes. El trabajo del Dr. Tomás García pretende paliar dicha laguna. Para ello, además de emplear los testimonios musivarios también estudia los principales testimonios epigráficos en el que aparecían mujeres para contextualizar y apoyar sus hipótesis. La pretensión de este estudio es conocer las divinidades más representadas en los mosaicos y de esta forma, acercarnos a la realidad femenina de la Lusitania romana.

El siguiente trabajo es el realizado por Cecilia Rossi, “Lanifica. The feminine ideal into the grave. Textile tools in Roman burial practice: social inferences and ideological meaning of a funerary gesture. Results from the research in Gallia Narbonensis”. Partiendo de un contexto geográfico específico, como fue la *Gallia Narbonensis*, la autora de este trabajo analiza una serie de sepulturas que van desde el siglo I a.C. hasta el siglo IV d.C. Presta atención no solo a los objetos textiles que se encuentran en cada una de las tumbas, sino también presta atención al contexto social y espacial donde se ubican. Pese

al amplio abanico cronológico que abarca el estudio, se observa como los estereotipos que acompañaron a las mujeres de la Antigüedad en vida, también se reproducían una vez fallecidas. La faceta de la mujer como *lanifica*, única actividad manual que se le permitía realizar a ellas, también fue algo que se reflejó en las sepulturas. En último lugar estaría el trabajo de Giuseppina Torella, “Forme di rappresentazione e modalità di trasmissione del ruolo femminile nella concezione museale della società contemporanee”. Uno de los retos que toda persona dedicada a la disciplina histórica tiene es el de acercar a la población nuestro pasado. Una de las formas más visibles es a partir de los museos. Los discursos que se suelen crear, en su mayoría, no reflejan el papel femenino y si lo hacen, o bien se centran en el plano religioso o en el doméstico, empleando una argumentación estereotipada. En este trabajo, la autora pretende a partir de unos ejemplos concretos, como son las figurillas de las Matres y las mujeres del Éxodo expuestas en el Museo Campano de Capua, junto con unas fotografías realizadas por G. Izzo sobre mujeres africanas que emigraron a tierra campana. Se pretende con todo este material, ver cómo se ha musealizado y que mensaje se quiere transmitir. Con este trabajo se pone en evidencia como la arqueología y el arte moderno pueden ir de la mano y crear un discurso unitario.

Todas estas contribuciones, abordadas por diversos especialistas en la materia, nos permiten obtener una visión amplia y desde múltiples facetas de lo que fue la mujer en la Antigüedad. Es por ello, que en primer lugar nos gustaría agradecer a todos los autores y autoras el esfuerzo realizado. Pues sin ellos, este trabajo no habría sido posible. No nos gustaría finalizar sin agradecer el apoyo a las diversas instituciones que han participado y han contribuido a que este proyecto se haya podido materializar. Desde la Universidad de Murcia, especialmente a la Facultad de Letras, a la Fundación Cajamurcia, a la Consejería de Turismo y Cultura de la Región de Murcia y, como no podía ser menos, al Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía (CEPOAT) de la Universidad de Murcia. No solo por publicar los resultados en su prestigiosa colección de monografías, sino por el soporte tanto físico como humano que ha permitido hacer realidad este libro con éxito. De igual forma no podemos olvidarnos de los diferentes revisores externos que de manera altruista, con sabios consejos, han ayudado a mejorar la calidad de los resultados. Por último, no podemos olvidarnos de la Dra. Amparo Pedregal Rodríguez, de la Universidad de Oviedo, así como de la Dra. Ana Alemán Monterreal de la Universidad de Almería. Su fallecimiento prematuro no les ha permitido disfrutar de esta monografía, pero estamos seguros que se encontrarían orgullosas del esfuerzo y dedicación mostrado por cada uno de los autores que suscriben este libro.

Pedro David Conesa Navarro¹, Rosa Gualda Bernal², José Javier Martínez García³

1 Universidad de Murcia-Università degli Studi di Roma- Tor Vergata

2 Universidad de Murcia-CEPOAT

3 Universidad de Murcia-CEPOAT

GÉNERO Y FEMINIDADES

THE POSITION OF WOMEN IN THE COURT OF THE FIRST SASANIANS

Katarzyna Maksymiuk¹

Institute of History and International Relations

RESUMEN

Parece, que la concepción iraní de la realeza era estrictamente masculina. El artículo analiza la situación de las mujeres sobre la base de las inscripciones y la iconografía. Las referencias de la época de la dinastía Sasánida en Irán muestran el alto papel de la mujer en la esfera pública.

Palabras Claves: Irán preislámico, inscripción, imágenes, mujer

ABSTRACT

It seems, that the Iranian conception of royalty was strictly masculine. The article analyzes the position of women on the basis of inscriptions and iconography. The sources for the Sasanian period in Iranian history reveal the high role of the women in public sphere of functioning of the state.

Keywords: Pre-Islamic Iran, inscription, images, women

1. THE POSITION OF WOMEN IN THE COURT OF THE FIRST SASANIANS

It seems, that the Iranian conception of royalty was strictly masculine (Widengren 1959; Choksy 1988; De Jong 1995; Soudavar 2003; Daryaee 2007; McDonough 2011). Women were presumably always under the authority of a guardian: father, husband, son or other male relative. This picture of the position of women on the court confirms the description of the perfect woman; “who in her mind loves her husband, who has good words in bed for her husband, but does not talk shamefully (dirty). In her looks she must be one whose stature is middle-sized and whose chest is broad and whose head, buttocks, and neck are wellformed and whose legs are short and waist slender and soles of the feet arched and whose fingers are long and whose limbs are soft, smooth, and fleshy and whose breast is quince-like and whose body down to the toes’ nails is snowy-white and whose cheeks are pomegranated and whose eyes are almond-shaped and lips coralline

¹ University of Natural Sciences and Humanities in Siedlce, Żytunia str. 39/217, 87-100 Siedlce, Poland, tel. 0048 25 6431847, szapur2@poczta.onet.pl

and (eye) brows vaulted and whose denture is white, fresh, and brilliant and locks black and bright and long” (*Husraw ud Rēdag*, 96, 81-82).

The article analyzes the position of women on the basis of inscriptions and iconography. The sources for the first Sasanian period in Iranian history (3rd century CE) reveal the role of the women in public sphere of functioning of the state. The women of the Sasanian dynasty are present in the official documents of the royal court (Wiesehöfer 2006: 174).

2. INSCRIPTION

The most thorough inscription made in 3rd century is ŠKZ, a trilingual inscription in Middle Persian, Parthian, and Greek – an official inscription of the king of Iran Šāpur I (r. 242-272). The ŠKZ is placed on the wall of Ka’ba-ye Zardošt in royal necropolis Naqš-e Rostam, not far from Persepolis and it is also known by the Latin name *Res Gestae Divi Saporis* (Back 1978; Huyse 1999).

ŠKZ lists the names of females together with their titles. These titles clearly prove their high status on the royal court:

“For that of Sasan the lord, King Papak, King Shapur son of Papak, King of Kings Ardashir, the Empire’s Queen Khoranzim, Queen of Queens Aduranahid, Queen Dinak, King of Gilan Bahram, King of Mesene Shapur, Great King of Armenia Hormizd-Ardashir, King of the Sakas Narseh, Queen of the Sakas Shapurdukhtak, Lady of the Sakas Narsehdukht, Lady Čašmak, a Prinz Peroz, Lady Mirdut (Myrrod), mother of King of Kings Shapur, Prince Narseh, Princess Rud-dukhtak, daughter of Anošak, Varazdukht (Gorazdukht), daughter of Khoranzim, Queen Stahyrad, Hormizdak, son of the king of Armenia, Hormizd, Hormizdak, Odabakht, Bahram, Shapur, Peroz, son of the king of Mesene, Shapurdukhtak, daughter of the king of Mesene, and Hormizddukhtak, daughter of the king of the Sakas, for their souls a lamb, a measure and a half of bread and four quantities of wine...Among those who lived under the rule of King of Kings Ardashir: Satarop king of Abrenak, Ardashir king of Merv, Ardashir king of Kerman, Ardashir king of the Sakas, Dinak mother of king Papak, Rodak mother of King of Kings Ardashir, Dinak daughter of Papak queen of queens, Ardashir bidakhsh... Among those who live under the rule of King of Kings Shapur: Ardashir king of Adiabene, Ardashir king of Kerman, Dinak queen of Mesene ward of Shapur...Ardashir Karen, Vahunam framadār, Frīk satrap of Gundeshapur, Sritoy son of Shahimust, Ardashir ‘joy of Ardashir,’ Pažihr ‘valiant of Shapur,’ Ardashir satrap of Qom, Čašmak ‘brave of Shapur,’...” (ŠKZ 20-26, trans. Frye 1984).

“Mother of King of Kings” (MPers. *šāhān šāh mād*), and wife of the king was titled as “the Queen of the Empire” (MPers. *šahr bāmbišn*). The title “Queen” (MPers. *bāmbišn*) was also allowed for the sisters and daughters of the king as well as wives of the local rulers. Therefore the title “Queen of the queens” (MPers. *bāmbišnān bāmbišn*) should be understood as reserved solely for the most powerful women of Iran. This title

was assumed by the daughters of the rulers of Iran: Dēnag (Dinak and Gignoux 1994), daughter of Pāpak and Ādur-Anāhīd (Aduranahid and Gignoux 1983), daughter of Šāpur I. The title “Princess” (MPers. *duxš*) appears only one time and refers to Rōdduxt (Rud-dukhtak) which may point her young age or pre-marital status. Another title “the Lady” (MPers. *bānūg*) (It could stand for an honorific epithet denoting the divine status of the queen: Coloru 2015: 185) was used to ascribe the wife of king Ardašir I (r. 224-242) and mother of Šāpur I: “Lady Murrōd (Mirdut), mother of the king of kings”. The title Dēnag of the “queen of queens” confirms that the position on the court depended on the birth and royal blood of royal offspring. Among the women whose names survived in ŠKZ certain Xwarrānzēm (Khoranzim) is described as queen of the empire (MPers. *šahr bāmbišn*). Therefore the question must be asked whose position on the court was higher Xwarrānzēm’s as the queen of empire or Ādur-Anāhīd described as queen of queens?

Ādur-Anāhīd is listed immediately after Šāpur I himself, even before her brothers in the fragment regarding building the fire-altars:

“And here by this inscription, we founded a fire Khosro-Shapur by name for our soul and to perpetuate our name, a fire called Khosro-Aduranahid by name for the soul of our daughter Aduranahid, queen of queens, to perpetuate her name, a fire called Khosro-Hormizd-Ardashir by name for the soul of our son, Hormizd-Ardashir, great king of Armenia, to perpetuate his name, another fire called Khosro Shapur by name, for the soul of our son Shapur king of Mesene, to perpetuate his name, and a fire called Khosro-Narseh by name, for the soul of our son, the noble, Mazda worshipping Narseh, king of Sind, Seistan and Turan to the edge of the sea, to perpetuate his name.

And that which we have donated to these fires, and which we have established as a custom, all of that we have written upon the document (of guaranty). Of those 1000 lambs, of which custom gives us the excess, and which we have donated so these fires, we have ordered as follows: for our soul each day a lamb, one and a half measures of bread and four quantities of wine.” (ŠKZ 18-20, trans. Frye 1984)

It should be remembered that literary sources have always preserved the hierarchic sequence listing more important personages before the less important ones. Xwarrānzēm is listed before Ādur-Anāhīd. It is possible however that at the time when the inscription was made Xwarrānzēm might have already be dead (just as Rōdak (Rodak) i Dēnag listed in the text) so the considerations about which of the titles would be higher lose their foundation. A seal is also attested for the Empire’s Queen Xwarrānzēm (Gignoux 1978: 4.77), most likely the wife of Šāpur I (Brosius 2006: 173).

Of exceptional importance for considerations of the role of the women in 3rd century Iran is additional royal title of Dēnag called the queen of Mesena, a region in South-Western Iran. This title is used in the paragraph listing autonomous “kings” subdued to Šāpur. What is also important she was named before the king of Iberia. Most likely she was a regent of the kingdom of Mesena and her actual power was described here.

Using the title “queen of queens” in regard to king’s daughter or sister marked a women of “royal blood”. This fact was to prove the existence of kin marriage practiced in Zoroastrianism – *xwēdōdah* (Shaki 1971; Lee 1988; Skjærvø 2013). It was possible that the kings married their sisters or daughters however the close analysis of the literary sources does not provide evidence that such marriages were a fact in royal clan of Sasanians. On top of that the king ordered daily offerings (sheep, wine and bread) for well-being of the female members of the dynastic clan. These offerings confirm the official status of the women on the court.

2. ICONOGRAPHY

A problem in analyzing the position of women in pre-Islamic Iran is that female figures in iconography are generally identified as depictions of goddess Anāhīd (Boyce 1983; Levit-Tawil 1992; Rose 1998; Daems 2001; Jacobs 2006; Olson 2008; Avarzmani 2015). This problem we can be seen for example in relief at Barm-e Delak. The relief shows a man with a flower in his right hand which he presents to a woman. The identification of the persons depicted in the relief still remains a matter of debate. Sarre recognized in the relief the queen and the god Ohrmazd (Sarre, Herzfeld 1910: 187-188), Erdmann recognized the queen and a great dignitary (Erdmann 1949). According to Hinz, Narseh, son of Šāpur I, offering a flower to his niece Ardašīr-Anāhīd, wife of Bahrām II (r. 276-293) (Hinz 1969: 217-228). Frye has suggested that the man is Bahrām II himself (Frye 1976). According to de Waele it shows a prince obtaining a flower from an Anāhīd priestess (De Waele 1978). Lukonin recognized in the woman Bahrām II’s wife Šāpur-duxtak (Shapurdukhtak), and in the man Prince Ardašīr (Lukonin 1979: 28-34). Vanden Berghe didn’t even make an attempt to identify of persons (Vanden Berghe 1988). Analogical situation takes place in case of identification of the female personage on the Tang-e Qandil relief (Vandāee 2013 dates it in the year 293 CE and identifies the ruler as Narseh was sculpted in the act of receiving a flower from his mother, Āzar Anāhīd (Ādur-Anāhīd)), or on the relief of Narseh at Naqš-e Rostam (Most researchers believe that she is Anāhīd: Vanden Berghe 1984: 83; Haerinck 1999: 55; Herrmann 2000: 42; Shenkar 2013, but Weber does not agree with them (Weber 2010: 312). Shahbazi believes that the relief shows Narseh and Šāpur-duxtak II (Shahbazi 1983: 263)) or Sar Mašhad (The scene showing Bahrām II protecting a woman from an attacking lion. Anāhīd (Trumpelmann 1975: 7-12); Šāpur-duxtak (Herrmann 1970: 167); Daēnā/Dēn (Calmeyer, Gaube 1985: 43-49)). Do not give a definite answer also neither Shahbazi (Identification of the female personages as Anāhīd was denied by Shahbazi (1998)) and Overlaet (Overlaet 2010, Overlaet 2013: 318).

As far as identification of the female personages on above mentioned reliefs is disputable, it must be assumed ascertain that the women of the Iranian court were depicted on the relief of the first Sasanian king Ardašīr at Naqš-e Rostam (Fig. 1). On the relief there are two women shown turned with their backs to the main scene, both performing the same gesture of respect (right hand raised) as men on the relief. This allows

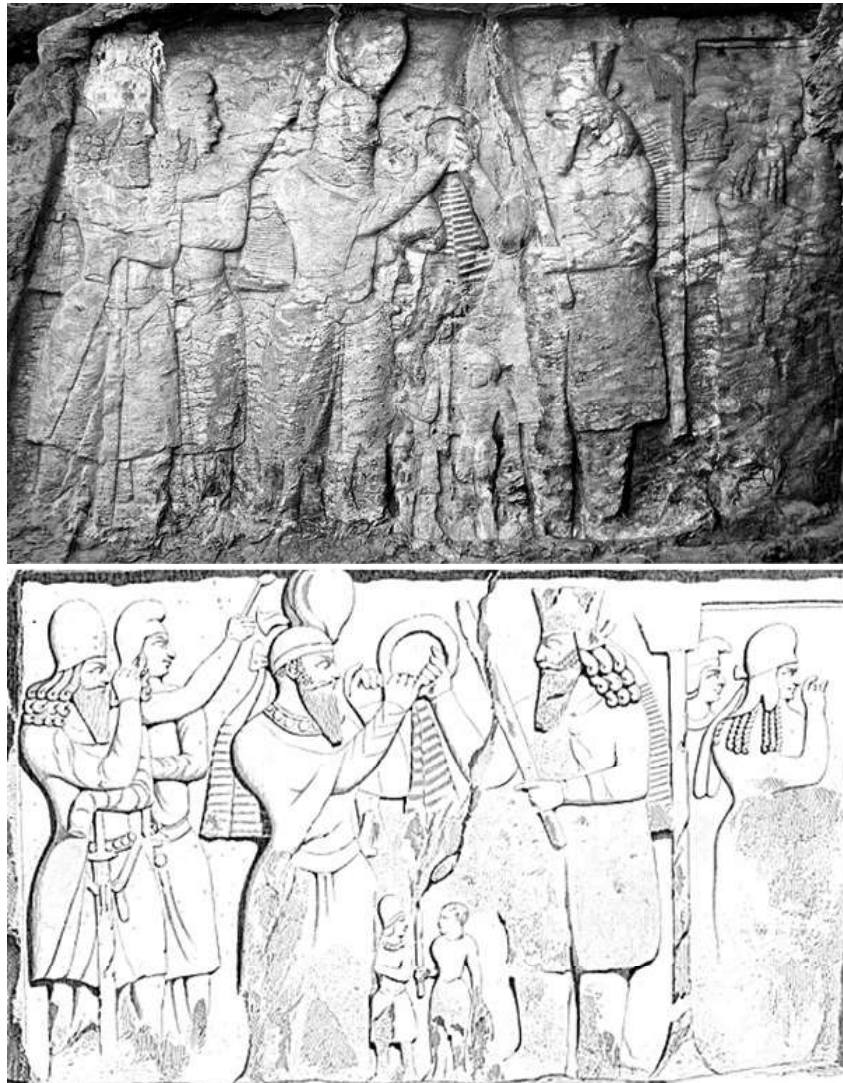


Figura. 1. The relief of Ardašīr at Naqš-e Rajab (photo by S. Ace; after: Flandin, Coste 1841: pl. 192).

the conclusion that they cannot be goddesses but must be interpreted as the members of the royal family (Overlaet 2013: 323-324; Although Hinz 1969: 123), attributes the sacral nature to the relief, however recently Daryae (2018) attempted reinterpreted the frieze. According to him the relief is of no religious character and he believes that they seem not to be joined with the men at the crowning ceremony). Most likely the older woman is Dēnag – daughter of Pāpak (Weber 2017). The second female personage appears to be Šāpur-duxtak, identified by her headgear at king Bahrām II's court scene in Naqš-e Rostam (Daryae 2018). There is not religious context in, unfinished, relief (Herrmann 1970: 168), mentioned above, depicting the audience in front of Bahrām II's (Vanden Berghe 1984: 134-135). This makes impossible to identify the female figure with deity Anāhīd. The personage should be identified as queen Šāpur-duxtak (Fig. 2).

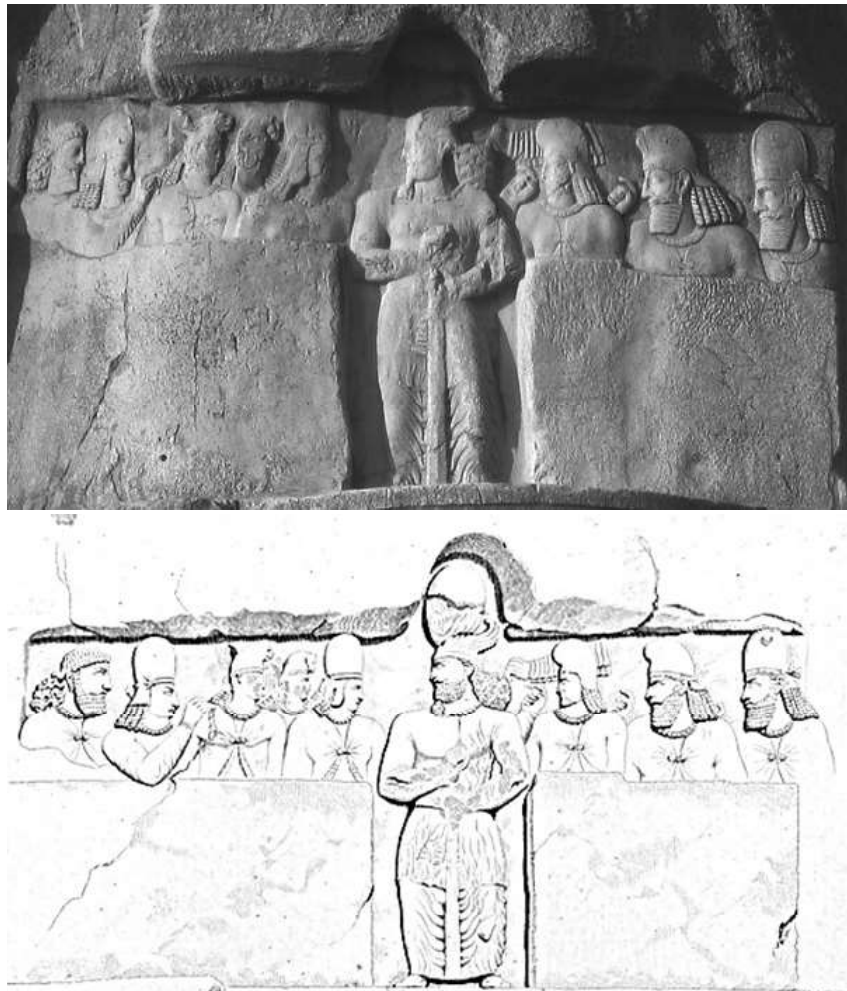


Figura. 2. The relief of Bahrām II's court scene at Naqš-e Rostam (photo by J. Chamanara; after: Flandin, Coste 1841: pl. 188).

Dēnag's high position on the court can be the inscription on the amethyst seal from Hermitage Museum in St. Petersburg (Hermitage Museum, St. Petersburg, Russia, Inv. GL. 979) (Christensen 1944: 289, that this is the wife of Yazdgerd II (r. 439-457), *contra* Henning 1954: 44 n. 3). There Dēnag, daughter of Pāpak and sister of king Ardašir is titled as: "Dēnag – queen of the queens the principal in the harem (or supervising the eunuchs of the court)" (MPers. *Dēnag ī bāmbišn bāmbišnān mahist pad tan šābestān*). We cannot be certain of the exact meaning of this title. Most likely she managed all female staff of the court, not just eunuchs perhaps all servants.

Exceptionally interesting are depictions of the women on the coins. One type shows Bahrām II with his wife (Fig. 3) (Lukonin 1969: 112; Hinz 1969: 194) and a second type figures the king and the queen facing the crown prince (Fig. 4). On the obverse of the coin of Bahrām II aside the head of the king his wife's face was shown (Shahbazi 1983: 265-266; Choksy 1989; Malekān, Mohammadifar 2013: 7). The inscription describes her as "Šāpur-duxtak queen of queens" (MPers. *Šāpur-duxtak, bāmbišnān bāmbišn*). The bust of a queen was represented crowned in exactly the same manner as the kings themselves

were portrayed. The reverse of the coins often shows Bahrām and the women (probably goddess Anāhīd) flanking a fire altar (Lukonin 1969: 116; Shenkar 2014: 72) believes that on the reverse the goddess Anāhīd, is depicted, based on the idea of Weber (2009: 583-584), and that on the coins of Bahrām II the name of Šāpur-duxtak is not present) (Figs. 3-4).



Figura. 3. Silver coin of Bahrām II. British Museum inv. no. OR.33, drawing by the autor.



Figura. 4. Silver coin of Bahrām II. British Museum inv. no. 1845, BdB.2, drawing by the autor.



Figura. 5. Silver cup, Museum of the Society for the History of Ethnography of Georgia, Tbilisi acc. no. P 134 (after Harper, Meyers 1981: 203, pl. 2 drawing by the autor).

The bust of a Sasanian queen is reflected in the ornamentation of a unique silver cup discovered at Sargveshi, Georgia (Harper 2010:78; Harper and Meyers 1981: 24-26). It bears four circular medallions: two enclose the bust of Bahrām II, the third that of Šāpur-duxtak, and the fourth that of Bahrām Sakān Šāh (Fig. 5) (Lukonin 1979: 35), (Fig. 5).

3. CONCLUSION

Depiction of women of state official inscriptions or coinage proves high position of women in court hierarchy of the early Sasanians. The very fact that the females in royal family had their own seals is reflection of their power. Owning seals confirms that the women could carry trade transactions and official matters. Their testimony was acceptable in court and they enjoyed the right to an equal share in inheritance (Malekân and Mohammadifar 2013: 5). The sacrifices for the souls of the living and deceased women of the royal dynasty attest to the recognized their official status held at the Sasanian court. The idea placed forward by Daryaee should be pointed out, stating that maybe the idea of *andarūnī-bīrūnī* and the separation of women and men in ceremonies does not derive from Islamic but from former, Iranian tradition (Daryaee 2018).

BIBLIOGRAPHY

- Avarzmani, F. 2015: “ ‘Anahita’ the Model of Iranian Women with an Emphasis on Sasanian Culture and Art”, *Art and civilization of the Orient* 8 (online edition, available at http://www.jaco-sj.com/?_action=showPDF&sc=1&article=13759&_ob=5cc7e5fbb184f186f8da421cd3efaaa5&fileName=full_text.pdf (accessed on 6 March 2018))
- Back, M. 1978: *Die sassanidischen Staatsinschriften: Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften*, Leiden, 284-371.
- Boyce, M. 1983: “Anāhīd”, *Encyclopædia Iranica* 1, 9, 1003-1011.
- Brosius, M. 2006: *The Persians*, New York-London.
- Calmeyer, P. y Gaube H. 1985: “Eine edlere Frau als sie habe ich nie gesehen”, *Acta Iranica* 24,1, 43-60.
- Choksy, J. K. 1988: “Woman in the Zoroastrian Book of Primal Creation: Images and Functions within a Religious Tradition”, *The Mankind Quarterly* 29, 1-2, 73-82.
- 1989: “A Sasanian Monarch, His Queen, Crown Prince, and Deities: The Coinage of Wahram II”, *American Journal of Numismatics, second series* 1, 117-135.
- Christensen, A. 1944: *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen.
- Coloru, O. 2015: “I Am Your Father! Dynasties and Dynastic Legitimacy on Pre-Islamic Coinage between Iran and Northwest India”, *Electrum* 22, 173-199.
- Daems, A. 2001: “The Iconography of Pre-Islamic Women in Iran”, *Iranica Antiqua* 36, 1-150.
- Daryaee, T. 2007: “Kingship in Early Sasanian Iran”, V.S. Curtisa and S. Stewart (eds.), *The Idea of Iran: The Early Sasanians*, London, 40-50.
- 2009: *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London and New York.

- 2018: “Queen Dēnag at the Royal Investiture”, (online edition, available at <http://www.thehollyfest.org/index.php/touraj-daryae/> (accessed on 6 March 2018))
- De Jong, A. 1995: “Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny”, R. Kloppenborg and W.J. Hanegraaff (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden, 15-41.
- De Waele, E. 1978: “Sur le bas-relief sassanide de Tang-e Qandil et la ‘bas-relief au couple’ de Barm-i Dilak”, *Revue des archéologues et historiens d’art de Louvain* 11, 9-32.
- Erdmann, K. 1949: “Die sasanidischen Felsreliefs von Barm-i Dilak”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 99, 50-57.
- Flandin, E. y Coste, P. 1841: *Voyage en Perse pendant les années 1840 et 1841*, Paris.
- Frye, R. N. 1976: “The Tang-i Qandil and Barm-i Dilak Reliefs”, *Bulletin of the Asia Institute of Pahlavi University* 1-4, 35-44.
- 1984: *The History of Ancient Iran*, München.
- Gignoux, Ph. 1978: *Catalogue des sceaux, camées et bulles sasanides*, Paris.
- 1983: “Adur-Anahid”, *Encyclopædia Iranica* 1,5, 472.
- 1994: “Dēnag”, *Encyclopædia Iranica* 7,3, 282.
- Gignoux, Ph. y Gyselen, R. 1989: “Sceaux de femmes à l’époque sassanide”, *Archaeologia Iranica et Orientalis* 2, 877-896.
- Göbl, R., 1968: *Sasanian Numismatics*, Braunschweig.
- Haerincq, E. 1999: “Une tradition iranienne; L’art des bas-reliefs rupestres”, *Dossiers d’Archéologie* 243, 54-60.
- Harper, P. O. y Meyers, P. 1981: *Silver Vessels of the Sasanian Period Volume One: Royal Imagery*, New York.
- 2010: “Image and Identity: Art of the Early Sasanian Dynasty”, V.S. Curtis and S. Stewart (eds.), *The Sasanian Era*, London-New York, 71-85.
- Henning, W. B. 1954: “Notes on the Great Inscription of Šāpūr I”, *Prof. Jackson Memorial Volume. Papers on Iranian Subjects*, Bombay, 40-54.
- Herrmann, G. 1970: “The Sculptures of Bahram II”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 2, 165-171.
- 2000: “The Rock Reliefs of Sasanian Iran”, J. Curtis (ed.), *Mesopotamia and Iran in the Parthian and Sasanian Periods, Rejection and Revival, C. 238 BC- 642 AD*, London, 35-45.
- Hinz, W. 1969: *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin.
- Huyse, Ph. 1999: *Royal Inscriptions with their Parthian and Greek Versions: Texts I – Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I an der Ka’ba-i Zardušt (ŠKZ)*, London.
- Jacobs, B. 2006: ‘Anahita’, *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, Leiden.

- Lee, A. D. 1988: "Close-Kin Marriages in Late Antique Mesopotamia", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29, 403-413.
- Levit-Tawil, D. 1992: "The Syncretistic Anahita in Light of the Small Bas Relief at Darabgird: Her Imagery on Early Sasanian Rock Reliefs and Seals", *Iranica Antiqua* 27, 189-225.
- Lukonin, V. 1969: *Kul'tura sasanidskogo Irana*, Moscow.
- 1979: *Iran v III veke*, Moscow.
- Malekân, M. y Mohammadifar, Y. 2013: "A Study of the Imagery and Place of Women in the Sasanian Period: Sigillographic Evidence", *Sasanika Archaeology* 14, (online edition, available at <https://www.sasanika.org/wp-content/uploads/e-sas-AR-14-A-Study-of-the-Imagery-and-Place.pdf> (accessed on 6 March 2018))
- McDonough, S. 2011: "The Legs of the Throne Kings, Elites, and Subjects in Sasanian Iran", J.P. Arnason y K.A. Raaflaub (eds.), *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives*, Chichester, 290-321.
- Olson, M. 2008: "Goddesses, Priestesses, Queens and Dancers: Images of Women on Sasanian Silver", *Constructing the Past* 10. 1, Article 12 (online edition, available at <https://digitalcommons.iwu.edu/constructing/vol10/iss1/12> (accessed on 6 March 2018))
- Overlaet, B. 2010: "Flower and Fire Altar: Fact and Fiction on the Barm-i Dilak Reliefs", *Iranica Antiqua* 45, 337-352.
- 2013: "And Man Created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs", *Iranica Antiqua* 48, 313-354.
- Rose, J. 1998: "Three Queens, Two Wives and a Goddess: Roles and Images of Women in Sasanian Iran", G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the Medieval Islamic World: Power Patronage, and Piety*, New York, 29-54.
- Sarre, F. y Herzfeld, E. 1910: *Iranische Felsreliefs*, Berlin.
- Shahbazi, Sh. A. 1983: "Studies in Sasanian Prosopography I", *Archäologische Mitteilungen aus Iran NF* 16, 255-268.
- 1998: "Studies in Sasanian Prosopography III. Barm-i Dilak: Symbolism of Offering Flowers", V.S. Curtis *et alii* (eds.), *The Art and Archaeology of Ancient Persia: New Light on the Parthian and Sasanian Empires*, London-New York, 58-66.
- Shaki, M. 1971: "The Sassanian Matrimonial Relations", *Archiv Orientalni* 39, 322-345.
- Shenkar, M. 2013: "A Goddess or a Queen? On the Interpretation of the Female Figure on the Relief of Narseh at Naqš-e Rostam", E. Rtveldze (ed.), *Scripta antiqua. Ancient History, Philology, Arts and Material Culture*, v. 3, Moscow, 612- 634.
- 2014: *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden.

- Skjærvø, P. O. 2013: “Marriage II. Next of Kin Marriage in Zoroastrianism”, *Encyclopædia Iranica* (online edition, 2013, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/marriage-next-of-kin> (accessed on 16 October 2017))
- Soudavar, A. 2003: *The Aura of Kings*, Costa Mesa.
- Trumpelmann, L. 1975: *Das Sasanidische Felsrelief von Sar Mashad*, (Iranische Denkmäler, v. 5), Berlin.
- Vandāee, M. 2013: “The Tang-e Qandil Bas-Relief: A Reconsideration”, *Sasanika Archaeology* 15, (online edition, available at <https://www.sasanika.org/wp-content/uploads/e-sas-AR-15-The-Tang-e-Qandil-Bas-Relief.pdf> (accessed on 6 March 2018))
- Vanden Berghe, L. 1984: *Reliefs Rupestres de l’Iran ancien*, Brussels.
- 1988: “Barm -e Delak”, *Encyclopædia Iranica* 3,8, 805-807.
- Weber, U. 2009: “Wahram II., König der Könige von Ērān und Anērān”, *Iranica Antiqua* 44, 583-584.
- 2010: “Wahram III. König der Könige von Ērān und Anērān”, *Iranica Antiqua* 45, 353-394.
 - 2017: *Prosopographie des Sasanidenreiches im 3. Jahrhundert n. Chr.*, (online edition, available at <http://www.dr-ursula-weber.de/Prosopographie> (accessed on 6 March 2018))
- Widengren, G. 1959: “The Sacral Kingship of Iran”, C.M. Edsman *et alii* (eds.), *Contributions to the Central Theme of the 8th International Congress for the History of Religions (1955: Rome, Italy)*, Leiden, 242-257.
- Wiesehöfer, J. 2006: *Ancient Persia From 550 BC to 650 AD*, London-New York.

«MUJER» Y «NATURALEZA» EN EL PENSAMIENTO GRIEGO ANTIGUO

Aida Míguez Barciela¹
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

Se esboza una interpretación de la relación entre lo femenino y la noción griega de naturaleza comentando dos peregrinajes con manifiesto carácter exploratorio y/o constructivo: primero, el peregrinaje de Odiseo en la Odisea; segundo, el viaje de Apolo en busca de un lugar donde construir su oráculo en el Himno 3. Se incluyen asimismo observaciones en torno al problema de la politización de la naturaleza virgen en la novena oda pítica de Píndaro.

Palabras clave: Dioses, ontología, Homero, Píndaro, bosque, conservación

ABSTRACT

The purpose of this essay is to examine the relationship between the feminine and the Ancient Greek notion of nature by means of an analysis of two famous journeys with an evident exploratory-constructive character: the one are the wanderings of Odysseus in the Odyssey; the other is the pilgrimage that Apollo makes in search of a place to build his oracle in the “Homeric Hymn”. Some observations on the question of the politicization of the wild in Pindar’s Ninth Pythian Ode are also included in the study.

Keywords: Gods, ontology, Homer, Pindar, woods, conservation

Proponemos reconsiderar aquí el tema de la conceptualización «femenina» de la «naturaleza» en el pensamiento griego antiguo. Para ello evocaremos ciertos relatos en los que ciertas figuras femeninas, especialmente vírgenes y diosas periféricas, experimentan un encuentro con figuras masculinas: Odiseo entre los mortales y Apolo entre los olímpicos, teniendo estos dos últimos, como es sabido, mucho que ver con la constitución de lo que, en contraposición a «naturaleza», es «espacio político».

En primer lugar hay que aclarar el hecho de que los conceptos «mujer» y «naturaleza» los usemos entrecomillados. Esto no es inocente, sino que tiene que ver con el carácter mismo de la investigación propuesta, cuya metodología hermenéutica exige un constante cuestionar el empleo que en la interpretación se hace de categorías

1 Aida Míguez Barciela, Dra en Filosofía, aidamiguezbarciela@gmail.com

de pensamiento que configurando el propio mundo del intérprete quizá no correspondan a nada (o, en todo caso, no a lo mismo) en el mundo del interpretando. No pretendemos por tanto relacionar aquí lo que nosotros siempre ya entendemos por «naturaleza» con las figuras femeninas que nos salen al encuentro leyendo los relatos griegos. Lo que haremos será más bien intentar una aproximación la conceptualización griego-antigua de «naturaleza» preguntando en qué sentido ciertas figuras femeninas de los relatos intervienen decisivamente en dicha conceptualización.

1. IRREDUCTIBILIDAD Y EXPLICACIÓN «FÍSICA»

Empecemos recordando el significado de la palabra *phýsis*, nombre de acción del verbo *phýo*, que en ciertas formas significa «crecer, brotar» («aparecer, hacerse presente»), y en otras «hacer surgir, hacer crecer, producir²». La *phýsis* es el principio de «brotar, crecer, surgir, nacer, aparecer, mostrarse, ser». Lo interesante para nosotros en este momento es que este «brotar, crecer, aparecer, ser» todavía no ha sido neutralizado (o matematizado o racionalizado), sino que todavía está –digámoslo así– encantado o divinizado. Lo natural es todavía sede de lo divino. Lo que podríamos llamar «lo físico» (lo relativo a la *phýsis*) de los griegos está lleno de dioses, está divinizado; su «físico» es, por tanto, lo más distante de nuestro «físico» moderno: su naturaleza la más distante de nuestra naturaleza (el objeto de la ciencia). Ahora bien, cuando decimos cosas tales que «la naturaleza está llena de dioses» o «lo natural está divinizado» debemos guardarnos mucho de algunos malentendidos habituales. Veamos.

No se trata de que el griego explique insuficientemente (primitivamente) el fenómeno natural mediante la referencia a una figura divina (Zeus como explicación «mítico-primitiva» del fenómeno «físico» tormenta, Posidón como «causa» «sobrenatural» de los terremotos; y también con los fenómenos para nosotros mentales: *Éros* «personificación» del fenómeno psíquico «amor», etcétera). No es que los dioses sean las interpretaciones que cierto «pueblo antiguo» hizo una vez de esa «cosa objetiva» que llamamos «la naturaleza». Cuando a veces se dice que entre los griegos «los dioses son interpretaciones de la naturaleza», lo cierto es que no se está respetando la exigencia metódica de conciencia hermenéutica, pues una frase así ya estaría atribuyendo tácitamente validez universal a nuestra noción (moderna) de naturaleza; estaría ya tomándola como una realidad que estaría siempre ya ahí independientemente del lugar y de la época, lo cual cierra de antemano cualquier camino de aproximación al objeto de estudio en su configuración y consistencia específica.

Los dioses de los griegos no son el fracaso de los griegos en su proyecto de «explicación» de la naturaleza. Lo que ocurre es más bien que, por un lado, nuestra noción moderna de naturaleza aquí no funciona y, por otro, la noción griega de naturaleza

2 De entrada *phýsis* no designa el conjunto de lo ente, ni tampoco el entorno natural. Ese «brotar, crecer, ser» lo es por de pronto de una cosa o una persona determinada. En los fragmentos de Heráclito *phýsis* adquiere puntualmente un alcance global («la *phýsis*» a secas), aun conservando a la vez su significado la *phýsis* de esto o de aquello.

pone en juego la noción de dios. Es por esto que la explicación de manual de los dioses no sería sino tautológica y su razonamiento vicioso: *los dioses serían manifestación de una naturaleza que se define ya como aquello en lo que hay dioses; para explicar los dioses estaríamos apelando a un concepto cuya definición ya requiere las figuras de los dioses.* (Para decir qué sea el trueno para el griego antiguo ya necesitamos la noción de Zeus.)

Para nosotros hay una brecha entre el dios y el fenómeno natural, pues nuestra noción de «físico» presupone la neutralización a la que aludíamos antes. Para nosotros «explicar» el amor, la tormenta, el terremoto, la nieve, la lluvia o la aurora remitiendo a un dios es no explicar, es fracasar en el proyecto explicativo. La remisión antigua al dios solo confirmaría para nosotros la *inexplicabilidad* del fenómeno en cuestión para el griego antiguo, o sea, su fallo explicativo. Ahora bien, ¿y si precisamente la inexplicabilidad fuese no de la comprensión sino de la cosa misma? ¿Y si los dioses fuesen no mala explicación, sino cuidada descripción ontológica... *griega*? ¿Y si aquí no opera en absoluto *nuestro modelo explicativo*? Sea como fuere, no perder de vista la distancia entre lo griego y lo moderno tiene consecuencias importantes en nuestra lectura de textos griegos antiguos. Pongamos un ejemplo.

En su relato en primera persona Odiseo cuenta que después de la tierra de los cíclopes él y sus compañeros llegaron a «la isla de Eolo» (*Od.* X 1). La lectura convencional dice aquí: «Eolo es el dios del viento³», o «el señor del viento», o «la personificación del viento», con lo cual se está duplicando (y en esa medida malinterpretando) lo que en origen es un fenómeno unitario: no está por un lado el fenómeno «físico» «el viento» y por otro el fenómeno «mágico-religioso» «el dios», sino que *el viento-es-el-dios-y-el-dios-es-el-viento*.

«Todo está lleno de dioses». El río, la tempestad, la fuente, el mar, el bosque son la morada «de» los dioses. «Sagrado» es adjetivo epexegetico de lo «físico». No en vano estudios sobre el adjetivo *hierós*, convencionalmente traducido por «sagrado», lo ponen en relación con el campo semántico del movimiento, el nacimiento, el crecimiento, la fuerza y la velocidad: diciendo de un río que es *hierós* se hace notar el movimiento y la fuerza del mismo; de un bosque, su crecimiento y florecimiento espontáneos, etcétera (Clarke 1995).

Llegamos así a una primera conclusión: para entender la noción griega de «naturaleza» necesitamos la noción de dios, y para entender el dios entran en juego elementos que por de pronto son «naturaleza» (cf. lo dicho acerca de *hierós*). Eso que nosotros llamaríamos el entorno «físico-natural» es de entrada para el griego antiguo no meramente el «escenario» de la actividad divina, sino el *imperar y estar ahí* los dioses mismos. La cuestión es ahora *¿qué dioses?* Para contestar esta pregunta y a la vez avanzar hacia el tema que nos ocupa vamos a recordar qué tipo de viaje se supone que ha hecho Odiseo en la Odisea.

3 Eolo es presentado no como dios sino como figura «querida [esto es: próxima] a los dioses inmortales» (X 2). En la *Iliada* los vientos son los destinatarios de la súplica de Aquiles, por más que (y esto es quizá significativo) quien escucha la súplica no son los vientos mismos sino la diosa Iris (XXIII 194-218).

2. MONSTRUOS Y SOLEDADES

El viaje –peregrinaje– de Odiseo tiene el carácter de una exploración o investigación de «los caminos del mar» (XII 259), un espacio habitado por criaturas que, si bien no son dioses todas ellas, sí quedan todas al margen de lo que de momento podemos llamar la «condición humana». Cada uno con su caracterización propia, los habitantes de las tierras y las islas a las que Odiseo llega en su errante viaje están todos⁴ excluidos del ser-hombre tal como Odiseo lo entiende: ser-hombre es para Odiseo ser «sitófago», un «comedor de pan», o sea: es practicar la agricultura. En su peregrinaje Odiseo busca siempre y no encuentra nunca «sitófagos» (IX 191); lo que encuentra son «lotófagos» o incluso «andrófagos» (X 200), los cuales, precisamente por eso, no entran para él en la categoría «hombre». Precisamente en esta paradoja indican los versos IX 88-89: «Entonces yo envié a compañeros que fuesen a investigar: qué varones [esto es: qué] comedores de pan sobre la tierra podrían ser [sc. ¡los comedores de loto!]. «Comedores de pan» es aposición explicativa de *anéres*; como ocurre también en otros contextos, «hombre» no tiene aquí una definición biológica de aplicabilidad universal (no hay una «humanidad» más allá de las «culturas»). Como para el javanés ser hombre es ser javanés (Geertz 2006), también para Odiseo ser hombre es ser griego. En su investigación Odiseo busca hombres, esto es: griegos, y no encuentra sino formas de vida que no corresponden a la forma de vida griega, por eso tampoco encuentra nunca hombres propiamente dichos, sino lotófagos, cíclopes, lestrigones, etcétera.

Tampoco encuentra, en consecuencia, «obras» o «trabajos» «de varones» (*érga andrôn*: X 98, 147), esto es, campos de cultivo, sino, por el contrario, solamente bosques y espesuras, bosques y espesuras que no han sido sometidos a ningún proceso de preparación para cultivo (lo que el griego llama *ktízein*, cf. *infra*). Lo que ve Odiseo en su viaje son soledades: bosques llenos de animales que crecen sin control, frondosos, sin caminos, sin cultivos, naturalmente sin vida política de ninguna clase. El peregrinaje tiene por tanto el carácter de investigación y exploración de espacios pre-políticos, es decir, espacios naturales, lo cual está muy relacionado, como ahora veremos, con que estos espacios sean asimismo *espacios peligrosos y espacios femeninos*. Por algo cuando tiene que responder a la pregunta por la identidad de aquellos con los que se relacionó durante su extraño viaje Odiseo no menciona monstruos ni remolinos sino justamente dos figuras femeninas: Circe y Calipso son las dos figuras en las que Odiseo resume su haber-estado-allá (perdido en el mar y en la espesura), y son presentadas nada menos que como diosas «terribles» y «engañosas» (IX 29-32, X 136). Los espacios en los que las «obras de varones» brillan por su ausencia son la morada de ciertas diosas, diosas que comportan algún tipo de amenaza⁵.

4 El peregrinaje en sentido estricto consiste en los episodios comprendidos entre la tormenta que sigue a los cicones y la estancia con Calipso.

5 Calipso retiene a Odiseo para que sea su «esposo», mientras que la amenaza de Circe es doble: no solo sus drogas serían funestas sin el antídoto que proporciona Hermes, sino también su lecho, en el cual Odiseo podría perder nada más y nada menos que su *enorée*: su «virilidad» (X 301, 341).

La presencia de bosques vírgenes descubre en qué tipo de espacio Odiseo se ha perdido. Por ser espacio de crecimiento, movimiento y nacimiento (tanto animal como vegetal), el bosque es tanto «naturaleza» (cf. lo dicho sobre *phýsis*) como ámbito «sagrado», o sea, es morada de dioses, pero no de dioses en general, sino de divinidades que no conectan las «obras de varones» y sus prácticas emparentadas (reuniones, intercambio, leyes, técnicas, etcétera), esto es: «ninfas», figuras femeninas inmortales que no pertenecen al orden olímpico. Ninfas son asimismo las sirvientas de Circe, de las cuales se dice que: «Nacieron éstas de las fuentes y a partir de los bosquecillos, y de los ríos sagrados» (X 350-351). También la naturaleza exuberante es elemento esencial para comprender quién es Calipso, resultando decisivo en la interpretación de este episodio (Míguez Barciela 2014: 65-77).

Los dioses que habitan los espacios naturales en los que Odiseo se ha perdido son de manera destacada –y esto no es casualidad– figuras femeninas. Concluimos de momento lo siguiente. «Sagrado» es en primera instancia «lo físico», la «naturaleza», eso que precede o antecede a no meramente a la «cultura», sino a la «cultura» entendida como «política» (i.e. lo relativo a la *pólis*). Al concretar esto sagrado en una determinada figura aparecen sobre todo diosas, concretamente diosas menores y periféricas: ninfas. Los dioses olímpicos tienen templos y altares; estas diosas menores quedan fuera de la *pólis*, pertenecen al bosque y la espesura (es más, el templo y el altar tienen, como veremos, un significado problemático en relación con estas diosas).

3. AMENAZA AMENAZADA

La conceptualización femenina del espacio «natural» (en el sentido que hemos expuesto aquí) ha quedado vinculada con la conceptualización griega del espacio político. Comentaremos ahora algunos aspectos de cómo se piensa en griego la constitución de este último espacio siguiendo no la Odisea sino una oda de Píndaro.

La novena oda pítica cuenta cómo Apolo vio una vez en las montañas a una muchacha que luchaba con un león completamente sola y sin arma alguna. Movidio por la admiración y el deseo el dios se la llevó a Libia para allí consumir las bodas y engendrar un hijo.

Recordemos en primer lugar que el estatuto de la mujer casada es en cierto modo un estatuto político: a diferencia de la *parthénos*, la *gyné* es una especie de exterioridad controlada. (La conexión mujer-casa es en lo político constituido equivalente a la relación mujer-naturaleza en la constitución de lo político en la medida en que la casa se distingue de la *pólis*.) Cuando está luchando sola en las montañas de Tesalia Cirene es todavía una «virgen salvaje» (aquí «salvaje» es epexegetico de «virgen»), o sea, no ha sido sometida aún a ese control que comportan las bodas para una mujer, de ahí su emplazamiento en un espacio prepolítico o apolítico (los montes de Pelión son aquí el territorio inculto en el que viven monstruos y bestias). Pues bien, el relato de Píndaro hace que precisamente Apolo, olímpico asociado con actividades urbanísticas y fundadoras (introdutorias de un *ktízein*), ponga esta virgen salvaje bajo su control. El paso de virgen a novia de Apolo

aparece así como el paso de un estado natural (Cirene la virgen luchadora) a un estado domesticado y politizado (Cirene la *pólis* de Libia). El proyecto erótico es a la vez un proyecto político.

Con esto hemos llegado a un último problema. Me refiero a la ambigüedad de los proyectos políticos que los últimos dioses, los de la tercera o la cuarta generación, los dioses olímpicos, impulsan a partir de ciertas figuras femeninas antecedentes. Recordemos ahora un tercer relato.

En el así llamado «Himno a Apolo», en el contexto de su viaje en busca de un lugar donde construir oráculo, Apolo se encuentra con Telfusa, una diosa-fuente (375-387). De entrada Telfusa consigue mantener al joven dios olímpico lejos de su territorio; ahora bien, cuando Apolo cae en cuenta de la artimaña vuelve y se toma represalias: construye un altar y un templo, a la vez que oculta o sepulta con rocas las «sagradas corrientes» de Telfusa, que si bien no desaparece, queda –así se dice– «mutilada» o «desfigurada» (Míguez Barciela 2016).

Para fundar la *pólis* se tiene que talar el bosque; para construir el templo se tiene que destrozarse en alguna medida la naturaleza. La tala, esto es, la destrucción de la naturaleza, es necesaria para las fundaciones. No en vano el verbo que habitualmente traducimos por «fundar»: *ktízein*, significa algo del tipo talar madera, desbrozar maleza, clarear, aclarar, abrir para el hombre el bosque y su espesura.

4. «CONSERVACIÓN»

Si la politización de la naturaleza por parte de figuras masculinas, ya sean dioses, ya sean héroes⁶, consiste, según ciertos relatos, en «tomar posesión de» o, incluso, mutilar o de-formar (cierto tipo de) figuras femeninas, entonces no nos sorprende que sean también femeninas las figuras en cuyo campo de acción se incluye el hacer respetar ciertos límites o poner ciertos frenos a la dinámica internamente destructiva de los proyectos políticos masculinos. Si Apolo preside la actividad fundadora de *pólis*, su hermana Ártemis gobierna la actividad en bosques y espesuras, los cuales toma bajo su protección, así como sus criaturas salvajes, especialmente las más débiles y desvalidas. Y por lo mismo que Ártemis es lo que nosotros quizá llamaríamos una «diosa de la conservación» (Hugues 1990), el pensamiento griego antiguo ha encarnado algunas veces la resistencia a los proyectos políticos masculinos en figuras femeninas, tanto mortales como inmortales⁷.

6 El dios necesita una figura femenina para mediar con lo mortal y poner algo –un hijo, un héroe– en lo mortal. Las llamadas «heroínas» median entre el dios y el héroe; en esa medida ellas son eso que el dios necesita para aparecer entre los mortales.

7 De todos modos, como ha quedado dicho, la figura femenina no es de entrada amenazada sino *amenaza*, y lo mismo sucede con la naturaleza, que está lejos de ser el espacio amenazado por el hombre en el que nosotros estamos acostumbrados a pensar. La naturaleza es todavía *amenazadora* como los dioses *son* todavía y son, por lo tanto, peligrosos, terribles, amenazadores. Otra puntualización: es absurdo quejarnos de que todo eso los griegos lo han dicho desde una mirada «androcéntrica», pues lo cierto es que en este contexto no hay otra mirada que la androcéntrica (en el sentido que *anér* y *anéres* ha adquirido en esta exposición); lo

El carácter femenino de los llamados «espacios naturales» ha mostrado pues su relevancia. En consonancia con lo que tal vez podemos llamar el «pensamiento cualificado antiguo» (frente a la indiferencia moderna nada es aquí completamente gratuito, el género de las figuras tan poco como sus tareas específicas o el color de sus vestidos), en los relatos griegos acerca del nacimiento de ciudades, de templos o de técnicas (todo eso que se nutre (de la destrucción) del bosque), lo femenino es categoría de pensamiento vinculada esencialmente con la noción de una «naturaleza virgen» por lo mismo que los proyectos «políticos» son esencialmente proyectos masculinos. Al igual que el conocimiento, el esclarecimiento, la iluminación del bosque pasa por talar el bosque en alguna medida (de lo contrario el bosque no sería conocido en absoluto, o sea: no sería), sobre mujer y sobre naturaleza la *pólis* produce un impacto ambiguo: lo *natural-salvaje-femenino* ha sido desarmado, reducido, controlado, lo que viene a ser a la vez: violado, intervenido, destrozado.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, T. W. 1908/1917-1918: *Homeri Opera, Tom. III et IV*, Oxford.
- Clarke, M. 1995: “The Wisdom of Thales and the problem of the word IEΠOΣ”, *The Classical Quarterly* 45, 296-317.
- Geertz, C. 2006: *La interpretación de las culturas*, Barcelona.
- Hughes, J. D. 1990: “Artemis: Goddess of Conservation”, *Forest & Conservation History* 34, 4, 191-197.
- Míguez Barciela, A. 2014: *La visión de la Odisea*, Madrid.
- 2016: “¿Qué es la *pólis*? Una isla (A propósito de la fundación de Cirene en las odas de Píndaro)”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 35, 1, 171-189.
- Monro, D. B. y Allen, T. W. 1902/1920: *Homeri Opera, Tom. I et II*, Oxford.
- Richardson, N. 2010: *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite*, Cambridge.
- Snell, B. y Maehler, H. 1980: *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig.

opuesto a la mirada androcéntrica sería pura y simplemente la no mirada: la naturaleza silenciosa (no silenciada), el bosque oscuro, la cerrada espesura, etcétera, sería lo que hubiese si pudiese realmente *haber algo* de solo haber naturaleza, o sea, algo antes de que se haya apartado o separado una mirada.

MUJERES ROMANAS, GÉNERO E HISTORIOGRAFÍA. UNA NUEVA HISTORIA A PARTIR DE OTRAS HISTORIAS¹

Rosa María Cid López
Universidad de Oviedo

RESUMEN

En este texto se analizan los estudios históricos sobre las antiguas romanas desde el siglo XVIII hasta el presente, a través de las aportaciones de algunos de los autores y autoras más notables, desde las visiones propias de la historiografía tradicional hasta la historia sociocultural. Nuestras reflexiones del presente sobre los espacios, el poder, la ciudadanía o el cuerpo femeninos, entre otras cuestiones, han de tener en cuenta estos primeros estudios vinculados a la llamada historia política o de la vida cotidiana, sin olvidar el impacto de la historia social. Sin duda, para comprender el largo recorrido de una historia en clave de género o de mujeres han de valorarse estas primeras aproximaciones, con el afán de conocer mejor a las antiguas romanas, entre otras mujeres de la antigüedad, y de comprender cómo hacerlo.

Palabras Clave, Historia de las mujeres, Estudios de género, poder, ciudades y ciudadanía, espacios, cuerpo, religión

ABSTRACT

This paper analyses the historical studies about women in Ancient Rome from the Eighteenth Century to the present-day, through the contributions of some of the most significant authors, and from the perspectives typical of traditional historiography to those of sociocultural history. Our current reflections on women's spaces, power, citizenship, or bodies, among other issues, must take into account the earlier studies related to the so-called political history or to the history of everyday life, without forgetting the impact of social history. Certainly, in order to fully appreciate the long tradition of gender or women's history, we must keep in mind the first approaches to the subject with the aim of understanding better the women from Ancient Rome, among other women from Antiquity, and of learning how to study them.

1 Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de I + D, "Maternidades y familias: cambios, permanencias y rupturas. De las sociedades antiguas a la contemporánea". Ref. HAR2013-42371R. Deseo hacer constar que este texto pretende ser una reflexión sobre autores, autoras y obras de cierta influencia en los estudios de mujeres de la antigüedad, por lo que se ha procedido a una selección, sin duda subjetiva, para evitar una lista excesiva de títulos.

Keywords: history of women, gender studies, power, cities and citizenship, spaces, body, religion.

El ingente número de especialistas y publicaciones sobre la historia de las mujeres y el género en las sociedades antiguas muestra la incuestionable influencia de tales percepciones del pasado en la historiografía reciente sobre el Mediterráneo antiguo. Con frecuencia, se atribuye a historiadoras feministas la irrupción de la categoría mujer en los estudios históricos, relacionando sus orígenes con el feminismo, sobre todo en su faceta de movimiento político y social². Sin duda así ocurrió en el estudio de las sociedades de la Antigüedad y, especialmente, en otras posteriores en el tiempo. Pero también es cierto que, desde visiones propias de la historia tradicional y de tipo androcéntrico, el interés por personajes y hechos femeninos apareció en momentos tempranos, muy anteriores a las primeras manifestaciones del feminismo.

En concreto y en el caso de la Antigüedad, a comienzos del siglo XVIII, las emperatrices romanas fueron las protagonistas de un conocido libro de Jacques Roergas de Serviez (1720). Este texto suscitó un interés que no ha decaído en la actualidad, dónde el afán por desentrañar el alcance de las intrigas de estas poderosas mujeres ha dado paso al estudio de la construcción y crítica hacia el poder femenino. Tiempo después de la publicación de la obra francesa, las investigaciones sobre la religión romana de René Pichon (1912) o sobre la vida cotidiana de Robert Flacelière (1959) o Jérôme Carcopino (1939) entre otras, evidenciaron el papel de las diosas y las prácticas culturales de las devotas, o la presencia de la mujer en los espacios domésticos, a los que se las solían relegar. Algunos autores, como muestra de su interés por el protagonismo femenino en la historia, elaboraron las primeras síntesis sobre las mujeres en la Antigüedad, antes incluso del surgimiento del feminismo de los sesenta. Como ejemplos, destacan los ensayos de Charles Seltman (1956) y John P.V.D, Balsdon (1962), o la ambiciosa obra de Pierre Grimal (1965), cuyo primer tomo se dedicaba a las sociedades antiguas. En este ambiente, ha de resaltarse la progresiva influencia de la Historia Social, defensora de una visión holística, que incluía sujetos muy variados y ajenos a las élites, lo que a la larga favorecía la inclusión de la categoría mujer y el reconocimiento del papel de las mujeres en la historia.

Ciertamente, tales percepciones sobre las mujeres de Roma y Grecia en la Antigüedad, ya que Oriente tardará en aparecer en el panorama historiográfico, poco tienen que ver con lo que luego serán los estudios históricos de las mujeres y el género, que se dotaron de un marco teórico y metodológico propio. Sin duda, la propia Historia

2 En sus comienzos, muchas historiadoras consideraron que el estudio de las mujeres del pasado resultaba fundamental para el movimiento feminista. Entre otros destacados ejemplos, sobresale Gerda Lerner. Esta pionera historiadora feminista finalizaba su famosa obra *La creación del Patriarcado* con afirmaciones como: “la historia de las mujeres, la herramienta imprescindible para crear una conciencia feminista entre las mujeres, está proporcionando el *corpus* de experiencias con el cual puede verificarse una nueva teoría, y la base sobre la que se puede apoyar la visión femenina” (1990: 330). Tales planteamientos provocaron evidentes rechazos en los ambientes académicos más conservadores, algo que se ha resaltado repetidamente.

se ha beneficiado de estos planteamientos novedosos, incorporando categorías y perspectivas que han enriquecido nuestra forma de acercarnos al pasado, como revela el uso del género, en masculino y en femenino. De igual manera, ha de reconocerse de qué modo los estudios culturales se han nutrido de los debates sobre la construcción del género y/o los géneros.

En cualquier caso, en la evolución de los estudios históricos sobre las mujeres y lo femenino en el Mediterráneo antiguo, han de tenerse en cuenta las historias ajenas no sólo al feminismo, sino a lo que luego han sido las investigaciones históricas sobre las mujeres o los estudios sobre los géneros. Su interés radica en los datos e información que podían proporcionar, realmente muy útiles cuando se elaboran las primeras investigaciones sobre el pasado de las mujeres. A la vez, estas obras en sí mismas tienen valor historiográfico, porque ayudan a comprender actitudes de conocidos historiadores ante el protagonismo femenino, que critican o reconocen en el pasado, trasladando sus inquietudes del presente, como sucedió con Ettore Cicotti (1895), entre otros. De igual modo, algunos historiadores, especialistas en la Roma antigua, han sentido curiosidad por acercarse al conocimiento de las mujeres y nos han ofrecido valiosos e interesantes trabajos. En este caso, si Paul Veyne (2003) ha defendido la importancia de los estudios de la mujer romana, décadas atrás Moses I. Finley (1975) hizo una de las más lúcidas descripciones de las mismas en un artículo modélico. Estos y otros nombres merecen ser rescatados, a veces criticados, ya que su influencia fue inequívoca en las historiadoras que, conscientes de la necesidad de hacer visibles a las mujeres en la historia, las convirtieron en las protagonistas de sus relatos históricos³. Desde el afán por visibilizar a *la* mujer, evidenciar la diversidad de *las* mujeres y pensar en la compleja representación de *lo* femenino, han sido frecuentes los silencios y los desencuentros entre los estudios históricos sobre las mujeres y el género, por un lado, y la historiografía académica tradicional, por otro, pero sin duda también se produjeron convergencias. Así parece manifestarse en la obra de autores significativos, en general varones, cuyos trabajos arrancaron en el siglo XVIII y llegan hasta el presente, momento en el que la historia de las mujeres y de género ya está firmemente asentada en los ambientes académicos.

1. MUJERES PODEROSAS Y PODER FEMENINO. LOS ECOS DE LA ILUSTRACIÓN

Los nombres de Tanaquil, Veturia, Cornelia, Servilia, Livia o Julia Domna identifican a mujeres que destacaron como personajes públicos e influyentes en la Roma de su tiempo. Frente a otras féminas de condición social más humilde, no sólo se las reconoce, sino que es posible reconstruir sus biografías con nutrida información. Por ello, no resulta extraño que las primeras aproximaciones a las antiguas romanas, al margen o desde el feminismo, hayan consistido en estudios sobre su azarosa existencia. Pero, al

3 Se sirvieron de sus informaciones, pero también aprendieron a desenmascarar visiones muchas veces impregnadas de prejuicios, al igual que ocurría con los autores grecolatinos cuando hablaban de las mujeres, lo que, entre otras, subraya Suzanne Dixon (2001). Como obra paradigmática, una vez más, debe citarse el famoso libro de Sarah Pomeroy (1975), aunque merece la pena mencionar las aportaciones de Eva Cantarella (1990 y 1997), sin olvidar el impacto del trabajo de Gerda Lerner (1986).

mismo tiempo, historiadores e historiadoras han buscado en la investigación sobre sus vidas el pretexto para reflexionar, criticar o admirar el alcance del poder femenino en sus múltiples manifestaciones. Desde la animadversión de autores con planteamientos misóginos hasta la reivindicación de un protagonismo que casi nunca se igualó al de sus congéneres masculinos, abundan los relatos, a veces pseudohistóricos, sobre romanas de existencias extraordinarias que, sin duda, influyeron en los acontecimientos que jalonaron la Monarquía, la República o el Imperio de la Roma antigua.

Una de las más tempranas muestras del interés por notables romanas se sitúa ya en el siglo XVIII, en el que los ilustrados manifiestan su preocupación por el conocimiento de la civilización clásica, motivado sin duda por el efecto del descubrimiento de Pompeya y en el que emerge la figura de Edward Gibbon a fines de la centuria. En este ambiente, como digno representante de la Ilustración, pero sobre todo de la animadversión hacia la influencia femenina fuera de los ambientes domésticos, el relato de Jacques Roergas de Serviez es realmente elocuente⁴. El autor francés se centró en las mujeres de la familia imperial, realizando un recorrido que se inicia con Calpurnia, la esposa de César y finaliza con Constancia, casada con Licinio. Roergas de Serviez fue publicando sus biografías de las emperatrices romanas por entregas, hasta que en 1720 se editó la versión completa, dando lugar a una voluminosa obra plagada de anécdotas, que contribuían a fortalecer imágenes terribles del poder femenino. Solo aquellas princesas que habían hecho gala de sumisión y domesticación eran merecedoras de comentarios elogiosos. Sin duda, este texto presenta claras deficiencias, perceptibles en la presentación de biografías muy distorsionadas, construidas a partir de juicios subjetivos, o en afirmaciones no bien fundamentadas, y, por supuesto, reproduciendo las valoraciones de la literatura grecolatina, demasiado cargada de prejuicios androcéntricos. A pesar de estas deficiencias, o quizá por ellas, el libro gozó de enorme difusión. De hecho, si Edward Gibbon es considerado la aportación inglesa a la historiografía moderna, al menos en lo relacionado con los estudios clásicos, y de hecho su fundador, quizá haya que valorar a Serviez como un representante de los avances de lo ocurrido en Francia. En el fondo, el relato del que fue barón parece surgir como fruto de su crítica y animadversión a las aristócratas que organizaban los salones literarios, a las que equiparaba por su influencia con la funesta labor de las princesas de la familia imperial.

A pesar de los cambios historiográficos que se produjeron en el siglo XIX, resaltándose el acopio de datos y la búsqueda de nuevas fuentes, como las epigráficas o numismáticas, para reconstruir las sociedades antiguas, en el caso de las mujeres seguían siendo las consideradas poderosas las que llamaban la atención de los especialistas. En las obras publicadas en esta centuria y en los comienzos de la siguiente, se observa claramente la influencia extraordinaria de la obra de Serviez, perviviendo las imágenes estereotipadas del poder femenino a través de las biografías de Livia o Mesalina, entre otras. En ellas, se reproducen sus juicios de valor, como se percibe en las publicaciones de Giovanni Ferrero (1925) o de Umberto Silvani (1927). Como novedad cabe destacar

4 Sobre la influencia de esta obra, traducida a varios idiomas, incluido el ruso, véase Rosa María Cid López (2010 y 2015b).

la atención prestada a Cleopatra, convertida en el modelo de los males que implica el poder en manos femeninas. El hecho de ser oriental también contribuyó aún más a desmerecer su biografía, ya que acabó simbolizando la perfecta unión de lo oriental y el poder femenino, claramente desestabilizador del buen orden social, que se ha identificado con Occidente. La novela romántica de manera elocuente reproduce esta forma de pensar a propósito de la reina de Egipto, pero su imagen literaria se encuentra igualmente en la historiografía reciente⁵.

Curiosamente, el feminismo que emerge en la sociedad decimonónica despertó el interés de intelectuales admiradores de la cultura clásica, como Ettore Cicotti, para quien las aristócratas de la república romana parecían ser las antecesoras de las contemporáneas que se involucraban en los asuntos públicos, al menos de las sufragistas, que reclamaban el voto femenino en el siglo XIX. Sus buenas intenciones no fueron suficientes para elaborar un acertado retrato histórico de estas notables romanas, pero sí llamó la atención sobre las vidas de Cornelia o Servilia, entre otros personajes femeninos, no inscritos en la *domus* imperial. De algún modo, se las presentaba también como intrigantes, dando lugar a la figura, bastante afianzada en los ambientes académicos, de la *conspiradora*⁶. Se olvida, con frecuencia, que la intervención femenina en la gestión de los asuntos políticos especialmente antes de la época de Augusto, sólo era concebible en los ambientes familiares y en el seno de la *domus*, al estar prohibido el acceso a cualquier cargo público. En este contexto, se inscriben las aportaciones de Enrica Malcovati (1945a, 1945b) o Giuseppe Corradi (1946), que en forma de artículos breves, proporcionan sencillas biografías de mujeres como Cornelia o *Terentia*, entre otras; en estos trabajos, se incluyen datos de interés que luego revisarán historiadoras ya más ligadas a la historia de las mujeres, aunque el enfoque sigue siendo el propio de una perspectiva androcéntrica.

Tal percepción de las mujeres poderosas continuó a lo largo de todo el siglo XX, manteniéndose la visión tradicional, como revelan las obras de los mencionados Giovanni Ferrero (1925) y Umberto Silvani (1927), autores más tempranos, o de otros como las aproximaciones a las mujeres poderosas de Richard A. Bauman (1992) o a las biografías de Livia o Agripina de Anthony Barret (1996 y 1992), ya a fines de la pasada centuria. Algunos, a pesar del tiempo transcurrido, siguen emitiendo juicios de valor similares a los que en su momento había planteado Serviez, aunque las críticas a su influencia o poder se realizan de manera más sutil. Pero, desde visiones de la historiografía tradicional, emergen trabajos que van más allá de la información biográfica, o de la acumulación de datos, para indagar en el papel de las mujeres de las familias gobernantes. Por ejemplo, aunque no se relacione directamente con la sociedad romana, resultó muy interesante la obra de Grace Harriet Macurdy (1932), dado que mostró elocuentemente cómo la reina helenística disfrutó de relevancia pública como madre, porque de este modo legitimaba

5 Así sucede con las novelas de Rider Haggard, entre otros escritores decimonónicos, pero que igualmente refleja la literatura del siglo XX. Una valoración de la Cleopatra como oriental e imagen del poder femenino en la literatura y la historia en Rosa María Cid López (2012b), entre otras.

6 En el listado de mujeres notables de la República elaborado por Claudine Herrmann (1964) se recogen anécdotas que evidencian su participación política como conspiradoras, lo que en el fondo pone de manifiesto que la *res publica* no les resultaba ajena.

la posición del heredero, del hijo del rey. Tal situación se detecta igualmente en el caso romano, en la *domus* imperial, donde las princesas más destacadas han sido aquellas que han conseguido situar a sus hijos en el trono, como sucedió con Livia, Agripina la Menor o las Julias de la dinastía Severa. En esta línea, entre otras, han trabajado, ya con visiones propias de la historia social de las mujeres, Francesca Cenerini (2002 y 2009) en Italia o María José Hidalgo (2012) en España, profundizando en el conocimiento de las biografías de las mujeres de las familias imperiales, procediendo a una relectura de la literatura grecolatina, pero también manejando testimonios epigráficos, numismáticos o arqueológicos y no solo literarios⁷. Junto a la labor de estas notables historiadoras, con mayor o menor acierto, resulta significativa la lista de obras que recogen las biografías singulares de excepcionales romanas, como Livia, Julia, Antonia *Minor* o Agripina, entre otras, que han sido objeto de estudios monográficos⁸. En cualquier caso, muchas de ellas siguen presentándose como estereotipos del poder femenino, si bien se hace hincapié en la construcción de modelos a partir de la vida de personajes como Agripina, lo que sucede en la aportación destacada de Judith Ginsburg (2004), cuya obra se inscribiría ya en los llamados estudios de género.

Sin duda, las aproximaciones a las mujeres poderosas o notables de la antigua Roma han producido interesantes reflexiones sobre la percepción del poder femenino, criticando, admirando o intentando situar en sus justos términos el alcance de la influencia de Livia y otras romanas ilustres. Pero, sobre todo, en la evolución de estos estudios se observa de qué modo han de leerse los textos antiguos, valorando las informaciones pero también los frecuentes silencios sobre lo que pudieron haber hecho las mujeres. Se ha percibido también cómo la posición de madres o esposas ha marcado el ejercicio del poder femenino, convirtiéndose en un asunto recurrente en las aproximaciones a esta temática, aunque se ha resaltado hasta qué punto algunas romanas pretendieron disfrutar de reconocimiento por sí mismas, al margen de su parentesco con políticos notables y fuera de los ambientes de la *domus*, incluso la imperial. En este sentido, la presencia femenina fuera del hogar para realizar actividades laborales o cumplir con deberes religiosos parece poner de manifiesto cómo las mujeres de la Roma antigua rompieron espacios de domesticidad, lo que en el fondo les servía para burlar el control masculino sobre sus vidas.

7 Ambas han tratado en diferentes trabajos las biografías de las mujeres de la familia imperial, destacando las aportaciones en forma de libro de Francesca Cenerini (2009 y 2002) y de la española María José Hidalgo de la Vega (2012). Interesa igualmente la visión de Jasper Burns (2007), que resalta la posición de madres pero también de esposas de las princesas de la familia imperial.

8 Entre otras, sobre las biografías de estos personajes son conocidas las mencionadas de Anthony Barrett (2002 y 1996) sobre Livia y Agripina, o de Nikos Kokkinos (1992) sobre Antonia *Minor*, pero con planteamientos más próximos a la historia de las mujeres destaca el estudio de Elaine Fantham (2006) sobre Julia, la hija de Augusto. Recientemente se ha publicado una obra en la que aparecen la mayoría de los personajes femeninos emblemáticos de fines de la república y casi todo el siglo I d. C., en la que se ofrece una amplia bibliografía sobre cada personaje, al margen de visiones interesantes sobre sus biografías (Rodríguez y Bravo 2016).

2. LOS ESPACIOS FEMENINOS EN LA ROMA ANTIGUA. NO SOLO ENTRE LA CASA Y EL TEMPLO

En el siglo IV, Jenofonte describía en su conocida obra el *Económico*, un reparto de espacios en función del género, impuesto por la naturaleza y mandato divino, que no sólo pareció funcionar en las sociedades del Mediterráneo antiguo, ya que tales concepciones se han mantenido hasta etapas recientes⁹. Como es conocido, los romanos Columela y Catón no solo suscriben sus planteamientos, sino que incluso los reproducen casi de forma literal. Según el autor griego, la divinidad había hecho a la mujer más débil y necesitada de protección; por ello, su lugar sería el hogar, la *domus* según la concepción romana, como el *oikos* lo era entre los griegos. De su estancia en espacios domésticos, derivarían tareas propias de estos ambientes, lo que facilitaría el cuidado de la familia. Por oposición, el varón más fuerte estaba destinado a las empresas más arriesgadas, que se desarrollaban en ambientes exteriores, entre las que destaca el trabajo para la manutención de la familia, la defensa del territorio y la gestión de los asuntos públicos. En el caso de los ciudadanos romanos, solo ellos tenían el privilegio de ejercer los llamados *virilia officia*, consistentes en el ejercicio de tareas políticas, militares o sacerdotales, a las que supuestamente no podía acceder la población femenina, ni siquiera las ciudadanas¹⁰. Hoy sabemos que tal reparto de espacios en la práctica no funcionó, porque la realidad histórica es bastante más compleja, y ha de matizarse la configuración tajante de espacios excluyente o inclusivos en función del género; la casa, en concreto, está habitada por unos y otras, del mismo modo que la calle no ha sido patrimonio exclusivo de la población masculina¹¹. Pero, si pensamos que, hasta hace no demasiado tiempo, en la historia primaban las visiones androcéntricas que convertían en protagonistas a los hombres, y naturalmente solo a quienes actuaban en los ambientes públicos, todo lo relacionado con los espacios domésticos, tradicionalmente considerados como los propios de las mujeres, apenas fue tenido en cuenta.

Sin embargo, ha de reconocerse que el interés por descubrir la historia de la vida cotidiana, confundida a veces con la privada, y lo que ocurría en el interior de la

9 Entre la abundante bibliografía sobre los espacios femenino y masculino, que habitualmente se ha identificado con lo privado y lo público, o mejor lo doméstico y lo público, para el caso romano destacan las aportaciones recientes de Francesca Cenerini y Francesca Rohr Vio (2016). En esta obra, sobre todo a partir de las biografías de personajes femeninos conocidos, se evidencia de qué modo las romanas transitaban entre los ambientes domésticos y extra-domésticos, muchas veces para involucrarse o *entrometerse* en los asuntos políticos. Para un análisis del texto de Jenofonte desde la perspectiva de género y de lo femenino, véase Ana Iriarte Goñi (2001).

10 Eva Cantarella definió con claridad este concepto de *virilia officia*, marcador de la diferencia entre ciudadanos y ciudadanas, lo que evidenciaba la inferioridad femenina. El marco legal romano así lo defendía (Cantarella 1981 y 1997).

11 Los trabajos de Lisa Nevett (1999 y 2010) sobre las casas griegas pueden ser de aplicación al caso romano, si bien no han sido suficientemente analizados para la *domus*. No obstante, algunas especialistas ya han planteado de qué modo las romanas, como otras mujeres de la antigüedad, ocuparon tanto los espacios públicos como los privados (Frei-Stolba, Bielman, Bianchi 2003), resultando muy novedosa en su momento la propuesta de Claudia Montepone (1999), que resaltaba la importancia de los *márgenes* a la hora de ubicar el espacio femenino, en especial a nivel simbólico.

casa, con todos sus habitantes, se percibe muy tempranamente en algunos estudiosos. De hecho, si Robert Flacelière (1959) analizó el caso de los griegos, fue realmente innovador el planteamiento de Jérôme Carcopino (1939) y a partir de lo ocurrido en Roma. En su libro, se describían desde espectáculos hasta la organización de la jornada o las creencias religiosas, pero también las casas y sus habitantes, atendiendo al matrimonio, la familia o la educación; el tratamiento de tales temas conducía claramente a actividades femeninas, que de alguna manera se hacían presentes en la historia. Bien es verdad que, para este autor, las romanas se clasificaban en *buenas*, las que eran virtuosas, y *malas*, las que rompían valores familiares. Sus prejuicios androcéntricos están muy presentes en su obra, y como otros autores de su época, “juzgó a las mujeres del pasado desde los parámetros del presente¹²”. Igualmente conviene recordar al mismo Moses I. Finley (1975), quien resaltó la posición de las romanas, cuyo modelo de feminidad debía estar presidido por el silencio, la sumisión y la domesticidad

Es cierto que los estudios de la *vida cotidiana* que transcurría en los ambientes domésticos, por oposición a los públicos, nos permitieron conocer mejor a la población femenina, o nos hicieron descubrir aspectos muy diversos de la vida de las mujeres del pasado. También lo es que la reclusión femenina en el hogar era deseable por el afán de protección y también de control. Así se pretendía justificar. Pero no todas las féminas podían permanecer en el interior de los muros de la *domus*, ya que circunstancias muy diversas las obligaban a salir al exterior. Aquellas de condición humilde porque precisaban un trabajo externo para contribuir a la manutención personal o familiar, o si eran esclavas porque así se lo imponía su condición¹³. Sólo las aristócratas o de posición social acomodada podían *permitirse el lujo de refugiarse* en el hogar.

En este ambiente de incitación al relegamiento doméstico, la forma honorable de abandonar el hogar solo se contemplaba en el caso de acudir a los templos para manifestar la *pietas* a las divinidades, sobre todo diosas. Es cierto que se procuraba que no se mezclasen hombres y mujeres en las celebraciones religiosas, o en las actividades públicas en general. En este sentido, autores como René Pichon (1912) llegaron a afirmar que en Roma había existido una religión de mujeres, específica, que se percibía en el culto a determinadas diosas y en los rituales, organizados en un calendario religioso femenino¹⁴. De hecho, se hablaba del *ordo matronarum*, como concepto surgido para definir a las mujeres que podían intervenir en los asuntos religiosos, participando en fiestas con exclusiva presencia femenina como las dedicadas a *Fortuna Muliebris*, *Mater*

12 Lin Foxhall hace una crítica bastante aguda a estas afirmaciones de los autores pioneros en el tratamiento de la vida cotidiana, resaltando el caso de Jérôme Carcopino; enfatiza que el autor francés no hizo más que adoptar los puntos de vista de las élites grecorromanas (2013: 4-5). Ha de añadirse que en la obra de Robert Flacelière se tratan parecidos temas, aunque se publicó dos décadas más tarde.

13 Publicaciones recientes sobre la actividad laboral femenina, e incluso sobre la riqueza que acumularon algunas romanas, así lo ponen de manifiesto (Delgado y Picazo 2016 y Medina 2014).

14 Al año siguiente de la publicación de su trabajo, Giulio Giannelli (1913) sacaba a la luz una monografía sobre las Vestales, un sacerdocio que no ha dejado de atraer a los especialistas, ya que durante siglos fue el único accesible a las romanas. Entre las más recientes destaca la de Robin-Lorsch Wildfang (2006). Una notable aportación al sacerdocio femenino bajo la república ha sido realizado por J. Megham DiLuzio (2016).

Matuta o Bona Dea, entre otras. Tal percepción de la mujer y la religión en Roma ha marcado a notables especialistas, que están recreando una imagen de los cultos femeninos como exclusivos de las mujeres, inspirándose en las aportaciones pioneras, pero menos documentadas, de Jean Gagé (1963). El extraordinario y modélico trabajo de Nicole Boëls Janssen (1993) no se sustrae a tales planteamientos.

Desde estas visiones, ajenas a lo que han sido los estudios de mujeres, llegamos a conocer mejor a las romanas, superando el caso de las poderosas, situándolas en ambientes dónde, sin duda, tuvieron enorme protagonismo, como la casa y el templo. Pero precisamente, los avances historiográficos sobre los espacios femeninos, simbólicos y reales, o la religión de las mujeres romanas, han desmontado algunas de estas viejas percepciones¹⁵.

En el caso de los espacios, y puntualmente el hogar, se ha resaltado la evidencia de que la *domus* romana es ante todo el lugar de la familia y dirigida por el varón, donde se mezclan hombres y mujeres, de edades y condición diferentes. En este sentido, no es un espacio exclusivamente femenino, sino de convivencia de una familia, integrada por personas de edades diversas, al margen de la condición social; no puede olvidarse la presencia de la población servil. Un territorio en el que las mujeres desarrollaban sus roles conyugales y maternales, sin duda desde la sumisión pero también hubo ocasiones para la conspiración y las transgresiones. En cualquier caso, al margen de la identificación entre domesticidad-feminidad, entendida en el sentido de que era deseable que las mujeres permanecieran recluidas en el hogar, por muchas razones debían salir a la calle. Sin cuestionar la respetabilidad de las matronas, sino más bien lo contrario, era apropiado que visitaran el templo, pero no solo para honrar a las divinidades que exaltaban funciones tradicionales, relacionadas con la maternidad. Investigaciones recientes han cuestionado la existencia de una religión exclusiva de matronas, sacando a la luz de qué manera las ciudadanas participaron en rituales que se consideraban salvadores de la comunidad. Es decir, la religión femenina se movió entre los cultos privados y públicos; por ello, no tiene sentido hablar de unas prácticas culturales exclusivas para las mujeres al margen de la llamada religión cívica¹⁶.

Sin duda, en el panteón se diferenciaron dioses y diosas, con cultos femeninos y masculinos, pero a la hora de propiciar el bienestar de la *res publica* y procurar la *pax deorum*, se exigía la igual participación de ciudadanos y ciudadanas. En especial, las

15 En especial destacan las reflexiones de Celia E. Schultz (2006), para quien las celebraciones femeninas podían considerarse también insertas en los llamados cultos públicos, dada la trascendencia para el bienestar de la *res publica*. Sobre estos aspectos resultan también novedosas, a veces rompedoras con las versiones tradicionales, las interpretaciones de Ross Shepard Kraemer (2011), entre otras. Aunque en su momento tuvo cierta repercusión la interpretación de Sharon Kelly Heyob (1975) sobre el culto isíaco como liberador para las mujeres, tales visiones están hoy totalmente superadas. Como balance historiográfico de los estudios sobre las mujeres y la religión romana, entre otras, destacan las aportaciones recientes de Pilar Pavón Torrejón (2015: 115-141) y Mercedes Oria Segura (2017: 73-98).

16 Con claridad lo expuso John Scheid en su conocido artículo “*Extranjeras* indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma” (1991), sobre el que luego realizó alguna corrección (2011). Para el autor francés, la participación de las mujeres en la religión romana se percibe desde la marginación y la integración, en lo que se incide en trabajos más recientes (Pavón 2015).

mujeres lo hicieron en momentos de graves peligros para la ciudad, siendo destacados los diferentes episodios en los que se recurre a las devotas para acoger, por ejemplo, a la *Dea Caelestis*, cuyo culto llegó desde *Pesinunte* en Frigia hasta Roma en el año 204 a. d. C.. A la diosa oriental, se le dedicó un templo, un sacerdocio y una fiesta en la propia urbe¹⁷. Bajo el Imperio, resulta inequívoca la presencia femenina en los cultos públicos, si se considera el culto imperial, que implicó devoción a las *divae*, y la presencia de sacerdotisas para honrarlas de manera oficial en las comunidades provinciales, y no solo en Roma¹⁸.

Si la *domus* y el templo son espacios que revelan las funciones atribuidas a las ciudadanas, que muchas asumieron por el afán de preservar su honorabilidad y respetabilidad, no cabe duda de que también hubo romanas que rompieron con tales costumbres. Los espacios utilizados para la transgresión son en sí mismos muy elocuentes¹⁹. El propio hogar pudo servir como territorio para la conspiración, dada la imposibilidad de que las ciudadanas pudieran intervenir en los asuntos de la *res publica*, en concreto a través del ejercicio de una magistratura o de la asistencia a una asamblea política. De ahí emergen figuras como Servilia, la madre del cesaricida Bruto, casi siempre contemplada como una terrible mujer.

Pero sorprendentemente también se produjeron ocupaciones de espacios urbanos, de las calles o el foro, para defender sus actitudes ante los asuntos de la *res publica*. Desde la mítica Hersilia a la oradora Hortensia, en la historia de Roma resultan muy conocidos episodios de mujeres que salen a la calles como defensoras de la ciudad ante un enemigo, externo o interno, haciendo gala de su posición de ciudadanas. Es lo que podemos llamar *matriotismo*. De igual modo, el exterior fue utilizado para la protesta, como hicieron las rebeldes que se manifestaron contra la *Lex Oppia*, promulgada en el año 215 y derogada en el 195 a.C. También la citada aristócrata Hortensia, portavoz de las demandas de las mujeres más ricas que se negaban a pagar onerosas cargas tributarias, pronunció un encendido discurso en defensa de los intereses de las más ricas ciudadanas de Roma en la emblemática fecha del año 42 a. d. C., cuándo se vencía definitivamente

17 Igualmente un notable protagonismo se otorgó a las mujeres en los acontecimientos relacionados con los prodigios, que presagiaban desastres para la ciudad y el Estado (Cid 2007). Sobre la relación entre prodigio y expiación, destaca el caso de lo ocurrido en el año 207 a. d. C. (Sánchez Sanz 2013).

18 Entre la abundante bibliografía sobre el culto imperial, destacan también aportaciones sobre la organización de los homenajes religiosos a las mujeres divinizadas de la familia imperial, o el sacerdocio femenino detentado por las notables de la ciudad en honor de las nuevas diosas. Con el pretexto de honrar a las *divae*, las aristócratas de las ciudades provinciales buscaban también su propio reconocimiento personal haciendo gala de notable generosidad con sus conciudadanos. En este sentido es bien conocida la lista y las circunstancias en las que se deificó a las mujeres de la familia imperial desde Livia a sus sucesoras, enfatizando las posibilidades que se ofrecía ahora muchas romanas de promocionarse socialmente con el acceso a este nuevo sacerdocio (Mirón 1996, Cid 1998, Hidalgo de la Vega, 2012 y Cenerini 2009, entre otras). Merece especial mención lo ocurrido con las sacerdotisas del culto a las *divae*, y entre la abundante bibliografía sobresalen las aportaciones de Emily Hemelrijk, sobre todo las más recientes (2009: 318-349).

19 Sobre formas y espacios de provocar el desorden por parte de las mujeres, recientemente Dolors Molas i Font ha coordinado una interesante dossier en la revista *Lectora*, bajo el título *Desordre i transgressió al món antic* (2012).

a los cesaricidas, con quiénes ella estaba emparentada²⁰. Estos ejemplos evidencian la ruptura de la domesticidad por parte de algunas mujeres, pero sobre todo su afán por implicarse en los asuntos públicos, es decir de actuar como ciudadanas, bajo la apariencia de seguir ejerciendo la maternidad, pero alejándose en el fondo del modelo canónico tradicional.

3. LAS MADRES Y LA CIUDADANÍA EN FEMENINO. DE CUERPOS GESTANTES A PROTAGONISTAS PÚBLICAS DE LAS CIUDADES

Ciertamente, la identificación establecida entre maternidad y feminidad se ha convertido en un tópico a la hora de desentrañar los roles de las mujeres en las sociedades del pasado. Roma no fue una excepción y, de hecho, los discursos religiosos y las leyes revelan hasta qué punto el tema preocupaba a los dirigentes masculinos. De esta manera, las madres omnipresentes en los relatos grecolatinos llamaron la atención de historiadores modernos, considerando a mujeres notables en su faceta maternal. Así ocurrió con las princesas de la familia imperial, tales como Livia o Agripina que son presentadas como progenitoras de príncipes. Inevitablemente el estudio de las mujeres de los emperadores ponía de manifiesto la importancia de la *mater* para legitimar la posición del sucesor, cuestión que tempranamente se destacó por historiadoras como la citada Grace Harriet Macurdy (1932) para los reinos helenísticos y, tiempo después, por Mireille Corbier (1995) para el caso romano. Estudios recientes sobre las mujeres de las distintas dinastías corroboran precisamente este hecho. Junto a este reconocimiento, también es cierto que algunos autores han pretendido atribuir a la maléfica influencia materna las vidas desequilibradas de sus vástagos, como se intentaba señalar para casos como los de Tiberio o Nerón, cuyas biografías se presentaban marcadas por la figura poderosa de la madre. Del mismo modo, varones honestos destacan por la buena educación recibida en el regazo materno; aunque en este caso, la figura maternal aparece casi siempre en un plano muy secundario, tal fue lo sucedido con las progenitoras de César o Augusto, entre otros²¹.

Junto a lo ocurrido con las mujeres de la familia imperial, también es cierto que la imagen de la matrona, como modelo femenino, se ligaba al ejercicio de la maternidad, su destino social, como sigue resaltándose en la actualidad (Oria 2016). Pero fue sobre todo la aparición de la obra de Suzanne Dixon, *The Roman Mother*, la que alumbró sobre esta temática. En su momento, su publicación resultó novedosa para especialistas en la antigüedad, y aún continúa siendo una obra de referencia²². En general, el estudio histórico

20 El discurso de Hortensia, transmitido por Apiano (*Guerras Civiles*, IV, 32-34) y reiteradamente citado, ha suscitado notable interés entre las especialistas de la historia de las mujeres, desde los primeros textos de Eva Cantarella (1997: 137-140) a otras reflexiones más recientes (Cid 2010c y 2015a).

21 Suzanne Dixon (1991) insistía en la visión de las madres identificadas con sus hijos cuándo se trataba sobre todo de una gestión nefasta para el imperio. Con ello se trataba de resaltar que la influencia femenina era maléfica cuando traspasaba sus funciones y se entrometía en los asuntos de Estado.

22 La influencia de esta obra se observa en publicaciones recientes como las de Rosa María Cid López (2009, 2010 y 2012) o Lauren Hackworth Petersen y Patricia Salzman Mitchell (2012), lo que evidencia igualmente como la maternidad y las madres son temas que interesan cada vez más a especialistas en las sociedades del Mediterráneo antiguo.

de la maternidad y las madres ha interesado tardíamente, salvo excepciones como las de Yvonne Knibiehler, pionera en las investigaciones sobre las madres y la maternidad, pero que se ha preocupado sobre todo de lo ocurrido en el siglo XX²³.

Hasta llegar a la obra de Suzanne Dixon, se admitía que la ciudadanía en femenino implicaba reconocimiento de unos derechos que se transmitían a los varones de la familia, pero que nunca disfrutarían las mujeres; si bien un hijo adquiriría el estatus privilegiado de ciudadano, si su madre, y no solo su padre, también lo eran. Como muestra del papel otorgado a la maternidad, cabe destacar las leyes de Augusto en las que se premiaba con la anulación de la tutela masculina a las mujeres que habían alumbrado tres criaturas que hubieran alcanzado los tres años, cuatro si eran libertas. Se trataba del conocido *ius trium liberorum*, que implicaba igualmente privilegios para el padre, aunque muy diferentes de los otorgados a la madre²⁴. Para algunos autores, esta norma mostraba el alcance de la *emancipación* femenina en la Roma antigua, cuándo hoy la consideramos como prueba del papel otorgado a la función maternal. En realidad, estas leyes se inscriben en una política claramente pro-natalista, que también animaba a los varones a tener hijos; en el caso de la población masculina, el aliciente era la promoción de su carrera política.

Tal concepción de la maternidad, ligada a la procreación y alumbramiento de los hijos del padre, convertía a las mujeres en *cuerpos gestantes*, contempladas como madres pasivas; es decir, en seres sometidos a la *auctoritas* del varón y bajo su *potestas*, como evidenciaba la imposición de la *tutela muliebris*. Precisamente, aquellas romanas que se doblegaron al rol maternal en sus aspectos más tradicionales, exhibiendo la fidelidad al esposo y la dedicación abnegada a sus hijos e hijas, recibieron el respeto y la admiración de sus coetáneos, pero también de sectores de la historiografía más tradicional. Así ocurrió con la ejemplar Cornelia, entre otros personajes, o la sumisa Octavia. Curiosamente ambas mujeres fueron muy activas en las tensiones políticas que les tocó vivir, pero nunca dejaron de exhibir una maternidad excelsa, defendiendo a ultranza los intereses de su familia y sin sobrepasar en apariencia los límites de la *domus*.

Sin embargo, gracias a los recientes avances historiográficos, se ha comprobado como el ejercicio de la maternidad bajo formas muy diversas, alejadas incluso de las funciones propiamente biológicas, facilitó la presencia femenina en los ambientes extra-domésticos. Tales comportamientos ponen de manifiesto hasta qué punto a las romanas les interesaban los asuntos de la *res publica*, primero, y luego del Imperio o de su ciudad. De Cornelia, progenitora de los Graco a Servilia, que lo fue de Bruto el cesaricida,

23 En su biografía titulada *Mémoires d'une féministe iconoclaste* (Paris, 2010) Yvonne Knibiehler recorre gran parte del siglo XX, pues nació en 1922, como mujer, historiadora y feminista, explicando de qué modo le interesó la maternidad, que ha sido el tema principal de su investigación académica. En algunas de sus obras, se encuentran atinadas reflexiones sobre las maternidad de las sociedades antiguas, que resultan de gran utilidad para comprender hasta qué punto los modelos griegos y romanos de la madre han pervivido hasta el presente (Knibiehler 2001: 9-32).

24 Estas leyes se inscriben en una defensa a ultranza de las tradiciones, lo que implicaba el respeto a las costumbres y moralidad de antaño sobre todo para las mujeres, a las que se animaba de nuevo a desarrollar su rol maternal. Desde la perspectiva del Derecho, son fundamentales las aportaciones pioneras de Jane F. Gardner (1986) sobre la posición jurídica de las romanas, o la más reciente de Judith E. Grubbs (2002).

emergen estos personajes como madres de notable políticos. Pero a medida que se avanza en la etapa final de la República, se va desdibujando la figura maternal y se afirma la conspiradora. Bajo la sociedad imperial, el prototipo de la madre entrometida en los asuntos políticos de la *Domus Augusta* es aún más acusada. De Livia a Agripina la Menor entre las Julio-claudias, o las Julias de la familia de los Severos, emergen poderosas representaciones de mujeres que dirigen la vida de sus hijos, supuestamente encumbrados a la dignidad imperial por las acciones, en general presentadas como maquiavélicas, de sus progenitoras²⁵. En realidad, los diferentes estudios que se han elaborado sobre las mujeres de las distintas dinastías del Imperio, en especial de los dos primeros siglos, reiteran el protagonismo de la madre, si bien matizando el alcance de su maléfica o beneficiosa influencia sobre sus vástagos; también para resaltar de qué modo algunas romanas estaban interesadas en los asuntos públicos y se involucraban en la política imperial, disfrutando de privilegios solo una minoría, aquella incluida en el círculo familiar del príncipe de turno, como antes había ocurrido con las aristócratas republicanas.

No obstante, junto a las mujeres de la familia imperial, en los primeros siglos de nuestra era, las pertenecientes a las élites, tanto senatoriales como municipales, también parecen evidenciar comportamientos similares a las princesas. Se da la circunstancia de que por su preeminencia social, se dispone de información sobre las mujeres del *ordo* senatorial, detectando asimismo su afán por no mantenerse al margen de los asuntos del Imperio²⁶. Su comportamiento es también imitado por las integrantes de las oligarquías locales, involucradas en los problemas que afectan a sus ciudades. Son madres y esposas de notables ciudadanos, y así lo exhiben en los testimonios epigráficos que nos legaron, pero también procuran exaltar sus propios méritos y biografías.

En este sentido, las ciudades romanas conservan abundantes y notables vestigios de sus prácticas evergéticas, lo que evidencia que eran ricas y tenían autonomía para controlar su patrimonio; pero el tipo de donaciones realizado refleja también su implicación en los asuntos de la ciudad, no limitándose a lo que llamaríamos prácticas caritativas, como la donación de los *alimenta* de la hispana *Fabia Hadrianilla* y consistentes en legados para alimentar a niños y niñas de su ciudad²⁷. Los monumentos promovidos por ciudadanas notables de las comunidades imperiales revelan su afán por dejar la huella no solo de sus familias, sino también de sus propias biografías. En este sentido, el soberbio trabajo de Emily Hemelrijk (2013 y 2015) evidencia firmemente de qué modo la ciudadana asumió que tenía responsabilidades cívicas, marcando su impronta en los ambientes urbanos. Acaban, sin duda, convirtiéndose en *personajes públicos*, aunque legalmente tenían vedado el acceso a cargos políticos, y son objeto de homenajes por parte de sus propios ciudadanos y ciudadanas, a quienes ellas habían hecho donaciones. Se trata de

25 Hasta cierto punto, la figura de la princesa imperial está más ligada a la representación de la madre y menos a la de esposa, beneficiándose de la ventaja que suponía actuar como legitimadora del sucesor a la cabeza del Imperio (Burns 2007, entre otras).

26 De enorme utilidad es el trabajo prosopográfico de Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier (1987), que da cuenta de las biografías y de las relaciones familiares en el *ordo* senatorial.

27 Sobre los *alimenta* como manifestación de la beneficencia femenina, el caso de *Fabia Hadrianilla*, originaria de *Hispalis*, no es tan sorprendente (Hemelrijk 2015: 148-154).

un ejercicio absoluto de *matronazgo*, que igualmente ha considerado Cándida Martínez, porque intervienen en la ciudad del mismo modo que las madres en la *domus* cuidando a la familia. La manera de reconocer la acción femenina en los ambientes públicos o domésticos siempre será a través del desempeño de una maternidad prolongada, de ahí el *matronazgo*, detectable en las donaciones a la ciudad, o del *matriotismo*, visible en la defensa de la ciudad ante los peligros externos.

Por el protagonismo de estas ciudadanas notables, pero sobre todo de las princesas romanas, de las que disponemos de datos suficientes para reconstruir sus biografías individuales, en ocasiones se ha construido el modelo femenino de la llamada matrona, con el que se ha pretendido identificar a toda la población femenina de la sociedad romana, a pesar de que la información manejada sólo se refería a un grupo reducido. Bajo la Monarquía y la República se tomarán en consideración los casos de las aristócratas más conocidas, desde Hersilia, la mítica esposa de Rómulo, a casos como el de Fulvia, la tercera mujer de Marco Antonio; en la etapa imperial, interesarán especialmente las mujeres de las diferentes dinastías o las pertenecientes a las élites senatoriales y menos las adscritas a las urbanas. Pero su posición social nada tenía que ver con otras ciudadanas de condición humilde y aún menos con la población servil. Parafraseando a Robert Knapp (2011), se trata de los grupos de las *olvidadas*, que incluye a los colectivos marginados por su falta de recursos, o incluso por la privación de libertad. Son mujeres que han realizado oficios muy diversos, entre los más penosos destacarían los ejercidos por prostitutas o nodrizas, e incluso hasta de posibles gladiadoras, entre otros muchos²⁸. En el caso de las esclavas, al margen de tareas productivas en el campo y en la ciudad, es cierto que su identificación como cuerpos gestantes o nutricios era la más habitual; en este sentido, representaban lo más bajo de la escala social, ya que el esclavo al menos estaba libre por razones biológicas de tales tareas²⁹. De manera ejemplar la esclava representa el sujeto *subalterno*, bajo la doble condición de carencia de libertad y género femenino. Como no podía ser de otro modo, la población femenina de la sociedad romana estaba presidida por notables diferencias basadas en la riqueza, el estatus jurídico, la libertad e incluso el lugar de nacimiento. No puede hablarse por tanto de *la* mujer romana, sino de *las* mujeres romanas.

28 En el caso de los trabajos femeninos, destacan precisamente aquellos relacionados con la biología de la mujer, como ocurrió con la nodriza o la propia tarea reproductiva (Medina 2014; Delgado y Picazo 2016). A propósito de las gladiadoras no está clara su existencia, aunque Robert Knapp llamó la atención sobre la aparición de mujeres realizando este oficio, según se ve en un bajorrelieve de Halicarnaso, de polémica interpretación. Recientemente, Anna McCullough ha tratado el caso de las gladiadoras, en un trabajo titulado, "Female gladiators in the Roman Empire" y cuestiona algunas afirmaciones; curiosamente, este es uno de los escasos artículos que se incluyen sobre las mujeres de la sociedad romana en la obra general de Stephanie Lynn Budin y Jean Macintosh Turfa (2016: 954-965).

29 De ahí que se pueda contemplar a la esclava como *doble sujeto subalterno*, bajo la doble condición de ser privado de libertad y por el hecho de ser mujer y no varón (Rubiera 2015).

4. REFLEXIÓN FINAL: LA MUJER, LAS MUJERES Y LO FEMENINO EN LA ROMA ANTIGUA

Desde la Ilustración hasta llegar a la actualidad, es cierto que las mujeres de la antigua Roma han sido objeto de interés, no solo historiográfico, aunque los relatos de historiadores e historiadoras muestran de qué modo ha ido cambiando nuestra concepción del pasado, de cómo construirlo con ellas como protagonistas. Este afán por estudiar a las antiguas romanas, a veces determinado por evidentes prejuicios misóginos, facilitó la búsqueda de datos sobre la población femenina. A medida que fuimos conociendo mejor a las mujeres, percibimos como se imaginaban modelos excelsos de feminidad, como ocurría con el prototipo de la matrona, y de qué modo podíamos pensar en lo femenino. Esta concepción historiográfica partía de una versión tradicional de la historia, con la que inicialmente chocó la llamada historia de las mujeres; fue necesario un tiempo de acercamiento y aceptación de esta nueva forma de concepción del pasado, tras superar contextos de complejas relaciones³⁰. La situación cambió notablemente, cuando de los estudios históricos sobre las mujeres emergieron los llamados de género, en los que tenía cabida tanto lo femenino como lo masculino, en singular y plural.

En este recorrido, no conviene olvidar que la historia de las mujeres entroncaba de forma muy directa con la llamada historia social, mientras que los estudios de género se vinculan más claramente con la historia cultural (Cid, 2015). En ambos casos, suele estar presente la perspectiva feminista, aunque bien es cierto que cada vez con menor intensidad en las publicaciones más recientes.

Aunque no es el objetivo de este texto, si ha de mencionarse el caso de las mujeres y el género en la Grecia antigua, ya que de alguna manera algunas autoras han inspirado a especialistas en historia romana; ciertamente aquellas se adelantaron en el uso de este concepto en sus investigaciones históricas, aunque no lo nombraran de manera explícita. La sociedad griega nos legó textos literarios, de Homero a los trágicos, en los que las diosas y heroínas se convierten en imágenes complejas de lo femenino. Sobre la construcción de tales discursos, la alteridad que se produce entre lo femenino y lo masculino, el papel del mito o la ciudadanía, entre otros temas, nos legó enriquecedoras formas de análisis y metodologías la profesora Nicole Loraux, cuya influencia se percibe hoy en el llamado Observatorio de París, según la expresión utilizada por Ana Iriarte, una de sus discípulas³¹. Como muestra de su influencia, es necesario resaltar que el tomo primero de la conocida *Historia de las Mujeres en Occidente* dirigida por Michelle Perrot y George Duby, lo dirigió otra representante de este grupo, Pauline Schmitt Pantel y la

30 Sobre la evolución de los estudios históricos sobre las mujeres o el género relacionados con la antigüedad, en el caso español se han realizado aportaciones recientes como las de Rosa María Cid López (2006 y 2015b), Amparo Pedregal Rodríguez (2009 y 2011) o Dolors Molas i Font (2010), entre otras.

31 La expresión Observatorio de París da título al libro, que aborda la influencia historiográfica de Nicole Loraux, pero también de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet (Iriarte, Sancho 2010). En la obra de Nicole Loraux destaca especialmente su análisis de la noción de lo femenino entre los griegos, cuando explica el mito de Tiresias (2004) o la conformación de la ciudadanía (1990). Sobre la influencia de su obra destaca el libro colectiva editado por Jean Alaux *et alii* (2005) y las reflexiones de Ana Iriarte Goñi (2008), como una muestra de las diferentes aportaciones y reflexiones de esta autora sobre los historiadores franceses del conocido grupo parisino.

mayoría de los capítulos se referían a la sociedad griega³². Esta obra se publicaba en 1991 en su edición francesa.

Hay que esperar al año 2012 para que se publique ya otra obra de gran influencia en los ambientes de especialistas en cultura clásica, editada por Sharon L. James and Shelia Dillon y titulada, *A Companion to Women in the Ancient World*, En esta, se observa ya un claro equilibrio entre los artículos dedicados tanto a griegas como romanas de la antigüedad. Se intenta ofrecer además una visión de las mujeres desde aspectos muy diversos, de la religión al derecho, la familia, la religión, el poder, etc., siguiendo un hilo cronológico. Sin duda alguna, la riqueza de las temáticas abordadas nos permite reconocer el alcance del protagonismo femenino en las sociedades griega y romana.

En ambas obras, la concepción de la llamada cultura clásica no deja de estar presente, bien sea desde la óptica predominantemente griega o romana. La situación ha cambiado con la publicación de un voluminoso libro, editado por Stephanie Lynn Budin y Jean Macintosh Turfa, titulado *Women in Antiquity*, cuyo interés se focaliza en las sociedades del Mediterráneo, llamando la atención la presencia marginal de los capítulos dedicados a la cultura clásica. En los editores, se percibe un claro afán por analizar lo ocurrido en Oriente ya que abundan los estudios sobre Mesopotamia, Egipto, Oriente Próximo, los hititas o Chipre; mientras que apenas se tratan los casos griego y romano, para los que se abordan cuestiones como la prostitución, la vida cotidiana o la presencia femenina en establecimientos militares, entre otras, si bien se analizan con atención los períodos más antiguos como la Edad del Bronce y las culturas del Egeo en la Hélade, de Etruria o las islas de Italia, con alguna aportación puntual relacionada con la población celta de la Galia o de la Península Ibérica. Sin duda, se ha pretendido romper con una doble marginación, al resaltar el protagonismo de las mujeres, pero de las que vivieron en las sociedades menos conocidas de la antigüedad, y que solo tardíamente han interesado a los especialistas.

En cualquier caso, al margen de las diferencias entre estas tres grandes obras, lo cierto es que revelan los progresos en el conocimiento de las mujeres del pasado y el papel actual, lo que es importante, de los estudios de mujeres y de género en los ambientes académicos y entre especialistas de las sociedades de la antigüedad.

A partir de los trabajos incluidos en estas obras generales, lo ocurrido con el estudio de las antiguas romanas parece haber seguido el mismo recorrido que las griegas, aunque sí se observan algunas peculiaridades, determinadas muy probablemente por las fuentes disponibles; en concreto, se aprecia hasta qué punto han interesado más las mujeres reales que las míticas, lo que también ha determinado un cierto retardo en la difusión del

32 Estas historiadoras y sus discípulas han formado el equipo *Phéacie*, muy interesadas en el uso del concepto de género. Sus estudios se vincularían a lo que podemos llamar la historia cultural, con claro interés por lo antropológico. Entre otros temas, consideran que coexistieron diferentes regímenes de género; resaltan que la oposición femenino y lo masculino no fue la única que operó entre los antiguos griegos, y mayor relevancia llegó a adquirir la alteridad entre el bárbaro y el griego (Sebillotte y Ernoult 2007: 13-26; Sebillotte 2015: 54 y 57). Sin duda, tales situaciones son igualmente aplicables a la sociedad romana, de hecho Judith Hallett (1989) ya las había planteado para el caso de las romanas en un pionero artículo sobre la cuestión.

uso de la categoría del género. El conocimiento de la población femenina de la antigua Roma surgió por la atracción que ejercían los personajes poderosos; y transcurrió mucho tiempo hasta llegar a reconocer a otras mujeres, al margen de las élites; sin olvidar el interés más tardío por el poder o la ciudadanía femeninas desde lo que llamaríamos la perspectiva de género.

Se empezó a estudiar la mujer romana como prototipo y, en general, a partir de lo que sabíamos sobre algunos personajes relevantes de los círculos notables se consideraba que toda la población femenina de la Roma antigua respondía al mismo modelo. Así lo hicieron historiadores ligados a corrientes tradicionales, quizá porque les interesaban solo las mujeres poderosas, pero también las primeras historiadoras calificadas de feministas, ya que las aristócratas republicanas o las princesas de la familia imperial eran las mejor documentadas a la hora de iniciar su investigación. Ahora se vuelve a esta temática cuándo hablamos de lo femenino. Pero, entre el estudio de la mujer y lo femenino, hemos comprobado de qué manera la diversidad ha caracterizado a las antiguas romanas, cuyas biografías estuvieron marcadas por la condición de la libertad, que diferenció a libres y esclavas; el estatuto que privilegiaba a la ciudadana y a las matronas; la relación de parentesco que determinaba la biografía de la romanas como como hija, esposa, madre o abuela de varones; la edad, que desde la más temprana infancia diferenciaba a las niñas frente a los niños; o la respetabilidad haciendo de la mujer virtuosa, fiel al esposo y madre prolífica el ideal que debía representar la matrona. A partir de estas consideraciones, en la actualidad los grandes temas que parecen interesar a las investigadoras se articulan en torno a las cuestiones del poder, los espacios simbólicos y reales también domésticos y extra-domésticos, la ciudadanía y las ciudades, la memoria, el cuerpo o la sexualidad, entre otros, sin dejar de prestar atención a los sentimientos y los afectos³³.

En cualquier caso, analizamos a las romanas en su condición de sujetos históricos que mantuvieron una relación compleja con la población masculina, entre la tensión y la negociación, la marginalidad y la integración. Así parece manifestarse en el espacio doméstico al que se las relega, pero que comparten con los varones y en el que se les puede reconocer la *auctoritas* femenina, al menos la maternal. O en una ciudadanía que las normas legales no contemplan en femenino, pero que bajo otros mecanismos las matronas acaban ejerciendo, como revela su presencia y reconocimiento en las ciudades. O en el ejercicio de la maternidad no sólo para agrandar a los círculos dominantes y a sus

33 Estos son los temas que presiden la obra de Lin Foxhall (2013), a los que la autora añade la demografía y la riqueza, considerando que pueden y deben abordarse desde la perspectiva de género. En el caso de la educación, destaca la preocupación temprana por el estudio de esta temática por parte de Emily Hemelrijk (1999) sobre el caso romano. La sexualidad también ha merecido la atención de los especialistas, como reflejan publicaciones recientes (Masterson, Rabinowitz, Robson 2015). Sólo lentamente se están incorporando el análisis de las emociones y los sentimientos, un tema que está atrayendo a especialistas de otras etapas históricas y que tímidamente se está incorporando entre quienes se dedican al estudio de la antigüedad. Sobre su aplicación a los estudios históricos sobre las mujeres o el género, realizó una breve pero interesante aportación Rosa María Medina Doménech (2012).

familias respectivas, también como forma de destacar socialmente, o incluso como forma de poder por la influencia de las mujeres sobre su descendencia³⁴.

Es cierto que durante mucho tiempo, para reconstruir el pasado de las romanas nos hemos ceñido a las versiones de los discursos masculinos sobre lo que debían ser y hacer las mujeres que nos ofrecía la literatura grecorromana. No hace falta recordar de nuevo hasta qué punto desconocemos las voces femeninas, de las que no tenemos testimonios, salvo algunos casos muy aislados. Con frecuencia las historiadoras resaltan el hecho de que “nunca llegaremos a conocer a las mujeres de la Antigüedad desde lo que dijeron sobre sí mismas³⁵”. De hecho, cuándo nos enfrentamos al estudio de la población femenina del pasado, debemos ser muy conscientes de que nos encontramos ante “mujeres pensadas por los hombres” (Molas 2010: 133). Pero, al margen de las lecturas que se pueden hacer de los testimonios literarios, la consideración de otras fuentes nos puede conducir a distintas percepciones de la situación de las mujeres de la Roma antigua. Aunque en la sociedad romana, se concibió a la mujer como cuerpo que debía satisfacer los anhelos masculinos de paternidad o de placer sexual, parece que hubo romanas que superaron su condición de simples cuerpos sometidos a los intereses del varón.

Sin duda, desde la primera aproximación de Jacques Roergas Serviez hasta las recientes publicaciones, las mujeres de la Antigüedad no han dejado de interesar a historiadores e historiadoras, a intelectuales e incluso al gran público. Los relatos que sobre ellas se construyeron en estos tres últimos siglos muestran la evolución de la historiografía, marcada por versiones androcéntricas hasta hace no mucho tiempo. No podía ser de otro modo. Sin duda, por la irrupción del feminismo, la difusión de los estudios históricos de mujeres, a veces sin planteamientos feministas cambió paradigmas historiográficos³⁶. En el presente, con profusión de datos sobre las antiguas romanas, hemos sido capaces de percibir de qué manera concibieron la forma de ser mujer, de lo femenino, aunque las biografías individuales de algunos personajes o los hechos colectivos que protagonizaron evidencian que se vivieron feminidades diversas, porque las mujeres de la Roma antigua también lo fueron. Hoy no solo lo sabemos, también somos capaces de describir de qué modo la vida de la madre o la esposa del príncipe poco tenía que ver con la esclava de su *domus*. Y estamos en condiciones de seguir descubriendo más información sobre unas y otras, de idear nuevas formas de relatar, reconstruir y reescribir sus experiencias colectivas e individuales.

34 Así lo enfatiza Veronique Dasen (2015: 14) cuándo contempla la maternidad como una forma de poder, dado que las madres podían controlar la vida, también la muerte, de sus descendientes; en sus afirmaciones, no se menosprecian los sentimientos en las relaciones materno-filiales, tanto de afecto como de dolor.

35 Según Amy Richlin (2014: 5-6). Una cuestión sobre la que se ha reflexionado en numerosas ocasiones desde la historia de las mujeres (Cid 2015a).

36 La estrecha relación entre feminismo y los inicios de la historia de las mujeres provocó notables celos en los círculos académicos. Transcurridos casi cincuenta años de las primeras publicaciones con tales planteamientos, parece evidente que se han impuesto los estudios de género, cada vez mejor asentados en los ambientes académicos. La facilidad de su aceptación se debe a que el género es una categoría más asimilable, integra tanto lo femenino como lo masculino, pero también porque los progresos en el conocimiento histórico sobre las mujeres del pasado cada vez más se realizan en contextos no necesariamente feministas (Cid 2015b).

BIBLIOGRAFÍA

- Alaux, Jean *et alii*. 2005: *Les Voies Traversières de N. Loraux: une helléniste à la croisée des sciences sociales*, Paris.
- Balsdon, J. P. V. D. 1983: *Roman Women. Their History and Habits*, New York (1ª ed. 1962).
- Barret, A. A. 1996: *Agrippina. Sex, Power and Politics in the Early Empire*, New Haven.
- 2004: *Livia: primera dama de la Roma imperial*, Madrid (1ª ed., en inglés, 2002).
- Bauman, R. A. 1992: *Women and Politics in Ancient Rome*, London.
- Boëls-Janssen, N. 1993: *La vie religieuse des matrones romaines dans la Rome Archaique*, Roma.
- Burns, J. 2007: *Great Women of Imperial Rome. Mothers and Wives of the Caesars*, Abingdon.
- Cantarella, E. 1991: *La calamidad ambigua*, Madrid (2ª ed. en italiano, 1985).
- 1997: *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid (1ª ed. en italiano, 1996).
- Carcopino, J. 1989: *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Madrid (1ª ed. francesa, 1939).
- Cenerini, F. 2002: *La donna romana. modelli e realta*, Bolonia.
- 2009: *Dive e Donne. Mogli, madri, figlie e sorelle degli imperatori romani da Augusto a Commodo*, Imola.
- Cenerini, F. y Rohr Vio, F. 2016: *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, Trieste.
- Ciccotti, E. 1985: *Donne e politica negli ultimi anni della Repubblica romana*, Napoli (reed. de 1895).
- Cid López, R. M. 1998: "Livia versus diva Augusta. La mujer del príncipe y el culto imperial", *Arys I*, 139-155.
- 2006: "Joan Scott y la historia de las Mujeres en España. El caso de los estudios sobre la antigüedad", C. Borderías (ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, 61-100.
- 2007: Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los "márgenes" de la religión romana, *Norba. Revista de Historia* 20, 11-29.
- (ed.) 2009: *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*, Oviedo.
- (ed.) 2010a: *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades antigua y media*, Madrid.
- 2010b: "Mujeres poderosas del Imperio romano en la historiografía moderna. Algunas notas críticas a las visiones de la Ilustración y su influencia", C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica*

- y compromiso social. *Homenaje a Domingo Plácido*, vol. 2, Madrid, 685-702.
- 2010c: “Mujeres y actividades políticas en la República. Las matronas rebeldes y sus antecesoras en la Roma antigua”, A. Domínguez Arranz (ed.), *Mujeres en la antigüedad clásica. Género, poder y conflicto*, Madrid, 123-152.
 - 2012a: (junto a F. Arena e Y. Knibiehler) (dirs.), *La maternité à l'épreuve du genre. Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranée*, Rennes.
 - 2012b: “Cleopatra. Entre Oriente y Occidente”, P. Díaz Sánchez, M. J. Fuente y G. Franco Rubio (eds.), *Impulsando la historia de las Mujeres. La estela de Cristina Segura*, Huelva, 143-155.
 - 2015a: “Las silenciosas mujeres de la Roma antigua. Revisiones desde el género y la historia”, A. Domínguez Arranz y R. M. Marina Sáez (eds.), *Género y enseñanza de la historia. Silencios y ausencias en la construcción del pasado*, Madrid, 187-212.
 - 2015b: “El género y los estudios históricos sobre las mujeres de la antigüedad. Reflexiones sobre los usos y la evolución de un concepto”, *Revista de Historiografía* 22, 25-49.
- Corbier, M. 1995: “Male Power and Legitimacy through Women: the domus Augusta under the Julio-Claudian”, R. Hawley y B. Levick (eds.), *Women in Antiquity: New Assessments*, London, 178- 193.
- Corradi, G. 1946: *Cornelia e Sempronia*, Roma.
- Dasen, V. 2015: *La sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes.
- Delgado Hervás, A. y Picazo Gurina, M. (eds.), 2016: *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida*, Tarragona.
- DiLuzio, J. M. 2016: *A Place at the Altar. Priestesses in Republican Rome*, Princeton.
- Dixon, S. 1988: *The Roman Mother*, London.
- 2001: *Reading Roman Women. Sources, Genres and Real Life*, London.
- Duby, G. y Perrot, M. 1994: *Historia de las Mujeres en Occidente*, Madrid (1ª ed. en francés, 1991).
- Evans Grubbs, J. 2002: *Women and the Laws in the Roman Empire: a Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, New York-London.
- Fantham, E. 2006: *Julia Augusti, the Emperor's Daughter*, London-New York.
- Ferrero, G. 1925: *Le donne dei Cesari*, Milano.
- Finley, M. I. 1975: “Las silenciosas mujeres de Roma”, en *Aspectos de la antigüedad. Descubrimientos y disputas*, Barcelona, 170-187. (1ª ed. en inglés, 1964).
- Flacelière, R. 1989: *La vida cotidiana en el siglo de Pericles*, Madrid, (1ª ed. francesa, 1959).

- Foxhall, L. 2013: *Studying Gender in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Frei-Stolba, R., Bielman, A. y Bianchi, O. (eds.) 2003: *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Bern.
- Gage, J. 1963: *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles.
- Gardner, J. F. 1986: *Women in Roman law and Society*, London-Sidney.
- Giannelli, G. 1913: *I sacerdozi delle Vestali Romani*. Firenze.
- Ginsburg, J. 2004: *Representing Agrippina. Constructions of Female Power in the Early Roman Empire*, Oxford-New York (Reimp. 2006).
- Grimal, P. 1974: *Histoire mondiale de la femme. I. Préhistoire et Histoire Ancienne, vol. I*, Paris. (1^a ed. 1965).
- Grubbs, J. E. 2002: *Women and the Laws in the Roman Empire: a Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*. London.
- Hackworth Petersen, L. y Salzman-Mitchell, P. (eds.) 2012: *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rom*, Austin, Texas.
- Hallett, J. P. 1989: "Women as Same and Other in Classical Roman Elite", *Helios* 16, 59-78.
- Hemelrijk, E. 1999: *Matrona Docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York.
- 2009: "Local Empresses: Priestesses of the Imperial Cult in the Cities of the Latin West", *Phoenix* 61, 3, 4, 318-349.
 - 2015: *Hidden Lives, Public Personas: Women and Civic Life in the Roman West*, Oxford-New York.
- Herrmann, C. 1964: *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Bruxelles.
- Heyob, S. K. 1975: *The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World*, Leiden.
- Hidalgo de la Vega, M. J. 2012: *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca.
- Iriarte Goñi, A. 2001: "Fronteras intramuros en el Económico de Jenofonte", P. López Barja y S. Reboreda Morillo (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*, Santiago de Compostela, 267-280.
- 2008: "Recordando a Nicole Loraux, Pierre Vidal Naquet y Jean Pierre Vernant", *Nova tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos* 26, I, 241-258.
- Iriarte Goñi, A. y Sancho Rocher, L. (eds.) 2010: *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*, Málaga.
- James, S. L. y Dillon, S. (eds.) 2012: *A Companion to Women in the Ancient World*, Malden-Oxford-West Sussex.
- Knibiehler, Y. 2001: *Historia de las madres y la maternidad en Occidente*, Buenos Aires (1^a ed. francesa, 2000).

- Knapp, R. C. 2011: *Los olvidados de Roma. Prostitutas, forajidos, esclavos, gladiadores y gente corriente*, Barcelona.
- Kokkinos, N. 1992: *Antonia Augusta: Portrait of a Great Roman Lady*, London.
- Lefkowitz, M. R. 1981: *Heroines and Hysterics*, London.
- Lerner, G. 1990: *La creación del patriarcado*, Barcelona (1ª ed. inglesa, 1986).
- Loraux, N. 1981: *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris (reimpr, 1990).
- 2004: *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona.
- Lynn Budin, S. y MacIntosh Turfa, J. 2016: *Women in Antiquity. Real Women across the Ancient World*, London-New York.
- Macurdy, G. H., 1932: *Hellenistic Queen. A Study of Woman-Power in Macedonia, Seleucid Syria and Ptolemaic Egypt*, Baltimore.
- Malcovati, E. 1945: *Clodia, Fulvia, Marzia, Terenzia*, Roma.
- 1945a: *Donne ispiratrici di poeti nell'antica Roma*, Roma.
- Martínez López, C. y Mirón Pérez, D. (coords.) 2011: Benefactoras y filántropas en las sociedades antiguas, Dossier de *Arenal*, 18, 2, Julio – Diciembre, 277-368.
- Martínez López, C. y Serrano Estrella, F. (eds.) 2016: *Matronazgo y arquitectura de la antigüedad a la Edad Moderna*, Granada.
- Masterson, M., Rabinowitz, N. S. y Robson, J. (eds.) 2015: *Sex in Antiquity: exploring gender and sexuality in the Ancient World*, London.
- Medina Doménech, R. M. 2012: “Sentir la historia: propuestas para una agenda de investigación feminista en la historia de las emociones”, *Arenal*, 19,1, 161-199.
- Medina Quintana, S. 2014: *Mujeres y economía en la Hispania romana. Oficios, riqueza y promoción social*, Oviedo.
- Mirón Pérez, D. 1996: *Mujeres, religión y poder. El culto imperial en el Occidente del Mediterráneo*, Granada.
- Molas Font, M. D. (ed.) 2012: “Desordre i transgressió al món antic”. *Dossier de Lectora 18*, Barcelona.
- 2010: “Memoria, objetividad y subjetividad. Los estudios sobre mujeres en el mundo antiguo”, P. Pérez Fuentes (ed.), *Subjetividad, cultura material y género: diálogos con la historiografía italiana*, Barcelona, 133-152.
- Nevett, L. 1999: *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge.
- 2010: *Domestic Space in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Oria Segura, M. 2016: “Matronas y madres: la creación de una imagen social”, F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Autorretratos. La creación de una imagen personal en la antigüedad*, Barcelona, 159-174.
- 2017: “Mujeres y religión en el mundo romano: enfoques cambiantes, actitudes presentes”, *Arenal* 24, 1, 73-98.

- Pavón, P. 2015: “La mujer en la religión romana: entre la participación y la marginación”, E. Ferrer Albeida y A. Pereira Delgado (eds.), *Hijas de Eva: mujeres y religión en la Antigüedad*, Sevilla, 115-142.
- Pedregal, A. 2009: “La historiografía feminista francesa y su influencia en la historiografía española de la Antigüedad”, A. Iriarte Goñi y G. Franco Rubio (eds.), *Nuevos caminos para Clío*, Barcelona, 69-110.
- 2011: “La Historia de las Mujeres y la Historia Antigua en España: Balance Historiográfico (1980-2008)”, *Dialogues d’Histoire Ancienne* 37, 2, 115-145.
- Pichon, R. 1912: “Le rôle religieux des femmes dans l’Ancienne Rome”, *Annales du Musée Guimet* 39, 77-135.
- Pomeroy, S. B. 1981: *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid (1ª ed. inglesa, 1975).
- Raepsaet Charlier, M. Th. 1987: *Prosopographie des femmes de l’ordre sénatorial, Ier-IIe siècles*, vols. I y II, Louvain.
- Richlin, A. 2014: *Arguments with Silence. Writing the History of Roman Women*, Michigan.
- Rodríguez López, R. y Bravo Bosch, M.ª J. (eds.) 2016: *Mujeres en tiempos de Augusto: realidad social e imposición legal*, Valencia.
- Roergas de Serviez J. 1720: *Les Impératrices Romaines ou l’histoire de la Vie et des Intrigues Secrètes des Femmes des Douze Premiers Césars*, Paris.
- Rubiera Cancelas, C. 2015: *La esclavitud femenina en la Roma antigua. Famulae, ancillae et seruae*, Oviedo.
- Sánchez Sanz, A. 2013: “Prodigios y ceremonias. La expiación en el año 207 a. C.”, *Iberia. Revista Digital de Historia* 6, 14-26.
- Scheid, J. 1991: Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma, G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las Mujeres. Vol. I. La Antigüedad*, Madrid, 537-547.
- 2003: “Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément”, R. Frei-Stolba, A. Bielman y O. Bianchi (eds.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Bern, 137-151.
- Schultz, C. E. 2006: *Women’s Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill.
- Sebillotte Cuchet, V. y Ernoult, N. (eds.), 2007: *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris.
- Sebillotte Cuchet, V. 2015: “Regímenes de género y Antigüedad griega clásica (siglos V-IV a.C.)”, (traducción de Ana Iriarte Goñi y Marina Muñoz Torreblanca), *Revista de Historiografía* 22, 51-81.
- Seltman, Ch. 1965: *La mujer en la Antigüedad*, Buenos Aires (1ª ed. inglesa, 1956).
- Silvani, U. 1927: *L’Impero e le donne dei Cesari*, Torino (3ª ed.).

- Shepard Kraemer, R. 2011: *Unreliable Witnesses: Religion, Gender and History in the Greco-Roman Mediterranean*, New York.
- Veyne, P. *et alii*. 2003: *Los misterios del gineceo*, Madrid.
- Wildfang, R.L. 2006: *Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, London-New York.

LA MATERNIDAD COMO INSTRUMENTO PROPAGANDÍSTICO. JULIA DOMNA, LA PRIMERA EMPERATRIZ DE LA DINASTÍA DE LOS SEVEROS

Pedro David Conesa Navarro¹

Universidad de Murcia-Università degli Studi di Roma-Tor Vergata

RESUMEN

En este trabajo se analizará la figura de Julia Domna, mujer de Septimio Severo y madre de Caracalla y Geta. Nuestra pretensión consiste en estudiar la instrumentalización que se hizo de ella por parte de la dinastía severiana, tomando como eje principal la maternidad. Para conseguir dicho propósito, se analizarán las principales referencias literarias, así como los testimonios epigráficos y numismáticos más significativos de la *Augusta*. Con ello se pretende conseguir una visión global de Domna como elemento de propaganda dentro de la propia dinastía.

Palabras clave: Julia Domna, *Augustae* Severas, propaganda, maternidad, dinastía Severa.

ABSTRACT

In this paper we will address the image of Julia Domna, wife of Septimius Severus and mother of Caracalla and Geta. Our objective is to study the instrumentation done to her by the Severan Dynasty, using maternity as the principal axis. In order to achieve this purpose, we will analyse the main and most significant literary references, and the epigraphic and numismatic testimonies. With this we pretend to procure a global vision of Domna as an element of propaganda within her own dynasty.

Keywords: Julia Domna, Severan *Augustae*, propaganda, motherhood, Severan dynasty.

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la concesión de un Contrato Predoctoral FPI de la Fundación Séneca. Agencia Territorial de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia (19829/FPI/15). Miembro del Grupo de Investigación ARHIS (Arqueología Histórica y Patrimonio del Mediterráneo Occidental) (E041-08) de la Universidad de Murcia, cuyo investigador principal es el Dr. José Miguel Noguera Celdrán. Miembro del Grupo de Investigación Deméter. Maternidad, Género y Familia de la Universidad de Oviedo, cuya investigadora principal es la Dra. Rosa María Cid López.

1. INTRODUCCIÓN

Julia Domna (*PIR*² I 663, Kienast 2004: 154), esposa del emperador Septimio Severo y madre de Caracalla y Geta, tuvo un papel destacado en el gobierno de su marido y en el de su primer hijo. Tanto las fuentes clásicas como la historiografía, en ocasiones, la han calificado como una mujer poderosa, ambiciosa, fría, calculadora, que llegó a cometer adulterio². Su procedencia oriental fue vista como una amenaza para las tradiciones romanas, culpándole de imponer cierta “orientalización”³ y “barbarización” en la corte (Cid López 1993: 245; Aleixandre Blasco 2005: 95; Lichtenberger 2011). Sin embargo, actualmente se está replanteando dicha teoría; ya que, si se examinan las inscripciones, las representaciones figuradas o el material numismático, revelan que Domna tuvo pocos honores que se alejaron de los adoptados por sus predecesoras (Lusnia 1995: 119). Parece que no promovió de manera directa la religión oriental, concretamente los cultos sirios, con la intención de no enemistarse con la clase senatorial. Más bien, estos dioses fueron introducidos en principio en zonas provinciales y adquirieron consideración estatal ya bajo el gobierno de Heliogábalo (Cid López 1993: 252; Carbó García 2010: 592). Educada en la ciudad siria de Emesa⁴, hija del sacerdote del dios *El-Gabal* (*Epit. de Caes*, 21, 1; 23, 2; *PIR*² I 167; Comucci Biscardi 1987: 14-15; Daguet-Gagey 2000: 169; Kienast 2004: 167, 181; Aguado García 2010: 10), desde su más tierna infancia estuvo acostumbrada a un mundo intelectual y de lujo que le permitió codearse con personalidades de alta condición social. Fue en ese ambiente cultural cuando conoció a Septimio Severo estando al mando de la *legio IV Scythica*, que, tras quedarse viudo de su primera esposa, Pacia Marciana (*H.A. Sev.*, 3, 2), entabló negociaciones con la familia de Domna, materializándose en su matrimonio (Turton 1974: 4; Aleixandre Blasco 2005: 98; Guzmán Armario 2007: 119).

Su alta posición social permitió que perteneciera al reducido círculo de mujeres de las que se ensalzaron cualidades femeninas, entre las que destacaban la castidad y la fertilidad, tanto en la epigrafía, en la numismática como en diferentes monumentos (Domínguez Arranz 2010: 167). Somos conscientes que nuestro personaje por su peculiaridad y por su exposición pública, tanto en el gobierno de Severo como en el de Caracalla, como parte fundamental y garante de la familia feliz y unida (Fernández Ardanaz y González Fernández 2006: 29) que pretendía ser la imperial, ha centrado la atención de numerosos especialistas⁵. Sin ir más lejos, recientemente, Langford (2013) ha

2 Sobre las acusaciones de adulterio, cf. *H. A., Seu.*, 18, 8-9, *Seu.* 21, 7; *Car.* 10, 1-4 y *Aur. Vict. Epit.*, 21, 3; González Fernández y Conesa Navarro 2014: 42. Sobre los calificativos en general que ha tenido Domna cf. Saavedra-Guerrero 2006b: 97; Saavedra-Guerrero 2009: 255.

3 Además de las distintas personalidades de procedencia oriental que llegaron a la corte de Severo, entre ellas parte de la familia de Domna, también se observa una apertura al mundo oriental con la introducción de jurisperitos que formaron parte del círculo próximo de los emperadores. Cf. Millar 1992: 97; Conesa Navarro 2012, 2014 ed.: 401. En el plano religioso, autores como von Domaszewski (1895: 72) pensaron que Julia fue una de las grandes culpables de la orientalización que se dio en Roma durante el siglo III d.C.

4 No se sabe con exactitud que fuera de Émesa. Dicha hipótesis, hoy aceptada por toda la comunidad científica, se sustenta a partir de la información transmitida por Herodiano (5, 3, 2) cuando habla de su hermana Julia Maesa. La formación que recibió fue exquisita. Después de Cornelia, fue la segunda mujer en recibir clases de retórica. Cf. Hemelrijk 1999: 23; Hidalgo de la Vega 2012: 148.

5 Julia Domna, al igual que otras *Augustae* que han pasado a la Historia por su notoriedad, ya fueron

sinetizado los principales aspectos relacionados con la propaganda maternal de Domna, a cuyo trabajo se sumarían las anteriores biografías que se han hecho de su persona como fueron las de Ghedini (1984), Levick (2007) y más recientemente las de Magnani (2008) y Aguado García (2010). A estos trabajos tendríamos que añadir la aportación de Royo Martínez (2017), cuyo cometido ha sido un análisis exhaustivo de la propaganda religiosa y militar desplegada a través de las monedas relacionadas con Julia Domna. De una manera más general, sobre la dinastía severiana destacan las aportaciones de Rowan (2012), que estudió a los Severos a partir del registro numismático, o el trabajo de Nadolny (2016) que abarca a todas las *Augustae* Severas. No podemos tampoco olvidarnos del clásico estudio de Turton (1974), que sigue siendo un referente para acercarse a las denominadas princesas sirias, pudiendo decir lo mismo de los imprescindibles trabajos de Calderini (1949) y Kettenhofen (1979). Pretendemos por tanto explicar el papel que desarrolló Julia Domna dentro de la corte imperial. Para ello, nos centraremos en aquellos aspectos relacionados con su faceta maternal desde una doble dimensión: como madre de los futuros herederos imperiales y como madre de todos los estamentos sociales y políticos del Imperio.

2. TESTIMONIOS LITERARIOS DE JULIA DOMNA RELACIONAS CON LA MATERNIDAD

2.1. Instrumentalización de Julia Domna como garante de continuidad dinástica

La utilización de Domna como un instrumento propagandístico fue una de las estrategias políticas desarrolladas por Severo, que se observó de manera insistente en las monedas de Julia, a través de la inclusión de una serie de *uirtutes* como fueron la *Laetitia*, *Hilaritas*, *Felicitas* o la *Pietas*. La *Historia Augusta* indica que, desde un primer momento, Septimio Severo preocupado por alcanzar un puesto relevante dentro del aparato imperial, una vez viudo, se casó con una mujer que por un vaticinio oracular estaba predestinada a casarse con un rey (H.A., *Sev.* 3, 9; *Alex. Sev.* 5, 4; Geta, 3, 1; Comucci Buscardi 1987: 15; Burgersdijk y van Waarden 2010: 194; Bailón García 2010: 496; Kemezis 2014: 60⁶). Fue entonces y gracias a la mediación de sus amigos como consiguió desposarse con la hija de Basiano, la que pronto lo hizo padre (H.A. *Sev.*, 3, 9⁷). Por tanto, incluso antes de formar parte de la familia imperial, Domna pudo ser vista como una pieza fundamental para la legitimación dinástica del *princeps* (Comucci Buscardi 1987: 15; Levick 2007: 78; Okoń 2010: 45-46; Hidalgo de la Vega 2012: 135). A este pasaje de la *Historia Augusta*

tratadas desde la Ilustración, caracterizadas por ser estereotipadas y analizadas sin rigor científico. Cf. Cid López 2010: 685-686; Conesa Navarro 2016: 206. Para ver una recogida de las principales aportaciones que se han hecho sobre Julia Domna, cf. Conesa Navarro y González Fernández 2016a: 130 n. 8.

6 H.A., *Seu.*, 10, 3, 9. La práctica de la aruspicina decayó desde finales del siglo I d.C., teniendo un nuevo resurgir con el fundador de la dinastía Severa y continuada por sus sucesores. Cf. Montero 1991: 13.

7 Parece que Domna se casó con Severo en torno al 186 d.C., cuando éste ya era senador. Cf. Chastagnol 1979: 15.

se le puede añadir otro de Dion Casio (75 (75), 3, 1-2), en el que se menciona que Severo soñó que era amamantado por una loba, al igual que Rómulo. Además, presencié cómo Faustina la Joven, mujer del emperador Marco Aurelio, preparaba el lecho nupcial para él y Julia en el Templo de Venus, cerca del palacio imperial. Dichas anécdotas, relacionadas con el ascenso al trono imperial de Septimio Severo, se han visto como elementos propagandísticos insertados en la autobiografía desaparecida del *princeps* (Hdn, 2, 9, 3-4; Aleixandre Blasco 2005: 98-99; Daguet-Gagey 2000: 168-169).

Aunque Julia apareciera en segundo plano, su vinculación con Venus y con Faustina no pasó desapercibida. Tal y como recuerda Mallan (2013: 738-739), para Artemidoro (2, 37) la aparición de esta divinidad en un contexto profético estaba directamente relacionada con un matrimonio feliz y con la descendencia de algún hijo. Si a ello le sumamos la presencia de una Augusta de las dinastía de los Antoninos, como fue Faustina, su vinculación con la dinastía precedente todavía era más directa. Desde el año 176 d.C. el Senado con motivo de la apoteosis de Marco Aurelio y Faustina había decretado que se levantaran estatuas de plata de ellos en el Templo de Venus, mismo lugar en el que se habría preparado el lecho nupcial del sueño de Severo. Además, se realizó una escultura de Faustina de oro en el teatro para que cada vez que el *princeps* fuera a algún espectáculo, las mujeres distinguidas de la ciudad se sentaran alrededor de ella. También se erigió un altar en honor de Marco Aurelio y Faustina, para que las parejas que se fueran a casar pudieran realizar sacrificios (D.C. 71 (72), 31, 1-2). Por tanto, la nueva pareja imperial estaba bendecida por los dioses (Baharal 1996: 22). Es por ello que pensamos como Mikocki (1995: 96) cuando comentó que, a diferencia de otras *Augustae* romanas, las Severas tuvieron un papel crucial dentro de la dinastía, cuya iconografía reflejó la importancia que se le dio a los asuntos políticos y religiosos. Y sin duda, en el caso concreto de Domna fue un pilar fundamental para reforzar la posición de su marido una vez que fue proclamado emperador. Julia recibió los mismos honores que Faustina la Joven, además de que fue representada tanto en monedas como en retratos oficiales con un peinado parecido a la esposa de Marco Aurelio (Baharal 1992). Asistimos, por tanto, a una “institucionalización” de la maternidad tal y como ha definido Morelli (2010:470), en la que se emplearon a las antoninas como modelos a seguir.

2.2. Disposición de la esposa de Septimio Severo en las fuentes clásicas

Los primeros datos que tenemos sobre Julia Domna son escasos. De hecho, Comucci Biscardi (1987: 15) menciona que se sabe poco de ella antes de su matrimonio y durante los primeros años del gobierno de su marido. Paralelo al nombramiento de Septimio Severo como emperador, recibió el título de *Augusta* en junio de 193 d.C. (Kienast 2004: 167). Con ello se convertía en madre protectora y garante de los intereses de sus dos hijos y, por ende, de todo el Imperio. Severo en sus distintas campañas militares siempre estuvo acompañado por Domna (Mallan 2013: 740). De hecho, Lewick (2007:41) llega a mencionar que no se sabe con seguridad el papel real que pretendió desempeñar Julia Domna en el ámbito militar. Aunque, por ejemplo, Grant (1996: 45)

menciona que fue una de las principales valedoras para que fueran eliminados Pescenio Niger y Clodio Albino, contrincantes de su marido al solio imperial. Fue a partir de la concesión del título de *mater castrorum*, en torno al 194-195 d.C., una vez que Severo ganó a los adiabenos que se mostraron partidarios de Pescenio Niger (H.A. *Seu.*, 9, 9; D. C., 75, 1, 1-4; Baharal 1996: 22), cuando sabemos que estuvo al lado de su esposo en los enfrentamientos militares.

Al igual que había ocurrido anteriormente con Faustina la Joven, que fue la primera en recibir dicho honor en abril de 175 d.C., Severo siguió el ejemplo de Marco Aurelio nombrando a su esposa *mater castrorum* tras una victoria en el campo de batalla (H.A. *Mar. Ant.*, 26, 8; D.C. 71 (72), 10, 5; Baharal 1996: 22; Keltanen 2002: 138-139; Morelli 2006: 68; Hemelrijk 2010: 456; Royo Martínez 2017: 302). Con esta maniobra pretendía crear un punto de unión entre el Estado precedente y su persona, además de mostrar una unidad militar fuerte (Daguet-Gagey 2000: 251-252; Gorrie 2004: 63-64). Sin embargo, a diferencia de Faustina que recibió el título al final de su vida, siendo insertado en las monedas y en la epigrafía de manera póstuma (Keltanen 2002: 138-139), Domna lo ejerció en vida, considerándose como uno de los honores más importantes que recibió.

El papel reservado a la *Augusta* durante el inicio del gobierno de Septimio Severo podríamos calificarlo como anecdótico. La *Historia Augusta* relata que, tras el nacimiento de Geta, se produjo un presagio. Una gallina puso un huevo púrpura y Caracalla lo estrelló contra el suelo. Julia en tono jocoso exclamó: “Maldito fratricida, acabas de matar a tu hermano” (H.A. *Geta*, 3, 2-4). En aquel momento nadie pareció darle importancia al suceso, a excepción de Severo que mostró cierta preocupación. Sin embargo, los que estaban presentes comprendieron después que Julia domna había hablado impulsada por una fuerza divina, augurando el asesinato de Geta a manos de su hermano en el año 212 d.C. (H. A. *Geta*, 3, 2-5; Caravaca Guerrero 2014: 28).

Mallan (2013) analizó la figura de la esposa de Septimio Severo a través de la *Historia romana* de Dion Casio. En ella se pueden establecer tres fases. La primera sería durante el gobierno de su marido, una segunda abarcaría el período que gobernó Caracalla; y la tercera y última se desarrollaría una vez asesinado su hijo mayor y el tiempo que transcurrió hasta su propio fallecimiento. En las dos primeras, Domna se mantuvo a la sombra de los varones de su familia participando en actos puntuales. Solo cuando Plauciano, prefecto del pretorio de Severo, comenzó a desarrollar una actitud más agresiva, podemos encontrar un comportamiento más autónomo por su parte. De hecho, se piensa que fue la encargada de transmitir a sus hijos un gran odio hacia el prefecto y fue cuando creó un círculo cultural donde se encontraban juristas, médicos y figuras literarias de la época. Además, se preocupó por el estudio de la filosofía, especialmente interesada por el pensamiento sofista (D.C. 76 (77), 15, 6-7; Gascó 1988: 62; Saavedra-Guerrero 2009: 259; González Fernández y Conesa Navarro 2014: 42-43). Una vez que Plauciano fue asesinado en 205 d.C., Julia Domna sintió una gran alegría, mientras que Plautilla, hija del prefecto del pretorio y esposa de Caracalla, sintió una gran tristeza y

angustia, pues sabía que su posición dentro de la corte imperial tenía los días contados (D. C. 76 (77), 4, 4).

Dentro de esta segunda fase tendríamos que situar su participación en los Juegos Seculares (*Ludi Saeculares*) celebrados en Roma en el año 204 d.C. Concretamente, dirigió un cortejo de 110 matronas distinguidas entre las que se encontraba su sobrina Julia Soemia⁸. Estas se dirigieron hacia la zona del Capitolio para celebrar banquetes en honor a Diana y Juno *Regina*. Ambas divinidades estaban relacionadas con la maternidad y las virtudes femeninas (Faure 2013:373⁹; Lusnia 2014: 109). Diana era la protectora de todo el desarrollo físico de la mujer, desde la menstruación, los embarazos, los partos, hasta la crianza. Esta divinidad compartía junto con Juno una vinculación directa con los nacimientos (Oria Segura 2015: 145). Por eso podemos entender que las matronas presididas por Domna se dirigieran a realizar sacrificios a estas diosas en concreto. En estos juegos, el papel esencial que encarnó la *Augusta* no era solo el de mujer del emperador, sino el de madre de todos los habitantes (Hdn., 5, 3, 2-4; Arrizabalaga y Prado 2010: 196; Rowan 2012: 164; Rantala:2013). También hay que señalar que, a diferencia de sus antecesoras, como Livia que no participó en los *ludi* realizados por Augusto en el año 17 a.C., la intervención de Julia tuvo que ser vista como la proyección ideal de una familia fuerte y unida, además de una demostración al pueblo romano de su devoción por los dioses tradicionales (Gagé 1934: 69-70).

Durante los últimos años de la vida de Severo parece que Domna también asumió un rol importante. Herodiano (3, 15, 6-8; 4, 1, 1) precisamente, comienza a hablar sobre Julia Domna en las campañas de Britania. Nos dice que en esos momentos Caracalla y Geta ya empezaban a tener desavenencias. Sin embargo, la *Augusta* consiguió apaciguar momentáneamente los enfrentamientos entre los dos hermanos. Ambos se odiaban y fue durante estas campañas cuando Caracalla ansiaba gobernar en solitario; hasta tal punto que, incluso, planteó la posibilidad de matar a su padre (D.C. 76 (77), 14, 1-7).

Tras el fallecimiento de Severo en York en 211 d.C., Domna consiguió constituirse como pilar familiar e iniciar el traslado de las cenizas del emperador hasta Roma custodiadas en una caja de pórfido. Una vez allí fueron depositadas en el Mausoleo de Adriano (D. C. 76 (77), 13, 4; Hdn. 3, 7-8; H.A. *Sev.*, 24, 2). La paz entre los Antoninos fue momentánea, ya que una vez llegados a la capital imperial pensaron en dividirse el Imperio. En presencia de los consejeros de su padre y estando presente Domna, comunicaron su intención. Por una parte, la zona oriental pasaría a estar bajo dominio de Geta, estableciéndose la capital en Antioquía o Alejandría, mientras que la parte occidental estaría encomendada a Caracalla (Hdn. 4, 3, 5-7). Es ahí donde tenemos que insertar uno de los fragmentos más célebres que contiene la obra de Herodiano, cuya protagonista fue precisamente la *Augusta*:

8 Una de las hipótesis que se han realizado al respecto es que participaría en el cortejo, coincidiendo con su enlace con Sexto Vario Marcelo, cf. Icks 2013: 56.

9 Interesante al respecto, ver el volumen 2 del trabajo de Faubre, en el que aparecen inscripciones relacionadas con los *Ludi Saeculares* donde también aporta bibliografía interesante al respecto. Cf. Faure 2013: 598 n° 78 y 599 n° 79-82.

“Mientras ellos dos tomaban estos acuerdos, todos los demás con las caras sombrías miraban al suelo. Entonces Julia les dijo: “Habéis hallado, hijos míos, el medio de repartir la tierra y el mar, y es cierto que el Ponto separa los continentes. ¿Pero cómo íbais a repartir a vuestra madre? ¿Y cómo, mísera de mí, sería partida y distribuida a cada uno de vosotros? Matadme, como es natural, primero, y que cada uno separe su parte y la entierre en su territorio. Así, también yo sería repartida entre vosotros, lo mismo que la tierra y el mar”. Dijo estas palabras entre lágrimas y gemidos, y luego tendió sus brazos en torno a los dos y los estrechó en un abrazo, en un intento de reconciliarlos. La piedad se adueñó de la situación y la reunión fue disuelta; se rechazó el proyecto y los dos hermanos volvieron a palacio, cada uno a sus propias dependencias” (Hdn. 4, 3, 8-9, Torres Esbarranch, 1985).

En el texto que acabamos de señalar, la única capaz de frenar las intenciones de los jóvenes herederos fue su madre (González Fernández y Sancho Gómez 2006: 64; Conesa Navarro y González Fernández, 2015: 99), lo que demuestra la influencia que ejercieron las mujeres romanas sobre sus hijos. De igual forma, pese al interés prestado por Domna en reconciliarlos, sirviéndose para ello de la ayuda de los *comites* imperiales, no surtió el efecto esperado. Los dos hermanos ya durante el viaje de Britania a Roma se encontraban enfrentados y no compartían espacios ni tampoco apoyos. El Senado se mostró más proclive a Geta, mientras que el sector ecuestre era partidario de Caracalla (Birley 2012: 273-274). La tercera y última fase sería la que se desarrolló tras la desaparición de Caracalla hasta su muerte. Es ahí cuando Dion Casio se detuvo en describir las ambiciones tanto políticas como éticas de Julia (Mallan 2013: 736-737).

Entre los sucesos más dolorosos que tuvo que sufrir Domna como madre fue la muerte de su hijo pequeño en el 212 d.C. Herodiano explica que Caracalla no podía soportar más la situación de enfrentamiento constante con su hermano, por lo que tomó la decisión de ser el único emperador. Así que una noche en la que Geta se encontraba en la habitación de Julia lo hirió mortalmente. El cuerpo sin vida del hijo menor de Severo cayó sobre el pecho de Domna. Como pretexto, Caracalla salió corriendo vociferando que había matado a su hermano en defensa propia. Acto seguido prohibió que nadie llorara su muerte (Hdn., 4, 4, 2-4). De hecho, Cornificia, hermana de Cómodo, lloró la ausencia de Geta junto con Domna, cuya consecuencia fue su muerte en 213 d.C.¹⁰.

La versión de Dion Casio difiere sensiblemente de la propuesta por Herodiano. Nos cuenta que Caracalla tenía pensado asesinar a su hermano hacía tiempo. Sin embargo, no lo hizo por la protección que tenía. Ello llevó al hijo mayor de Severo a persuadir a su madre para reunirse con ambos en su habitación con la excusa de una ansiada reconciliación. Fue la única manera que halló Caracalla para que Geta fuera sin escoltas. Así que una vez dentro y delante de Julia Domna, algunos centuriones se abalanzaron sobre el hijo menor de Septimio Severo, y éste sobre el pecho de su madre llorando y suplicando,

10 Herodiano (4, 6, 3) es quien ofrece la versión de que Cornificia fue sentenciada por llorar la muerte de Geta junto con Domna. Dion Casio, por el contrario, explica que Caracalla permitió que la hermana de Cómodo eligiera la forma en la que quería morir. Ésta, entre lamentos y recordando a su padre Marco Aurelio y a su hermano Cómodo, se despojó de todas sus vestimentas y adornos y se cortó las venas (D.C. 77 (78), 16, 6a).

fallecía (D.C. 77 (78), 2, 1-6). Herodiano es más comedido en su descripción y parece que Julia pese a llorar, no sufrió ningún castigo como sí le ocurrió a la hermana de Cómodo. Sin embargo, mientras que el de Bitinia dice que Geta fue asesinado por un grupo de centuriones alentados por Caracalla, en ningún momento menciona que éste último fuera el brazo ejecutor. Con lo que respecta a Julia Domna, se observa que en el pasaje de Dion Casio está más presente. No solo tuvo que ver morir a su propio hijo mientras lloraba y gemía, sino que fue obligada a fingir alegría. Pese a lo sucedido, continuó fiel al lado de Caracalla. Precisamente por esta actitud adoptada ha sido uno de los condicionantes para que se creara la imagen de una mujer fría e interesada, que, por miedo a perder su posición en la corte imperial, prefirió perdonar el fratricidio. La *Historia Augusta*, por ejemplo, sí menciona que Julia lloró la muerte de Geta, e incluso que Caracalla intentó asesinarla, aunque declinó su propósito para no aumentar su mala reputación (S.H.A., *Car.*, 3, 3-4; Geta, 7, 3-4). En esta obra también se relata el supuesto incesto de Caracalla con Domna, mencionando que realmente no era su madre sino su madrastra (S.H.A., *Car.* 10, 1-4). Estas difamaciones, al igual que el hecho de que Caracalla pensara incluso asesinar a su madre, puede que respondieran, tal y como apuntaron Hohl (1950: 15-16) y Penella (1980: 382-384), a la similitud que se hizo del joven emperador con Nerón, ya que éste último anheló eliminar a Agripina. Lo que está claro es que Domna tuvo un papel destacado en el gobierno de su hijo. Incluso, podríamos decir que más que en el de su marido. Si atendemos a lo narrado por Dion Casio, participó directamente en los asuntos estatales a través de la correspondencia de algunas cartas, además de despachar comitivas reales (D. C. 78 (77), 18, 2-3; 79 (78), 4, 2-3; Molinier-Arbo 2016: 55; Osgood 2016: 184). Los motivos habría que buscarlos en los intereses del propio Caracalla, preocupado por su faceta militar, ignorando los aspectos de carácter administrativo. El emperador no impartía justicia, sino que se ocupó únicamente en satisfacer sus propias necesidades durante su tiempo libre (D. C. 77 (78), 17, 1-4; Kemezis 2014: 165).

Incluso, la propia muerte de Domna fue controvertida. En ocasiones se ha visto como un ejemplo más de la frialdad y el ansia de poder que supuestamente tuvo en vida. Una vez que fue asesinado Caracalla en Carras en el año 217 d.C. víctima de una trama orquestada por Macrino, su prefecto del pretorio. Este último sería el sucesor del hijo de Severo tras ser nombrado por sus tropas y ratificado posteriormente por el Senado (Hdn. 4, 13, 4-5; H.A. *Car.*, 6, 7; Menéndez Argüín 2003: 315; González Fernández y Sancho Gómez 2006: 66; Sancho Gómez 2006: 66; Sancho Gómez 2011: 78; Conesa Navarro 2012, 2014ed: 398). En aquel instante Julia Domna se encontraba en Antioquía, lugar donde fallecería poco después.

Las versiones ofrecidas sobre la muerte de la *Augusta* son diversas y en cierta manera difíciles de interpretar. La descripción más detallada viene de la narración de Dion Casio. Ghedini (1984: 15) habla de un pasaje “*purtroppo in parte lacunoso*”, aunque rico en detalles. Tras recibir la noticia de la muerte de su hijo, Julia Domna se vió tan afectada como si ella misma hubiera recibido un duro golpe. Fue entonces cuando pensó dejarse morir por inedia. Sin embargo, sigue diciendo el senador bitinio, ese sentimiento de angustia realmente no venía motivado por el fallecimiento de su hijo, sino porque no

deseaba volver a tener una vida alejada de la corte y privada de lujos. Al ver que el nuevo emperador no había dispuesto nada sobre su situación, sino más bien todo lo contrario, habría respetado su posición así como su séquito y la guardia que la protegía, intentó conspirar contra el propio Macrino. Las intenciones de Julia eran realmente convertirse en única gobernante del Imperio (D.C. 78 (79), 23, 1-3). Finalmente, el nuevo emperador parece que ordenó a la madre de Caracalla abandonar Antioquía, pasaje confuso pues no se ha conservado bien este fragmento en la obra de Dion Casio. Ella tras escuchar lo que se decía de su hijo en la capital imperial, finalmente decidiría dejar de comer, pues se encontraba bastante enferma a consecuencia de un cáncer de pecho (D.C. 78 (79), 23, 6). Por otro lado, Herodiano (4, 13, 8) menciona que tras decretar Macrino que incineraran el cuerpo de Caracalla y lo enviara a Antonquía para que su madre le diera sepultura, Julia, habiendo perdido a sus dos hijos en similares circunstancias, terminaría suicidándose. Este último autor no señala la forma con la que la esposa de Septimio Severo puso fin a su vida, y tampoco menciona la posibilidad de que estuviera enferma. Más bien siembra la duda si este suicidio se produjo por voluntad propia o como resultado de una decisión imperial. Lo que está claro es que ambos autores recurren al suicidio como la forma con la que murió Julia Domna y las causas, aunque con matices, son similares. Describen a una mujer poderosa y fría hasta sus últimas consecuencias, prefirió la muerte antes de ser rebajada a una categoría social menor (Levick 2007: 105; Conesa Navarro y González Fernández 2016b: 608); y es que tal y como comentaba Ghedini (1984: 15): “*Anche in quest’ultimo tragico atto della sua vita avventurosa Giulia Domna riuscì comunque a tender fede alla dignità del suo personaggio, uscendo di scena con fierezza e con coraggio, come con fierezza e con coraggio aveva vissuto*”.

3. JULIA DOMNA Y LA MATERNIDAD EN LAS MONEDAS¹¹

A diferencia de las fuentes escritas, en las que hemos observado como Domna aparece de manera superflua, en la numismática y en la epigrafía su papel fue más representativo. Encontramos en Julia a una madre universal; o lo que es lo mismo, una pieza fundamental para la continuación dinástica. En su titulación se muestra como *mater Caesaris, mater Augusti et Caesaris, mater Augustorum, mater Augusti et castrorum et senatus et patrie* y ampliada por la documentación epigráfica a partir del título de *mater populi Romani* (CIL IV/1 n^o, 419; Morelli 2009:144; Cenerini 2016: 44). Abarcaba por tanto bajo su protección a todos los estamentos del Imperio. Si nos centramos en las representaciones numismáticas, según Mikocki (1995: 69) solo Livia supera a Domna en cuanto a honores y titulaturas se refiere. A partir de la asimilación de las distintas divinidades, en Julia Domna se esconde un trasfondo político, religioso y social que se estaba dando en el Imperio a partir de la importante cantidad de emisiones monetales que se dieron durante la dinastía severiana (Muñoz y Martínez López 2014: 132). Acuñaciones

¹¹ Nos gustaría advertir al lector que únicamente mencionaremos los tipos de Domna que estén relacionados con la maternidad. Para ver un estudio completo, imprescindible sigue siendo el trabajo de Lusnia (1995).

con carácter propio que mostraban la imagen de la *Augustae* con unas características fisionómicas muy marcadas e individuales. Entre las descripciones, Ghedini (1984: XI) nos dice que Domna era representada con nariz aguileña, frente amplia, boca delgada y con pómulos altos. Es decir, rasgos que se asemejaban a las fisionomías de tipo oriental.

El fuerte carácter militar que se impuso en el siglo III d.C., se materializó también en las acuñaciones monetales, siendo el título de *mater castrorum* concedido a Julia y desarrollado tanto en monedas como en epígrafes, una de las pruebas más importantes (*RIC* IV/1, p. 168 n° 563 a; p. 169, n° 567-569, p. 179, n° 648a y 650; BMCRE V, p. 164, n° 56; Ghedini 1984: 6-9; Lusnia 1995: 131; Morelli 2005: 185; Morelli 2010: 470; Filippini 2010: 89; Royo Martínez 2017: 302). La situación convulsa propició que las victorias militares tuvieran un carácter significativo, una especie de “*théologie de Victoire impériale*” como ha definido Mikocki (1995: 116). En los reversos con la leyenda *mater castrorum* aparecía la Julia Domna en actitud de sacrificio. En ocasiones frente a emblemas militares, aunque también se han atestiguado ejemplos en los que, estando como sedente, la *Augusta* se encontraba con una patera y una caja de incienso. Delante de su figura se situaba un altar, lo que acentúa el carácter sagrado que se pretendía transmitir. Los tipos son prácticamente similares a los adoptados por Faustina la Joven (Morelli 2005: 185; Lichtenberger 2011: 362-363). Con ellos se intentaba reconocer la estabilidad dinástica, que solo era posible a través de una colaboración entre el ejército y la propia dinastía (Morelli 2006: 71). Si Domna fue proclamada como madre de los ejércitos, se podría pensar que era una maniobra para que las legiones militares en ningún momento atentasen contra su propia *mater*. De esta forma la dinastía se aseguraba la lealtad de las tropas. Se creaba, por tanto, una maternidad institucional como han definido Cenerini (2000: 121) y Royo Martínez (2017:304).

Durante el siglo III d.C. coexistieron una serie de tipos que se fueron desarrollando ya desde la época de Augusto, junto con otros más novedosos con cierta influencia oriental, como aquellos en los que aparecía en los reversos la diosa Cibeles. Entre aquellas virtudes relacionadas con la maternidad y que fueron desarrolladas por dinastías precedentes, podríamos destacar la alusión a *Diana*, *Iuno*, *Venus* o *Fecunditas*, valedoras del papel femenino reservado a las *Augustae* como madres de los sucesores imperiales (Filippini 2010: 82). Diana en las monedas de Julia Domna aparece bajo la forma *Diana Lucifera*¹² en sus reversos (*RIC* IV/1, p. 208 n° 851; p. 210, n° 871; p. 272, n° 373a, p. 310, n° 583; p. 310, n° 583 Lusnia 1995: 123). Divinidad femenina relacionada con los partos y protectora de las mujeres, y, en ocasiones, vinculada a Selene (Domínguez Arranz 2015: 97). Especial atención recibe el caso de Venus, considerándose como uno de los primeros tipos asimilados a la *Augusta*. La datación se situaría en torno al 194 d.C. a excepción del caso de *Venus Felix* que comenzó a darse unos años más tarde, en 196 d.C. y llegó hasta el 211 d.C. (*RIC* IV/1, p. 73; Lusnia 1995: 122).

En ellas podemos hacer una distinción. Por un lado, está el tipo *Venus Victrix* (*RIC* IV/1, p. 165, n° 535, n° 537; p. 170, n° 579; p. 171, n° 581; p. 176, n° 630-631a;

12 Monedas que comienza a datarse a partir del 196 d.C.

p. 177, nº 633a; p. 178, nº 645a, nº 647) y *Venus Genetrix* (RIC IV/1, p. 165, nº 537, p. 274, nº 387-389a; p. 311, nº 591-592A;) junto con *Venus Felix* (RIC IV/1, p. 170 nº 580) confirmaban y refrendaban el carácter maternal que se le dio a la *Augustae* dentro de la dinastía desde sus inicios. La *Fecunditas* (RIC IV/1, p. 165, nº 534; p. 167 nº 549, p. 272, nº 375) también formaría parte del primer grupo de virtudes acuñadas en las monedas de Julia Domna. *Venus* y *Fecunditas* ya fueron empleadas desde época de César como una medida continuista y un deseo expreso de emparentarse con los gobiernos anteriores. De todas ellas podemos destacar la alusión a *Venus Genetrix*, que a diferencia del tipo *Venus Victrix*, no se dio durante el gobierno de Caracalla (Rowan 2011: 256). Venus, desde la época de Augusto era considerada como la representación de la ascendencia ancestral de los romanos. Por tanto, la asimilación de Julia Domna a la divinidad tenía que ser vista como una alusión a la madre protectora y generadora de todo el pueblo romano, tomando especial énfasis bajo la fórmula *Genetrix*. Por otro lado, también tenemos que destacar el caso de *Victrix*, alusión a la victoria militar, que para los casos femeninos estaría relacionado con Marte, es decir, el emperador; siendo el tema de *Venus Felix*, la encarnación de la buena suerte (de Santiago Fernández 1999: 161-162). Por tanto, la alusión a Venus tenía una doble intención. Por un lado, pretendía conmemorar a la divinidad antepasada de la familia Julia y, por el otro, se rememoraban las victorias militares que habían permitido a Septimio Severo conseguir la púrpura imperial (Birley 2012: 160).

Entre los años 198 d.C. y el 200 d.C. aproximadamente, coexistieron una serie de tipos relacionados con divinidades que también se dieron en monedas de sus precededoras, especialmente las Antoninas y Faustina la Joven en particular (Lusnia 1995: 123). Concretamente nos estamos refiriendo a *Hilaritas*, *Laetitia*, *Pudicitia*, *Pietas Augusta* o *Ceres*, en las que se conmemoraban la alegría y la prudencia que tenían que albergar las mujeres en Roma. Datadas a partir del 200 d.C., con la excepción de un denario que fue acuñado dos años más tarde (RIC IV/1, p. 125, nº 273), también deberíamos incluir unos ejemplos en los que aparece en el anverso el emperador Severo, mientras que en su reverso muestra a la Augusta (RIC IV/1, p. 112, nº 161a- 161b). El busto de Domna está de perfil y su nombre hace de leyenda (*Iulia Augusta*). Más interesantes fueron las monedas dedicadas a *Felicitas Saeculi* (RIC IV/1, p. 111, nº 159; p. 114, nº 175; p. 115 nº 181a-181c). En ellas aparecen representados Julia, mirando al frente, junto con sus dos hijos a cada lado. Los herederos se muestran dispuestos de perfil y con las miradas enfrentadas. Caracalla aparece laureado, mientras que Geta no, lo que demuestra la diferencia que había entre ambos en la proximidad a la púrpura imperial. Se intentaba transmitir con esas emisiones la felicidad imperial que causaba la presencia de sucesores al Imperio. Este mensaje ya fue desarrollado con anterioridad por las dinastías precedentes, entre los diferentes ejemplos podríamos citar algunas monedas de Faustina la Menor. En un áureo de la ceca de Roma, en el que aparece en el anverso Septimio Severo, laureado, junto con Domna con diadema y la leyenda *Felicitas Publica* (RIC IV/1, p. 130, nº 312), se repite esta misma idea. En el reverso se muestran los bustos de Caracalla y Geta enfrentados, ambos con barba y con coronas de laurel. Las monedas en

las que aparecen con la *Perpetua Concordia* (RIC IV/1, p. 130, nº 312) podemos suponer que el mensaje transmitido era idéntico: la felicidad solo era posible gracias a la sucesión dinástica.

En 199 d.C. se acuñan una serie de monedas para conmemorar la proclamación de Caracalla como Augusto (RIC IV/1, p. 218, nº 36). Lo mismo ocurre con unos áureos de Geta datados entre el 200 d.C. y el 202 d.C., en los que hacen honor a su distinción como nuevo César (RIC IV/1, p. 315, 7a-7b). En las monedas de ambos hermanos, la leyenda que se muestra en el reverso es la misma: *Concordiae Aeternae*, teniendo como imagen representativa las efigies de sus padres. Los emperadores aparecen con atributos reales, Severo con corona radiada y Domna con diadema, transmitiendo un mensaje de eternidad a través de la asimilación de los astros Sol y Luna. De similares características y con el mismo mensaje en el reverso, aunque distinta la cronología, fueron las monedas fechadas a partir del 201d.C. (RIC IV/1, p. 220, nº 52; RIC IV/1, p. 231, 125a) o 202 d.C. (RIC IV/1, p. 221, 59b-59c) en honor de Caracalla. Podríamos decir que durante este período se desarrolló la segunda fase de las monedas de Julia Domna (200-202 d.C.), en el que el interés principal seguía siendo la exaltación del linaje imperial. Por tanto, además de las acuñaciones mencionadas, las divinidades que aparecieron en los reversos estaban directamente conectadas con la maternidad, entre las que destacaban *Venus Genetrix* o *Ceres Frugifera*, junto con la exaltación de la alegría dinástica a partir de emblemas como fueron la *Felicitas Saeculi*, *Aeternitas Imperi* o *Concordia Aeterna* (Lusnia 1995: 124-125).

Una tercera fase se desarrolló a partir de 203 d.C. hasta 208 d.C. donde se aludía a divinidades relacionadas con la alegría y la *Pietas*. Estaban ligadas con acontecimientos señalados como fueron los Juegos Seculares. La cuarta y última fase se extendió del 209 al 212 d.C. Los tipos desarrollados fueron los mismos que en las etapas anteriores, a excepción de algunos ejemplos. Nos estaríamos refiriendo a los reversos con la leyenda de *Mater Deum*¹³ (RIC IV/1, p.169, nº 564-566). Se ha hipotetizado que la divinidad representada fuera Cibeles. Se produjeron monedas de este tipo bajo los gobiernos de Septimio Severo y Caracalla, como una medida para expresar la continuidad con la dinastía precedente. Este tipo fue acuñado por primera vez bajo el principado de Antonino Pío. Se tiene constancia de una serie de sestercios producidos en el año 141 d.C. donde se mostraba a Faustina la Mayor deificada y asociada a esta divinidad (Lusnia, 1995: 125). La imagen de Cibeles se ha vinculado directamente con la propia Julia Domna. También se ha atestiguado su presencia acompañada de las leyendas de *Mater Augustorum* (RIC IV/1, p. 168, nº 562) y *Mater Magnae* (RIC IV/1, p. 207, nº 841; Mikocki 1995: 74). La diosa se muestra velada, con corona *muralis*, un ramo en la mano derecha y tímpano en la izquierda. Su disposición es sedente y se muestra en un carro tirado por leones.

13 Aureos y denarios que comenzaron a acuñarse según el RIC a partir de 196 d.C. y que continuaron hasta 211 d.C. Sin embargo, sobre la datación hay una controversia. Lusnia propuso que con la leyenda *Mater deum* tendríamos que datar las monedas a partir del año 209 d.C., cuando es madre de los Augustos, por tanto no está de acuerdo con la datación propuesta por Hill (1979: 40) que propuso el 205 d.C. Para llegar a esta conclusión, el investigador se basó en parámetros estilísticos a partir de la representación figurada de Julia Domna en las monedas (Lusnia 1995: 132).

Se pretendía relacionar con la concepción de la *Magna Mater* y, aunque ya desde la época republicana se observan ejemplos, las características que presentan las monedas de Domna recuerdan a las formas adoptadas por las dos Faustinas (Bieber 1968: 4; Lusnia 1995: 123-126; Calabria *et alii*. 2008: 37; Filippini 2010: 88; Rowan 2011: 251-252). Estos tipos se desarrollarían con gran interés durante el período severiano, teniendo un declive tras esta dinastía, no volviendo a reproducir ya hasta el siglo IV d.C. y únicamente en medallones contorneados (Turcan 2001: 57-58). Dentro de esta última fase tendríamos que añadir las monedas con la leyenda en el reverso alusivos a la *Mater Augustorum Senatus* y a la *Mater Patriae*, en las que aparece representada la esposa de Septimio Severo entronizada y girada hacia la izquierda, sosteniendo en uno de sus manos una rama y en la otra un cetro (*RIC* IV/1, p. 273, n° 380-381; p. 312, n° 601; p. 310, n° 588; *BMCRE* V, p. 432, n° 11^a-13). La cronología propuesta gira en torno a la muerte de Severo y Geta (Instinsky 1942: 205; Benario 1958: 68; Kuhoff 1993: 270-271). Estos reversos en los que se ensalzaban la maternidad fue una constante en todas las *Augustae*. Julia Domna se inspiró para ello en las dos Faustinas. Sin embargo, a diferencia de la dinastía Antonina, no solo se aludía a la propaganda imperial, sino, en este caso, la representante de la saga de los Severos era considerada como la madre del Imperio y del universo, produciéndose una identificación con la divinidad (Calabria *et alii*. 2008: 37).

4. LA MATERNIDAD DE JULIA DOMNA EN LOS TESTIMONIOS EPIGRÁFICOS¹⁴

En la epigrafía, se ha considerado a Domna como una de las *Augustae* que en más inscripciones apareció, tanto en latín como en griego. Incluso, fue honrada con títulos que no se desarrollaron demasiado con anterioridad a ella (Herzog 1918: 926-929; Benario 1958: 67; Lusnia 1995: 119). De igual forma, hay que decir que tan solo en tres dedicaciones aparecía sola, frente a sesenta y cinco que venía acompañada junto con algún miembro de la *domus*. Este aspecto sin duda estaba demostrando su participación más o menos visible y activa dentro de las empresas que se llevaron a cabo tanto en las ciudades como en las unidades militares. Sin embargo, su rol dentro de la política imperial siempre estuvo reducido a un segundo plano (Lewick 2007: 137).

No sabemos con exactitud si Domna fue más representada que las otras *Augustae* romanas. Ahora, lo que sí que podemos advertir es que a partir del siglo III d.C. se produjo una situación especial, y fue la inserción de estas mujeres en los miliarios. La aparición del nombre del *princeps*, haciéndolo omnipresente en todas partes del Imperio (Santusuosso 2011: 111), pretendía con ello representar también la fuerza de la administración provincial, de la cultura romana y del poder imperial. Por tanto, constituyó un elemento de gran calado dentro de la promoción y propaganda política (Kolb 2011: 17; Kolb 2015: 654). Para el caso particular de Julia Domna, la mayor parte de miliarios con su nombre se han encontrado en la parte Oriental, solo registrándose en la parte occidental en algunos enclaves del norte de África (Hirschfeld 1913: 729; Murphy 1945: 91; Kettenhofen 1979:

14 Los datos epigráficos han sido extraídos de la base de datos Clauss- Slaby y colaboradores: <http://www.manfredclauss.de/es/index.html>.

97). Tal situación condicionó a que algunos ejemplos fueran bilingües (Kettenhofen 1979: 97¹⁵). En ellos aparecía Julia Domna junto con el resto de miembros de la familia imperial, en los que se ensalzaban su condición de *Mater Castrorum*.

El título de *Mater Castrorum*¹⁶ fue muy desarrollado en la epigrafía a diferencia de en las monedas. Según Leichtenberger (2011: 360) aparecía en dos terceras partes de

15 Kettenhofen (1979: 97) en su día estudió 25: “Kennzeichnend für Domnas herrschende Stellung ist ihre Erwähnung als erste Kaiserin auf etwa 25 Meinlesteinen”, que, debido a nuevos descubrimientos, ha sido ampliado su número cf. González Fernández (2017: 317-322), especialmente el anexo que aporta. Entre los miliarios que aparecen escritos tanto en latín como en griego, que puede ir acompañada por otros miembros de la casa imperial, podemos citar algunos ejemplos: *CIL* III, 13689 = *CIL* III, 14202,3 = *IK*-17-1, 3160 = *RRMAM*-2-1, 202 = *RRMAM*-3-5, 35 = *AE* 1896, 50 = *SEG*-45, 1594 = *AE* 1896, 78 = *AE* 1995, 1481; *CIL* III, 482 (p 982) = *CIL* III, 483 = *CIL* III, 12271 = *IK*-22-1, 811a = *IK*-68, p 87 = *RRMAM*-2-1, 841 = *RRMAM*-3-5, 112a = *RRMAM*-3-8, p 7 = *SEG*-45, 1561 = *AE* 1892, 19 = *AE* 1995, 1529.

16 *Mater castrorum*: *CIL* III, 75 (p 968) = *CIL* III, 6630 = *D* 4424 (p 182); *CIL* VIII, 26416 = *ILPBardo* 165 = *ILTun* 1373 = *Freis* 131 = *Chiron*-1978-461 = *AE* 1892, 90 = *AE* 1892, 124 = *AE* 1894, 77 = *AE* 1909, 113 = *AE* 1999, 1752 = *AE* 2013, 1744 = *AE* 2014, 1514 = *AE* 2015, 1797; *AntAfr*-1998-96 = *Actes*-11-2, p 378 = *AE* 1992, 1798 = *AE* 1993, 1737; *CIL* VIII, 24556 = *ILTun* 963 = *ILPBardo*-A,11; *CIL* VIII, 26257 = *Uchi*-1-*Rug* 15 = *Uchi*-2, 37; *CIL* VIII, 1481 (p 2616) = *CIL* VIII, 15523; *CIL* VIII, 1482 = *CIL* VIII, 15504 = *CIL* VIII, 26498 = *Saturne*-1, p 215 = *Dougga* 38 = *LBIRNA* 318 = *ILTun* 1400; *ILTun* 460 = *Haidra*-5, 223 = *ILPBardo* 34 = *AE* 1927, 30; *CIL* VIII, 12142 = *LBIRNA* 430; *CIL* VIII, 14454; *CIL* VIII, 17214 = *ILAlg*-1, 869 = *D* 443; *IGLS*-13-1, 9053 = *IGLS*-13-2, 9053 = *AE* 2000, 1527b; *CIL* III, 13689 = *CIL* III, 14202,3 = *IK*-17-1, 3160 = *RRMAM*-2-1, 202 = *RRMAM*-3-5, 35 = *AE* 1896, 50 = *SEG*-45, 1594 = *AE* 1896, 78 = *AE* 1995, 1481; *CIL* III, 482 (p 982) = *CIL* III, 483 = *CIL* III, 12271 = *IK*-22-1, 811a = *IK*-68, p 87 = *RRMAM*-2-1, 841 = *RRMAM*-3-5, 112a = *RRMAM*-3-8, p 7 = *SEG*-45, 1561 = *AE* 1892, 19 = *AE* 1995, 1529; *CIL* III, 12272 = *IK*-22-1, 811 = *IK*-68, p 87 = *RRMAM*-2-1, 842 = *RRMAM*-3-5, 112b = *SEG*-41, 948 = *SEG*-45, 1561 = *RRMAM*-2-1, 842 = *AE* 1995, 1528; *CIL* III, 471 (p 982) = *CIL* III, 472 = *CIL* III, 473 = *CIL* III, 474 = *CIL* III, 475 = *CIG* 3179 = *IGRRP*-4, 1482 = *IK*-24-1, 815 = *RRMAM*-2-1, 477 = *RRMAM*-3-5, 57a = *SEG*-17, 521 = *SEG*-26, 1297 = *SEG*-26, 1298 = *SEG*-45, 1627 = *AE* 1995, 1466; *HTCarie* 93 = *RRMAM*-3-5, 118e = *SEG*-41, 938 = *SEG*-45, 1526 = *AE* 1991, 1512 = *AE* 1992, 1594 = *AE* 1994, 1638 = *AE* 1995, 1527 = *AE* 2001, 1860; *IvMagnesia* 256; *CIL* III, 3119; *CIL* XIII, 5085 = *RISch*-1, 80; *CIL* XIII, 6801 = *Legio-II-Parth* 72 = *AE* 1898, 71 = *AE* 1996, 1113; *IAM*-2-2, 387 = *ILAfr* 613 = *ILM* 69 = *IAM*-S, 387 = *Volubilis* 35 = *AE* 1916, 89; *CIL* III, 7485 = *IScM*-4, 217; *CIL* III, 7513 = *IScM*-5, 252; *CIL* III, 7520 = *IScM*-5, 249 = *CCID* 60; *CIL* III, 1686 = *IMS*-4, 71; *IMS*-2, 54 = *AE* 1978, 704 = *AE* 1979, 518 = *AE* 1982, 840 = *AE* 1989, 633 = *AE* 2011, 839; *AE* 1934, 28 = *AE* 1993, 1770; *ILAlg*-2-3, 7568 = *AE* 1972, 699; *ILAlg*-2-3, 7805 = *LBIRNA* 340; *ILAlg*-2-3, 7806 = *LBIRNA* 341 = *AE* 1911, 106; *Thomasson* p 174,50ee; *BCTH*-1915-114; *CIL* VIII, 2550 = *CIL* VIII, 18045; *CIL* X, 7502 (p 994); *AE* 1950, 230; *CIL* III, 154; *CIL* III, 6714 = *CIL* III, 14165,17b = *IGLS*-1, 44 . *Matri auggustorum et castrorum*, *Matri augusti et castrorum*, *Matri augusti et senatus et castrorum*; *Matri caesari et castrorum*: *AE* 2000, 1753; *ILPBardo*-2, 5; *CIL* VIII, 1217 (p 932) = *CIL* VIII, 14395 = *LBIRNA* 397 = *AE* 1908, 264 = *AE* 2002, 1679; *CIL* VIII, 25934; *CIL* VIII, 12006 (p 2397) = *LBIRNA* 410 = *Hygiae* p 99 = *AntAfr*-1998-98 = *AE* 2008, 115; *CIL* VIII, 23749 = *LBIRNA* 412 = *AE* 1899, 116; *CIL* VIII, 23750 = *ILTun* 607; *CIL* VIII, 00075; *AE* 2003, 1986; *ILAfr* 293 = *AE* 1908, 170 = *AE* 1985, 867; *CIL* VIII, 885 = *CIL* VIII, 12387 = *CIL* XI, 250,2a = *D* 6803 = *MEFR*-1995-104; *AE* 1990, 1038; *Uchi*-2, 40 = *Posters* p 119 = *AE* 2000, 1733 = *AE* 2007, 1718; *CIL* VIII, 1483 = *CIL* VIII, 15505 = *CIL* VIII, 26546 = *CIL* VIII, 26639 = *CIL* VIII, 26650 = *LBIRNA* 444 = *ILAfr* 527 = *Dougga* 39 = *Dougga*-1, p 51 = *AE* 1997, 1654 = *AE* 2003, 2013 = *AE* 2005, 1686 = *AE* 2007, 1741; *CIL* VIII, 26544; *ILAfr* 562; *ILTun* 66 = *ILPBardo* 20 = *AfrRom*-4-2-486 = *AE* 1934, 35; *ILAfr* 218; *CIL* VIII, 710 (p 2400) = *CIL* VIII, 713 = *CIL* VIII, 12141; *CIL* VIII, 14457 = *LBIRNA* 399; *CIL* VIII, 588 = *CIL* VIII, 11731 = *LBIRNA* 376; *NDEAmmadara* 7 = *Hygiae* p 24 = *AE* 1999, 1783; *NDEAmmadara* 14 = *AE* 1999, 1790; *ILAfr* 268 = *LBIRNA* 443; *ILLimisa* 4 = *AE* 2004, 1676; *MEFR*-1948-72,14 = *AE* 1949, 109 = *AE* 2011, 1526 (en esta inscripción no se ha encontrado el nombre de Julia Domna, pero sí los títulos); *ILAlg*-1, 2086; *ILAlg*-1, 2088; *BCTH*-1951/52-196 = *BCTH*-1953-46 = *Hygiae* p 65 = *Epigraphica*-2002-94 = *AE* 1955, 49 = *AE* 1955, 54 = *AE* 1957, 54 = *AE* 2002, 1667; *CIL* VIII, 23405; *AE* 1913, 46; *CIL* VIII, 27773; *EDCS* 363 = *ZPE*-184-

las inscripciones relacionadas con Domna. Si nos restringimos a las de carácter honorífico el porcentaje aumenta, llegando a alcanzar casi un 90 % del total. Este honor, cuyo origen como hemos apuntado lo tendríamos que situar bajo el gobierno de Marco Aurelio, se amplió durante el siglo III d.C. con Domna. Incluso, pasaría también a ser nombrada *Mater Senatus et Patriae*, titulación que aprovecharía más tarde Carino para su esposa Magnia Urbica (Kienast 2004: 360). En opinión de Alexandre Blasco (2005: 101), con este acto se evidenciaba una vez más el diseño político desarrollado por Severo, al que tendríamos que añadir la divinización de Cómodo y el emparentarse Septimio Severo y sus hijos con la familia antonina (González Fernández y Conesa Navarro 2017: 137-138).

Paralelamente, a consecuencia del nombramiento de sus hijos como Césares y Augustos, Domna recibió también ciertos honores. Cuando Caracalla, en el año 196 tomó el nombre de Marco Aurelio Antonino y fue proclamado Cesar una vez que fue eliminado Albino, ella fue nombrada *Mater Caesaris*¹⁷, con lo que se demostraba su condición de madre del heredero imperial¹⁸. En 197 d.C. recibiría el título de *Mater Imperatoris destinati* (Magnani 2008: 35; Hidalgo de la Vega 2012: 140). Un año más tarde, en 198 d.C. Caracalla fue proclamado Augusto, mientras que Geta César¹⁹. Ante esta nueva situación aparecía con el título de *Mater Augusti et Mater Caesaris* (Alexandre Blasco 2005: 104). Una vez que Geta en 209 d.C. fue nombrado Augusto, pasando desde ese momento a tener el Imperio tres *Augusti*, fue cuando obtuvo Julia Domna la condecoración de *Mater Augustorum* (Gorrie 2004: 64).

Pero sin duda, sería la concesión del título de *Mater Castrorum et Senatus et Patria* cuándo se alcanzó la máxima expresión de maternidad conferido a su persona. El papel maternal sobrepasaba el plano biológico o familiar, alcanzando honores de Estado, que

304 = AE 2013, 2137; IRT 37; AE 1990, 1036a; CIL VIII, 14690 (p 2543) = D 4484 = LBIRNA 471; CIL VIII, 12209 = CIL VIII, 23794; CIL VIII, 14465 (p 2529) = Saturne-1, p 271 = LBIRNA 402; CIL VIII, 1856 (p 939) = CIL VIII, 16504b = ILAlg-1, 3038 = LBIRNA 446; CIL VIII, 26180 ; CIL VIII, 11194 = LBIRNA 434; CIL VIII, 1798 (p 939) = CIL VIII, 16466 = D 437 = LBIRNA 449 = AE 2013, 1748; CIL VIII, 10610 = CIL VIII, 14751 = ILTun 1267 = ZPE-113-147 = AE 1996, 1730; CIL VIII, 12032 = ILLimisa p 187 = AE 2004, 1673; CIL VIII, 25808 = LBIRNA 461 = AntAfr-1998-96 = AE 1898, 100; IGLS-13-2, 09476; CIL III, 6071 = CIL III, 14195.26 = IK-16, 2051; IK-12, 297a = AE 1966, 429; CILA-2-1, 11 = HEp 1993, 355 = HEp 1994, 806 = AE 1987, 497 = AE 1994, 907; CIL VII, 1002a-h = CIL VII, 1002k = RIB-1, 1235; Lupa 23334; CIL III, 1565 = IDR-3-1, 58; ILD 664 = AMP-2015-199,10 = AE 1958, 232 = AE 2015, 1139; CIL III, 10109; CIL XIII, 7417 = D 433 = CSIR-D-3-12, 274 = BritRom-8, 17; CIL X, 1585 = D 3366; ILAlg-2-3, 7543a = AE 1906, 98 = AE 1907, 158; AE 1987, 1088; BCTH-1928/29-165; CIL VIII, 10359 = CIL VIII, 22403 = AE 1937, 56; IAM-2-2, 815 = IAM-S, 815 = AE 1989, 916; IAM-2-1, 96; CERom-17, 752 = AE 1997, 1325; CIL III, 7540 = IGRRP-1, 612 = IScM-2, 84; CIL III, 13805 = IMS-2, 56; CIL VIII, 8321 (p 968) = CIL VIII, 20137 = ILAlg-2-3, 7818 = LBIRNA 453; CIL VIII, 4215 (p 1769; CIL VIII, 2368 (p 951) = CIL VIII, 17872 = Timgad-1, 23 = LBIRNA 381 = AE 1954, 153 = AE 2007, 51; AE 1901, 2; TitAq-1, 70 = Toth-2, 41 = AE 1990, 805 = AE 2008, 1146; CIL VI, 1048 (p 3071, 4319); CIL IX, 4637.

17 Kienast (2004), p 167. Sobre la proclamación de Caracalla como Geta, las fechas que se barajan oscilan como término *ante quem* el 30 de junio de 196 d.C. Probablemente, entre el 4 de abril, coincidiendo con su octavo cumpleaños, o también, el 9 de abril, en los *dies imperii* de Septimio Severo. Cf. A. Mastino (1981: 28-29).

18 Kienast (2004: 162) indica que Caracalla asume el 6 de abril de 196 el título de César.

19 A. Mastino (1981), p. 31: “La nomina ad Augusto di Basiano coincise con quella di Geta a Cesare, dopo la presa di Ctesifonte, fissata ora al 28 gennaio 198”.

fueron ampliados a partir de su nombramiento como *Mater Populi Romani* (CIL VI, 419= 30763; IGR 1, 577; Ghedini 1984: 32 n. 122; Levick 2007: 93). Esta maniobra estratégica permitió utilizar a las mujeres dentro de un entramado político y social que, *a priori*, por su condición de género, les estaba vetado. Sin embargo, como Saavedra Guerrero apuntó: “la dinastía severiana se ha caracterizado por ser una decidida practicante de la utilización de la imagen de las mujeres de su familia, para difundir información. Una información interesada con la que, desde su inicio, los titulares del *imperium* las presentarán como la encarnación de la garantía de estabilidad, continuidad y seguridad de su gobierno” (Saavedra Guerrero 2006a: 719). Esta situación reconocía a Domna ya no solo como madre de los futuros emperadores de Roma, sino también como la madre de todos los estamentos sociales imperiales (Saavedra Guerrero 2006b: 99), extendiéndose a ciudadanos, senadores y soldados (Hemelrijk 2010: 463; Bailón García 2010: 502).

Sobre la concesión del título ya Benario (1958: 67-70) expuso en los años cincuenta la problemática surgida en torno a su cronología. El principal problema derivaba de la *damnatio memoriae* que aplicó Caracalla a Geta, Plauciano y Plautilla. Una vez que fueron eliminados, sus nombres también desaparecerían de las inscripciones, pasando a sustituirlos por títulos relacionados con el emperador y con la propia Julia Domna (Conesa Navarro y González Fernández 2016a: 147). La primera fecha que se propuso fue la de 195 d.C., posteriormente cuestionada entre otros por Haynes y Hirst (1939: 5) que apuntaron que no había razón suficiente para datar dicha concesión antes del 211 d.C. Planteaban que sería después de la eliminación de Plautilla, cuando Caracalla incluyó este título a su madre en la epigrafía, opinión a la que se adhirió Instinsky (1942: 206) y más tarde también Kuhoff (1993) y Kienast (2004: 167). Entre las argumentaciones, Instinsky (1942: 210) planteaba que no habría tenido sentido concederle dicho honor en vida de Severo, teniendo en cuenta la actitud contraria que mantuvo Caracalla hacia el sector senatorial durante su gobierno (González Fernández y Sancho Gómez 2006: 64-66). Lo que sí que parecen estar todos de acuerdo fue que la mayor proporción de inscripciones encontradas se podrían datar a partir de la muerte de Severo (Benario 1958: 68; Magnani 2008: 97). Lo que está claro es que la concesión de los títulos *Mater Castrorum*, *Senatus et Patria*, no solo poseían un valor honorífico, sino también mostraban el poder representativo conferido a ella (Cid López 1993: 249).

5. CONCLUSIONES

La presencia de las *Augustae Severas* en la esfera pública de una manera insistente fue una de las consecuencias de la nueva dinastía que irrumpió en Roma durante el siglo III d.C. Como un nuevo Augusto, Septimio Severo se sirvió de los miembros de su familia para proyectar una imagen sólida. Julia, como esposa del *princeps*, asumió un doble papel en lo que a la maternidad se refiere. Por un lado, aparecía como madre de sus hijos naturales, Caracalla y Geta y, a su vez, como madre de todos los estamentos imperiales, además de *mater* de todas las instituciones que conformaban el Imperio. Para ello, en la epigrafía como en la numismática se desarrollaron una serie de títulos como

Mater Castrorum, Mater Senatus, Mater Patriae o Mater Populi Romani que mostraban su más amplia dimensión maternal. Si bien es cierto que, aunque los autores clásicos se centraron en especial en su faceta de madre de los herederos imperiales, también hay referencias sobre su participación en la esfera pública, como sería la intervención en los *Ludi Saeculares*, especialmente a través de los testimonios materiales. Asistimos por tanto a una institucionalización de la maternidad con la que se pretendía transmitir fortaleza dinástica, además de constituirse como una forma de adhesión de todas las capas sociales que estaban bajo el amparo de una misma *mater*, y esa sin duda esa sería Julia Domna.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado García, P. 2010: *Julia Domna. La emperatriz romana*, Madrid.
- Aleixandre Blasco, A. 2005: “*Iulia Domna, mater augusti*”, C. Alfaro Giner y E. Tébar Megías (eds.), *Protai gynaiques: mujeres próximas al poder en la Antigüedad. SEMA V-VI*, Valencia, 95-116.
- Arrizabalaga y Prado, L. D. 2010: *The Emperor Elagabalus: Fact or Fiction?*, Cambridge.
- Baharal, D. 1992: “The Portrait of Julia Domna from the Years 193-211 A. D. and the Dynastic Propaganda of L. Septimius Severus”, *Latomus* 51, 1, 110-118.
- 1996: *Victory of propaganda: the dynastic aspect of the imperial propaganda of the Severi: the literary and archaeological evidence AD 193-235*, Oxford.
- Bailón García, M. 2010: “Imagen al servicio de la propaganda ideológica y política: el caso de *Iulia Domna*”, G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Toga y daga. Teoría y praxis de la política en Roma. Actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romano*, Madrid, 495-510.
- Benario, H. W. 1958: “Julia Domna: Mater Senatus et Patriae”, *Phoenix* 12, 2, 67-70.
- Bieber, M. 1968: *The Statue of Cybele in the J. Paul Getty Museum*, California.
- Birley, A. R. 2012: *Septimio Severo. El emperador africano*, Madrid.
- Burgersdijk, D.W.P. y van Waarden, J. A. 2010 (eds.): *Emperors and Historiography Collected Essays on the Literature of the Roman Empire by Daniël den Hengst*, Leinden-Boston.
- Calabria, P. et alli 2008: “L’iconografia di Cibele nella monetazione romana”, *Bolletino di archeologia on line*, 24-41. En línea: http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/generale/3_CALABRIA_DIJORIO_PENSABENE.pdf.
- Calderini, A. 1949: *I Severi. La crisi dell’Impero nell III secolo*, Roma.
- Carbó García, J. R. 2010: “La problématique del Sol Invictus. Le cas de la Dacie Romaine”, *Numen* 57, 5, 583- 618.
- Cenerini, F. 2000: *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna.

- 2016: “Il ruolo e la funzione delle Augustae dai Giulio-Claudi ai Severi”, F. Cenerini e I. G. Mastrorosa, (eds.), *Donne, istituzioni e società fra tardo antico e alto medioevo*, Lecce, 21-46.
- Chastagnol, A. 1979: “Les femmes dans l’ordre sénatorial: titulature et rang social à Rome”, *Revue Historique* 262, 1 (531), 3-28.
- Cid López, R. M^a 1993: “Las emperatrices sirias y la religión solar. Una nueva valoración”, J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas. Segundo encuentro-coloquio de Arys. Jarandilla de la Vega, diciembre 1990*, Madrid, 245-268.
- 2010: “Mujeres “poderosas” del Imperio romano en la historiografía moderna. Algunas notas críticas a las visiones de la Ilustración y su influencia”, C. Fornis *et alii* (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social: homenaje a Domingo Plácido*, Madrid, 685-702.
- Comucci Biscardi, B. M^a. 1987: *Donne di rango e donne di popolo nell’età dei Severi*, Firenze.
- Conesa Navarro, P. D. 2012, 2014 (ed.): “La prefectura del pretorio: Auge y “declive” de un cargo militar romano”, *Antig. Crist.* 29, 375-406.
- 2016: “Estudios sobre mujeres de la Antigua Roma. Estado de la cuestión, problemas y progreso científico en un campo histórico consolidado”, *Minus* 24, 205-226.
- Conesa Navarro, P. D. y González Fernández, R. 2015: “De salvajes a domesticadas: aproximación a un ensayo sobre la justificación de la condición femenina en el mundo romano”, *REA* 117, 1, 87-108.
- 2016a: “*Fuluia Plautilla* instrumento legitimador y político de la dinastía y del prefecto del pretorio”, *Athenaeum* 104, 1, 129-157.
- 2016b: “*Honesta mors*. Suicidas y muertes inducidas de mujeres en la antigua Roma”, R. Rodríguez López, y M.^a J. Bravo Bosch (eds.), *Mujeres en tiempos de Augusto. Realidad social e imposición legal*, Valencia, 587-609.
- Daguet-Gagey, A. 2000: *Septime Sévère. Rome, l’Afrique et l’Orient*, Paris.
- von Domaszewski, A. 1895: *Die Religion des römischen Heeres*, Trier.
- Domínguez Arranz, A. 2010: “La maternidad como base del discurso político en el Imperio Romano”, R. M.^a Cid López (ed.), *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*, Madrid, 167-185.
- 2015: “*Speculum deae*. Propaganda pública y legitimación de la matrona imperial”, *Hispania Antiqua* 39, 87-104.
- Faure, P. 2013: *L’aigle et le cep. Les centurions légionnaires dans l’Empire des Sévères*, vols. 1 y 2, Bordeaux.
- Fernández Ardanaz, S. y González Fernández, R. 2006: “El *consensus* y la *auctoritas* en el acceso al poder del emperador Septimio Severo”, *Antig. crist.* 23, 23-37.

- Filippini, E. 2010: “*Imagines Aureae*. Le emissioni in oro di Giulia Domna”, A. L. Morelli e I. Baldini Lippolis (eds.), *Oreficera in Emilia Romagna. Archeologia e storia tra età romana e medioevo*, Bologna, 79-96.
- Gagé, J. 1934: “Les Jeux Seculaires de 204 ap. J. C. et le dynastie des Sévères”, *MEFRA* 51, 1, 33-78.
- Gascó, F. 1988: *Sociedad y política en tiempos de los Severos*, Madrid.
- Ghedini, F. 1984: *Giulia Domna tra oriente e occidente. Le fonti archeologiche*, Roma.
- González Fernández, R. 2017: “La presencia de las *Augustae* en los miliarios del siglo III d.C.”, *Lucentum* 36, 311-324.
- González Fernández, R. y Sancho Gómez, M. P. 2006: “Pautas para el estudio de la relación emperadores-senado (197-251)”, *Antig. y Crist.* 23, 57-77.
- González Fernández, R. y Conesa Navarro, P. D. 2014: “Plauciano: la amenaza de la *domus severiana*”, *Potestas* 7, 27-50.
- 2017: “La dinastía severa y el *nomen Aurellius*. Septimio Severo y la *gens Aurelia*”, *Athenaeum* 105, 1, 137-152.
- Gorrie, Ch. 2004: “Julia Domna’s Building Patronage, Imperial Family Roles and the Severan Revival of Moral Legislation”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 53, 1, 61-72.
- Grant, M. 1996: *The Severans. The Changed Roman Empire*, London-New York.
- Guzmán Armario, F. J. 2007: “Violencia de color púrpura: brutalidad imperial según las fuentes literarias (siglos I-IV d.C.)”, G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano. Actas del IV Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid, 113-125.
- Haynes D.E.L., Hirst P. E.D 1939: *Porta Argentariorum, Supplementary Paper British School at Rome*, Rome.
- Hemelrijk, E. A. 1999: *Matrona docta. Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York.
- 2010: “Fictive Kinship as a Metaphor for Women’s Civic Roles”, *Hermes* 138, 4, 455-469.
- Hidalgo de la Vega, M^a J. 2012: *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca.
- Hill, P. V. 1979: “The Coin-Portraiture of Severus and his Family from the Mint of Rome”, *The Numismatic Chronicle* 19, 139, 36-46.
- Hirschfeld, O. 1913: *Kleine Schriften*, Berlin.
- Hohl, E. 1950: *Ein politischer Witz auf Caracalla*, *SDAW* 1, Berlin.
- Icks, M. 2013: *The Crimes of Elagabalus. The Life and Legacy of Rome’s Decadent Boy Emperor*, London- New York.
- Instinsky, H. V. 1942: “Studien zur Geschichte des Septimius Severus”, *Klio* 17, 200-219.

- Keltanem, M. 2002: "The Public Image of the Four Empresses: Ideal, wives, mother and regents?", P. Setälä (ed.), *Women, Wealth, and Power in the Roman Empire*, Roma, 105-146.
- Kemezis, A.M. 2014: *Greek narratives of the Roman Empire under the Severans: Cassius Dio, Philostratus and Herodian*, Cambridge.
- Kettenhofen, E. 1979: *Die syrischen Augustae in der historischen Überlieferung. Ein Beitrag zum Problem der Orientalisierung*, Bonn.
- Kienast, D. 2004: *Römischen Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt.
- Kuhoff, W. 1993: "Julia Aug. Mater Aug. n. et castrorum et senatus et patriae", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 97, 259-271.
- Langford, J. 2013: *Maternal Megalomania. Julia Domna and the Imperial Politics of Motherhood*, Baltimore.
- Levick, B. 2007: *Julia Domna. Syrian empress*, London.
- Lichtenberger, A. 2011: *Severus Pius Augustus. Studien zur sakralen Repräsentation und Rezeption der Herrschaft des Septimius Severus und seiner Familie (193-211 n. Chr.)*, Leiden-Boston.
- Lusnia S.S. 1995: "Julia Domna's Coinage and Severan Dynastic Propaganda", *Latomus* 54, 1, 119-140.
- 2014: *Creating Severan Rome. The Architecture and Self- Image of L. Septimius Severus (A.D. 193-211)*, Bruxelles.
- Magnani A. 2008: *Giulia Domna. Imperatrice Filosafo*, Milano.
- Mallan, C. T. 2013: "Cassius Dio on Julia Domna: a study of the political and ethical functions of bibliographical representation in Dio's Roman history", *Mnemosyne* 66, 4-5, 734-760.
- Mastino, A. 1981: *Le titolature di Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni (indici)*, Bologna.
- Menéndez Argüín, A. R. 2003: "II Parthica: legio apud Romam", *Habis* 34, 313-321.
- Mikocki, T. 1995: *Sub Specie Deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses. Étude iconologique*, Roma.
- Millar, F. 1992: *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, London.
- Molinier- Arbo, A. M. 2016: "Femmes de pouvoir entre Orient et Occident aux derniers siècles de l'Empire. Réflexions autour du témoignage de l'Histoire Auguste", F. Cenerini e I. G. Mastroso (eds.), *Donne, istituzioni e società fra tardo antico e alto medioevo*, Lecce, 47-80.
- Montero, S. 1991: *Política y adivinación en el Bajo Imperio: emperadores y harúspices (193 d.C.- 408 d.C.)*, Bruxelles.
- Morelli, A. L. 2005: "L'attributo della patera e il ruolo religioso delle Auguste: la documentazione numismatica", R. Pera (ed.), *L'immaginario del potere. Studi di iconografia monetaria*, Roma, 177-189.

- 2006: “Il ruolo della mater come simbolo di continuità nella moneta romana”, M.G. Angeli Bertinelli y A. Donati (eds.), *Misurare il tempo. Misurare lo spazio. Atti del Colloquio AIEGL-Borghesi 2005*, Bertinoro, 20-23 ottobre 2005, Faenza, 57-77
 - 2009: *Madri di uomini e di dèi. La rappresentazione della maternità attraverso la documentazione numismatica di epoca romana*, Bologna.
 - 2010: “Potere femminile, potere della mater”, E. Caccamo Caltabiano, C. Raccuia y E. Santagati (eds.). *Tyrannis, Basileia, Imperium. Forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Atti delle Giornate seminariali in onore di S. Nerina Consolo Langher (Messina 17-19 Dicembre 2007)*, Messina, 459-476.
- Muñoz, F. A. y Martínez López, C. 2014: “Las virtudes en las monedas imperiales romanas”, F. A. Muñoz y B. Molina Rueda (eds.), *Virtudes clásicas para la Paz*, Granada, 113-200.
- Murphy, G. J. 1945: *The Reign of the Emperor L. Septimius Severus from the Evidence of the Inscriptions*, New Jersey.
- Nadolny, S. 2016: *Die severischen Kaiserfrauen*, Stuttgart.
- Okoń, D. 2010: “Mariage de Septime Sévère avec Julia Domna. Au fond des stratégies matrimoniales des familles sénatoriales romaines à la charnière des IIe et IIIe siècle”, *Eos* 97, 45-62.
- Oria Segura, M. 2015: “La maternidad protegida. Cultos y ritos públicos y privados en torno a la maternidad en el mundo romano”, E. Ferrer Albelda y A. Pereira Delgado (coors.), *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad*, Sevilla, 143-162.
- Osgood, J. 2016: “Cassius Dio’s Secret History of Elagabalus”, C. H. Lange y J. M. Madsen (eds.), *Cassius Dio: Greek Intellectual and Roman Politician*, Leiden-Boston, 177-190.
- Penella, R. J. 1980: “Caracalla and His Mother in the “Historia Augusta”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 29, 3, 382-384.
- Kolb, A. 2015: “Communications and Mobility in the Roman Empire”, Ch. Bruun y J. Edmondson (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford, 649-670.
- 2011: “Militaria: ricerca e metodi. L’identificazione delle pietre miliari”, F. Pavan (ed), *I miliari lungo le strade dell’Impero. Aggiornamenti e nuove prospettive di ricerca*, Verona, 17-28.
- Rantala, J. 2013: *Maintaining Loyalty, Declaring Continuity, Legitimizing Power. Ludi Saeculares of Septimius Severus as a Manifestation of the Golden Age*, Tampere.
- Rowan, C. 2011: “The Public image of Severan Women”, *Papers of the British School at Rome* 79, 241-273.
- 2012: *Under divine Auspices. Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*, Cambridge.

- Royo Martínez, M^a del M. 2017: “Propaganda dinástica, militar y religiosa en las monedas de Julia Domna”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II- Historia Antigua* 30, 299-322.
- Saavedra-Guerrero, M^a. D. 2006a: “*Augustae, uxores, mulieres et matres*. Mujeres y ficción en la dinastía de los Severos”, *MEFRA* 118, 2, 719-728.
- 2006b: “Imagen, mito y realidad en el reinado de Septimio Severo. Julia Domna y la *virtus* en la familia imperial”, *Athenaeum* 94, 1, 95-103.
 - 2009: “Septimio Severo, Julia Domna y Plauciano: el juego de la traición de la domus aurea”, *Gerión* 27, 1, 551-561.
- Sancho Gómez, M. P. 2011: “El prefecto del pretorio: una figura dominante de la política romana en el siglo III (192-284)”, *Potestas* 4, 69-86.
- Santiago Fernández, J. de 1999: “Las emperatrices en la moneda imperial romana”, *Rivista Italiana di Numismatica* 910, 147-171.
- Santouosso, A. 2001: *Storming the Heavens: Soldiers, Emperors, and Civilians in the Roman Empire*, Oxford.
- Turcan, R. 2001: *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid.
- Turton G. 1974: *The Syrian Princesses. The Women Who Ruler Rome, AD 193-235*, London.

MUJERES PODEROSAS

MATRIARCADO, MATRILINEALIDAD Y FRATRIARCADO EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO: EL EJEMPLO DEL REINO DE ARRAPHÉ

Josué J. Justel¹

Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN

Se define matriarcado como la organización social, tradicionalmente atribuida a algunos pueblos primitivos, en la que el mando residía en las mujeres. Se ha propuesto que esta forma de organización existiera en diferentes sociedades de la Antigüedad. Entre ellas, por ejemplo se ha indicado en repetidas ocasiones que tanto el pueblo hitita como el elamita conocieron este fenómeno en alguna de sus etapas de formación. La contribución se centra en los testimonios del reino de Arraphe, localizado en la actual Kirkūk (norte de Iraq), y datables en el siglo XIV a. C. Esta sociedad proporcionó numerosa documentación cuneiforme de carácter jurídico, sobre todo relativa al derecho familiar. A partir de la misma, varios autores propusieron que en Arraphe se dio tanto el fenómeno del matriarcado como el del fratriarcado. En la contribución se analizarán las pruebas y argumentos propuestos, y se valorarán en el contexto general del Próximo Oriente Antiguo.

Palabras clave: Mujeres, textos jurídicos, adopciones, Iraq, cuneiforme

ABSTRACT

Matriarchy is defined as the social organization, traditionally attested in primitive societies, in which women head the family. It has been proposed that this form of organization existed in some societies of the Antiquity. Among them, it has been repeatedly argued that the Hittites and Elamites knew this phenomenon in any of its stages. The contribution focuses on the sources of the Kingdom of Arraphe, located in modern Kirkuk (Northern Iraq), dating in the 14th century BC. This society produced numerous cuneiform documents of legal nature, especially relating to family law. Starting from this documentation, several authors suggested that Arraphe knew both the phenomena

¹ Contratado Ramón y Cajal, Ministerio de Economía y Competitividad (ref. RYC-2013-13617)
Universidad de Alcalá, Depto. de Historia y Filosofía, Área de Historia Antigua,C/ Colegios 2, 28801
Alcalá de Henares (Madrid, España), email: josue.justel@uah.es, tfo.: 918854460.

of matriarchy and patriarchy. The contribution will analyze the evidence and arguments proposed, which will be assessed in the overall context of the ancient Near East.

Keywords: Women, legal texts, adoptions, Iraq, cuneiform

1. INTRODUCCIÓN

1.1. *El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE)* define el término *ginecocracia* como “gobierno de las mujeres”, en una traducción fiel a la etimología griega. Sobre el término *matriarcado* dice que es la “organización social, tradicionalmente atribuida a algunos pueblos primitivos, en que el mando residía en las mujeres”. Se trata, básicamente, de la misma idea: según algunos testimonios y teorías, en algunos pueblos o épocas no habría existido un sistema social de tipo patriarcal, en el que los hombres ostentasen el poder jurídico, económico, etc. —situación atestiguada claramente en época histórica—, sino que lo habrían hecho las mujeres.

No obstante, ambos términos fueron acuñados en momentos diferentes². *Matriarcado* (inglés *matriarchy*, alemán *Mutterrecht*) es un término empleado por primera vez por los antropólogos y juristas de finales del s. XIX, que deseaban diferenciarlo de otros como *ginecocracia*. Este último, en cambio, es ya empleado en la Antigüedad; por ejemplo en los escritos de filósofos griegos del s. IV a. C., o también durante el Bajo Imperio romano, utilizándose para criticar la búsqueda de poder por parte de algunas mujeres de la familia imperial.

Desde el siglo XVIII, el término *ginecocracia* se ha venido empleando para designar la característica de ciertas sociedades en las que la pertenencia a la familia se determina según la línea materna. Es lo que en español, de nuevo según el *DRAE*, conocemos como *matrilinealidad*.

Nos encontramos por tanto con diferentes términos que se usan muchas veces indistintamente. En el presente trabajo se van a emplear las siguientes definiciones:

a) *Matriarcado*: sistema social en el que el mando reside en las mujeres (por analogía, patriarcado es el sistema social en el que el mando reside en los hombres, 1.2).

b) *Matrilinealidad*: sistema social por el cual la pertenencia a la familia se determina según la línea materna (por analogía, *patrilinealidad* es el sistema en el que la pertenencia a la familia se determina según la línea paterna).

Relacionado con la matrilinealidad se encuentra el *fratriarcado*, sistema social en el que autoridad última de la familia era ostentada por el hermano (mayor) de la esposa.

1.2. Las investigaciones sobre el tema de la matrilinealidad y el matriarcado han sido acometidas, sobre todo, desde la perspectiva antropológica. El primer autor en estudiar en profundidad el tema fue Bachofen (1861), centrándose principalmente en las costumbres de los antiguos pueblos indoeuropeos, cuyos estadios relacionaba con

2 Sobre las ideas que a continuación se exponen véase especialmente Wagner-Hasel 2008: 432 (con bibliografía). Desde una perspectiva de género, véase un breve resumen en Helduser 2002.

las diferentes fases en las religiones de la Antigüedad³. Bachofen realmente hablaba de *matriarcado*, una fase de la evolución humana en la que predominaba el control de la familia y de la comunidad por parte de las mujeres. Posteriormente Morgan (1877) trabajó este fenómeno de acuerdo con las costumbres de los pueblos indios iroqueses y las sociedades polinesias. Las ideas de ambos autores cayeron parcialmente en el olvido hasta que Engels (1884) las rescató y promocionó desde la perspectiva político-social comunista (cf. también Bebel 1879).

Los historiadores de finales del s. XIX y principios del XX replantearon el sistema del matriarcado⁴. Al contrario que Bachofen, la mayoría de los autores señaló que el matriarcado se reduciría a la *matrilinealidad*⁵. De esta época data el concepto de *derecho paterno* (*Vaterrecht*, en contraposición al *Mutterrecht* de Bachofen), emanado del *paterfamilias* (Wagner-Hasel 2008: 433; Geier 2002). Los conceptos de *patriarcado* y *derecho paterno* fueron paulatinamente convertidos en sinónimos (Hausen 1986).

Un buen ejemplo de los estudios de la primera mitad del s. XX es la entrada *Mutterrecht* (Kornemann 1935) de la prestigiosa enciclopedia de la Antigüedad *Pauly-Wissowa*. Además de realizar un breve resumen acerca de las principales teorías sobre el matriarcado desde la obra de Bachofen, el autor proporcionó una visión general sobre las principales sociedades en que se había propuesto la existencia del fenómeno del matriarcado. No obstante, dada la naturaleza de la enciclopedia, no entró a tratar el tema para el Próximo Oriente Antiguo⁶.

Otro ejemplo representativo de esta corriente es el estudio llevado a cabo por Lambert (1958). Este autor basaba una buena parte de su trabajo en las ideas de Koschaker (3.2), sobre todo en lo relativo a la matrilinealidad. Además, destacó que varios fenómenos relacionados con el matriarcado se encontraban presentes en las poblaciones canarias anteriores a su integración en la Corona de Castilla, así como entre las poblaciones preárabes del norte de África.

Es conveniente destacar la teoría étnica establecida desde los primeros estudios sobre el tema. Según la misma, se supuso que el fenómeno del matriarcado y la matrilinealidad se daba en sociedades pre-indoeuropeas, mientras el patriarcado y la patrilinealidad lo hacía en las sociedades indoeuropeas⁷. Esta teoría se demostró errónea⁸ pero la idea de asociar etnia y prácticas familiares ya había traspasado los límites de la Historia Antigua (§§2, 3).

3 Parte del trabajo de Bachofen fue traducido en 1987 al español (ed. Akal). Sobre el marco social en el que nacen las teorías de Bachofen véanse especialmente Georgoudi 1991 y Wagner-Hasel 1991: 43-61.

4 Véase en español la ampliación de estas críticas en Iriarte Goñi 2002: 23-26.

5 Véanse los comentarios al respecto de Fikentscher 2009: 288.

6 Solamente aparece una breve mención (p. 558) al trabajo de Koschaker abajo estudiado (3.2).

7 El propio Kornemann (1927) asumió esta visión en uno de sus trabajos más importantes, centrado en la Grecia arcaica.

8 Véase por ejemplo Hall 1998, centrado en Grecia; en él se da cuenta de las críticas por parte de varios investigadores del libro de 1997 del mismo autor.

2. MATRIARCADO Y MATRILINEALIDAD EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

2.1. El tema del matriarcado y la matrilinealidad en el Próximo Oriente Antiguo se ha centrado principalmente en tres épocas o zonas: Elam, Ḫatti y Arrapḫe⁹. Este último constituye el tema central del presente trabajo y será tratado a partir de §3, por lo que aquí se comentarán el resto de casos.

Sobre Elam, desde muy pronto se observó que la familia real no seguía una línea padre-hijo, es decir, no era patrilineal. Al contrario, varios autores señalaron que, al menos desde aprox. el 2000 a. C., la sucesión estaba reservada para el sobrino del rey, esto es, al hijo de la hermana del rey (König 1926, 1957/1971; Koschaker 1933a: 54-60). Este fenómeno, denominado *Spindellinie* en alemán, se veía asociado a la asunción de que los reyes elamitas se casaban con sus hermanas, al estilo de lo que ocurría en el Egipto faraónico. Aunque el tema fue trabajado de nuevo por varios autores (Yusifov 1974; Fales 1976: 186-187; Vallat 1985; Grillot 1988), esta idea se mantuvo básicamente inalterada hasta un trabajo de Van Soldt (1987/1990; con posterioridad Glassner, 1994 y Quintana, 2010). El autor ha llamado la atención sobre las diferencias entre las prácticas de diferentes épocas. Es cierto que la línea sucesoria durante el Bronce Medio (aprox. 2000-1500 a. C.) era matrilineal, esto es, a través de la hermana del rey. Esta práctica coexiste, en unos pocos casos, con la patrilinealidad (transmisión del derecho de padre a hijo). En las épocas posteriores lo habitual es que al rey le sucediera su hijo o su hermano; solamente hay atestiguado de forma segura un caso de transmisión a través de la hermana del rey, de época neoelamita (fines del s. VII a. C.). Van Soldt (1987/1990: 588) concluye: “The preferred line of succession was through the sister of the ruling sukkalmaḫ in the first half of the second mill., but from father to (brother to) son in the Middle Elamite and Neo-Elamite periods”.

Además, no parece existir ningún testimonio seguro de que los reyes elamitas se casaran con sus hermanas¹⁰. Solo una inscripción real de época neoelamita (EKI 76 §§3 y 7) podría contener una referencia a este fenómeno, donde se dice ^hNP *rutu šutu ḫanikuri*, “NP, mi querida esposa-hermana¹¹”. Recientemente se ha descartado de manera tajante la existencia del incesto entre la monarquía elamita¹².

§2.2. El tema en Ḫatti es igualmente controvertido. Varios autores plantearon que, dadas las características sociales y de prestigio de diferentes mujeres en la realeza y en la religión, podría ser que la antigua sociedad hitita hubiera sido matrilineal y

9 Cf. Lerner 1986, y para otras referencias generales por ejemplo Fales 1976: 182-186. Véanse también los siguientes ejemplos: Schaeffer 1915: 1-8 (Babilonia e Israel; cf p. 5: “If the institution of matriarchy ever existed in ancient Babylonia, its traces have nearly all disappeared”); Rainey 1965: 20-21 (Ugarit); Weiler 1989 (Israel); Avanzini 1991 (Sudarabia); Mirković 2011 (Licia, cf. Heródoto, *Historias* 1, 173). Actualmente hay autores que defienden parcialmente la existencia del matriarcado; véase por ejemplo Van de Mierop 1999: 141-143.

10 Tampoco entre los persas, como se ha propuesto; véase Herrenschmidt 1987: 67.

11 Véase König 1965: 161-162, con diferentes lecturas para cada párrafo. El autor no interpretó el término *šutu* como “hermana”, algo que ahora es seguro de acuerdo con varios textos (véase Van Soldt 1987/1990: 588).

12 Quintana 2010; véase en cambio el caso de los aqueménidas en Herrenschmidt 1994.

matriarcal¹³. El propio Koschaker (1933a: 1-10), en el trabajo abajo mencionado (3.2), dedicó un apartado a la documentación hitita referida al reino hurrita de Ḫayaša (cf. Otten 1957/1971: 231). El tema ha sido resumido recientemente por Wilhelm (1987/1990). El autor señala que la evidencia es insuficiente para concluir que la antigua sociedad hitita, anterior a la documentación escrita por este pueblo, hubiera conocida el matriarcado o la matrilinealidad; además plantea cinco conjuntos documentales principales que la investigación debería tratar:

a) La autoproclamación de Ḫattušili I como “sobrino (= hijo del hermano) de la Tawananna” (KBo 10/2 i 3). Sin embargo no está claro si en épocas antiguas la Tawananna era realmente la reina consorte, casada con el rey (Beckman 1986: 23).

b) Ḫattušili I adoptó al hijo de su hermana. Como este fenómeno no tiene paralelo en el mundo hitita, no se sabe si se trataba del último caso de la combinación entre matrilinealidad y adopción, o bien se trataba de la prerrogativa real de elegir libremente al sucesor.

c) Está atestiguado varias veces en la historia del reino hitita que el marido de la hermana del rey (o del sucesor) fue asesinado o exiliado. Riemschneider (1971) ha visto en esta situación la reclamación del cuñado del rey de imponer la sucesión matrilineal.

d) En lo que respecta a la religión, se ha comparado la relación que mantienen la diosa de Arinna con el dios de Ḫatti y la que tienen el rey y la Tawananna. Se ha observado que las diosas háticas seguían una línea matrilineal (con ausencia muchas veces de sus compañeros varones).

e) Por último, se ha observado en el mito de Illuyanka una correspondencia con los matrimonios matrilocales —en los que el novio pasaba a residir en casa de la familia de la novia—, que encontramos en Mesopotamia y Siria, sobre todo durante el Bronce Final¹⁴: el hijo del dios de la tempestad se casa con la hija de Illuyanka y pasa a residir en casa de su suegro.

La existencia de la matrilinealidad en la antigua sociedad hitita no es, de acuerdo con los datos mencionados, ni mucho menos segura.

2.3. Los casos de Elam y Hatti parecen circunscribirse a situaciones muy concretas, a la sucesión en la realeza, y no en todas las circunstancias. Además las escasas fuentes disponibles no permiten verificar las hipótesis emitidas en tal sentido. El siguiente caso estudiado, al contrario, cuenta con más fuentes y de diferente naturaleza.

13 Véanse A. Goetze, 1936: 63; Haas, 1970: 315-318; Riemschneider 1971: 79-102; Fales 1976: 187-189; Beckman 1986: 13-31, 1995: 533-535. Cf. Haase, 1995: 279-280.

14 Véase especialmente Gordon 1981, y la bibliografía expuesta sobre este tema en Justel 2009: 91-93. Se observará que este tipo de matrimonios han sido empleados como prueba de la existencia de la matrilocalidad (véase la bibliografía al respecto en Thompson 1974: 275 n. 348); este extremo parece ser erróneo.

3. EL CASO DEL REINO DE ARRAPHĒ

3.1. Arrapĥe constituía un pequeño reino que, durante el Bronce Final, formaba parte del imperio hurrita de Mittani. Como es sabido, los hurritas constituían una etnia no semítica ni indoeuropea, que se fue infiltrando en el Próximo Oriente Antiguo al menos desde la segunda mitad del tercer milenio a. C. y cuya presencia cristalizó en el imperio de Mittani, que existió entre los ss. XVI-XIV a. C. (Wilhelm 1989). Arrapĥe se situaba en el extremo este del mismo, entre los ríos Pequeño Zab y Diyāla, actualmente en el centro-norte de Iraq. Tres yacimientos del entorno han proporcionado documentación textual hasta el momento: Nuzi (actual Yorgān Tepe), Arrapĥe/Āl-ilāni (actual Kirkūk), y Tell al-Faĥĥār.

La documentación textual procedente del reino de Arrapĥe consiste en unos 7 000 tablillas cuneiformes, redactada siempre en lengua acadia (con fuertes influjos hurritas); nunca está datada internamente, aunque se conoce que provendría de la horquilla cronológica 1430-1350 a. C. Aunque está presente el material administrativo, alojado sobre todo en el palacio de Nuzi, la mayor parte de esta documentación es de tipo jurídico. Un buen número de documentos están relacionados con el derecho familiar. Esto incluye contratos matrimoniales, de adopción, testamentos, etc. Especialmente relevantes para el tema que nos ocupa son los setenta contratos de adopción matrimonial hallados en estas excavaciones, en los que se establece que una persona tenía potestad sobre una mujer, generalmente joven, y que la entregaba a otra persona para que se ocupase del matrimonio de la misma (4.1). Esta muchacha podía ser entregada como hija (*mārtu*), como *kallātu* (= novia), como hija y *kallātu*, o como hermana (*aĥātu*). Los diferentes tipos de adopción hicieron que se interpretasen diferentes situaciones familiares, como se explica a continuación.

3.2. En cuanto se empezaron a publicar las fuentes del reino de Arrapĥe se constataron las posibilidades de las mismas en cuanto a los aspectos relacionados con mujeres. Uno de los primeros aspectos que se trabajaron fue, efectivamente, el tema del matriarcado. En 1933 Koschaker consagró un amplio artículo a estos temas, titulado “Fatriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten” (resumen y comentarios adicionales en Koschaker 1933b: 216, 1950: 211). En el trabajo se trataban varios ámbitos culturales, en este orden: las fuentes hititas referidas al reino hurrita de Ĥayaša (2.2), las del reino de Arrapĥe y las de Elam (2.1). A continuación se exponen las principales ideas de Koschaker respecto a Arrapĥe¹⁵.

Koschaker comparó en primer lugar la situación expuesta en dos documentos (p. 14-15). Por un lado HSS 5 80, contrato matrimonial en el que un hombre entregó a su hermana “como esposa” (*ana aššūti*) a otro hombre. Por otro lado HSS 5 25, un contrato de adopción matrimonial (3.1) en el que el mismo hombre entregó a su misma hermana al mismo hombre, pero esta vez no como esposa sino “como hermana” (*ana aĥātūti*). Este hecho llevó a Koschaker a plantear que, en el derecho de la zona, los términos “esposa”

15 Ideas que en general parecen haber sido apoyadas por Korošec 1938: 296-299; Ebeling 1957/1971; Speiser 1963 (con matices, pero cf. p. 23); véase asimismo Speiser 1964: XL-XLI, 92.

y “hermana” podían ser equivalentes, y que cuando un hombre entregaba a su hermana como esposa, la mujer era a la vez esposa y hermana de su marido (p. 29).

Aun así a Koschaker le parecía claro que estas familias vivían de acuerdo con un derecho patriarcal (p. 15). Por ello pensó que los fenómenos como el que aparece en HSS 5 80/HSS 5 25 eran restos de una antigua organización fratriarcal, en la que el hermano mayor de la mujer (p. 34-37) ejercía la autoridad sobre los miembros de la familia y en la que las relaciones entre hombres y mujeres eran expresadas en términos de fraternidad, esto es, hermano-hermana (p. 30). En este sistema de relaciones no existiría diferencia terminológica entre la esposa (*aššatu*) y la hermana (*aḥātu*). En un momento concreto, probablemente con el contacto de los hurritas con poblaciones semíticas, se adoptó paulatinamente un sistema de organización patriarcal que, ahora sí, distinguía jurídicamente los términos para “esposa” y “hermana”, y también la fraseología de otras adopciones matrimoniales (*mārtu* y *kallātu*) (p. 30). Este cambio fue gradual y, en la época de la que datan los textos de Arrapḫe, todavía no se había completado del todo. El autor entendió además que había tres documentos en los que la mujer, al ser adoptada como “hermana” por un hombre, había dado su consentimiento al acto, y que se trataba de una especie de reacción de las mujeres frente al sistema fratriarcal (p. 33). El tema de las adopciones de mujeres “como hermana” (*ana aḥātūti*) se constituía, por tanto, en el elemento central del debate, como vamos a ver.

3.3. Poco tiempo después dos autores criticaron algunas de las ideas de Koschaker. El primero de ellos fue Gordon, quien no aceptó la equivalencia jurídica “esposa” (*aššatu*) = “hermana” (*aḥātu*) basado en los textos HSS 5 25 y HSS 5 80 —al que había que añadir, además, HSS 5 69—. En su opinión¹⁶, en un principio se habría establecido la adopción de la mujer como hermana (HSS 5 69). Posteriormente se le habría concedido una exención (*andurāru*, de acuerdo con HSS 5 25: 24), y habría sido posible entregarla como esposa (HSS 5 25 o HSS 5 80). Según Gordon (1936: 156), en estos casos el hermano biológico compartiría la autoridad sobre la mujer con el hermano adoptivo.

Por su parte Lewy (1941: 210-213) pensó que la adopción de una hermana era en realidad la adquisición de una concubina o esposa secundaria. La autora interpretó que en el caso de HSS 5 25, HSS 5 69 y HSS 5 80, lo que había ocurrido era que al principio el hombre adquirió la concubina, y solamente más tarde la transformó en esposa legal.

3.4. En 1969 Skaist publicó un artículo con título “The Authority of the Brother at Arrapha and Nuzi”. En él revisaba las ideas de Koschaker sobre el fratriarcado y matriarcado. Skaist diferencia dos tipos de adopciones “como hermana” (p. 16-17). El primero son adopciones matrimoniales al uso, como cuando una mujer es entregada “como hija” o “como *kallātu*” (4). La segunda categoría es aquella en la que la mujer se entregaba a sí misma “como hermana” de un hombre. Para Skaist, esta última categoría no está relacionada con la posterior entrega de la mujer como esposa a un tercer hombre.

16 Gordon 1935b: 40 n. 1, 1936: 154 n. 1. Véase sin embargo Gordon 1935a.

De esta manera, son contratos en los que se asumían obligaciones habituales en una adopción normal, esto es, cuidar al otro, asegurarse el mantenimiento, etc¹⁷.

El autor además indicó que en Arrapḫe no existiría siempre una sucesión patrilineal estricta (15-16). Como en Roma, la autoridad de la familia sería ostentada por el miembro varón mayor y, una vez que este moría, la familia se fragmentaba en varias subfamilias (las de sus hijos), por lo que la sucesión no podía ser padre-hijo-nieto. Skaist también señaló que en Arrapḫe —como en Roma— el hermano no tenía la misma autoridad que el padre, por lo que, una vez muerto este último, la huérfana sería *sui iuris* (16). Aun así el hermano debía hacerse cargo de alguna manera de su hermana (17). Por ello señaló:

“To meet this situation the Hurrians borrowed from the real sistership agreements where the girl is one of the parties to the agreement and which contract opens with a declaration by the woman that she was adopted as sister. Perhaps the reason that the scribes vacillated between the use of *ahātūtu* and *mārtūtu u kallūtu/aššūtu* was because patrilineal succession had only recently been discarded and instances of a brother giving his sister to another person were rather rare. (...) Rather than being a vestige of an earlier age it is more likely to have developed in a “patriarchal” society in response to the absence of patrilineal succession. The response of the Arraphans was to combine two institutions. From real sistership they took the mode of instituting the transaction and added it to the standard marital *adoptiones in matrimonium* [= adopciones matrimoniales] relationships. There is no individual type of marriage which can be called wife-sistership marriage; there are two methods of instituting a marriage, one for the father and one for the brother”.

En la misma fecha que el artículo de Skaist, Donner (1969) publicó otro centrado en el papel de las adopciones en el Próximo Oriente Antiguo. El autor dedicó unas líneas a las adopciones de mujeres “como hijas” (*ana mārtūti*, p. 110). De acuerdo con Donner, este tipo de contratos en realidad ocultaban la venta de una hermana como esclava, algo que ya había sido mencionado de manera tangencial por Koschaker (1928: 90-91).

3.5. En los años setenta el tema del matriarcado en el reino de Arrapḫe fue de nuevo trabajado. Breneman ha sido, hasta el momento, el único autor que se ha ocupado de manera extensa del derecho matrimonial de Arrapḫe, en su tesis doctoral inédita del año 1971. Entre las conclusiones resumió sus ideas acerca del tema que nos ocupa (275-278). El autor indicó que la sociedad de Arrapḫe era indiscutiblemente de tipo patriarcal (cf. 5). Sin embargo, algunos elementos de un sistema matriarcal podían ser detectados. El autor criticó además las tesis de Skaist, indicando (277 y 307 n. 152) que las adopciones *ana aḫātūti* no establecían simplemente una relación hermano-hermana, es decir, que no eran adopciones reales, como pretendía Skaist.

En su discusión acerca de la historicidad de las narraciones patriarcales, Thompson (1974: 234-252) también trató las adopciones de mujeres como hermana

17 Sobre estas adopciones “habituales”, en los que los hombres son adoptados, véase especialmente Lion 2004. Es posible que solo tengamos un documento que constituya una adopción “habitual” de una mujer, no una adopción matrimonial; véanse los argumentos en Justel 2011: 1-3, 8.

procedentes de Arrapḫe¹⁸. El autor criticó ampliamente las opiniones de Koschaker y Speiser (3.2). Para él, a diferencia de Skaist (3.4), los documentos HSS 5 25, HSS 5 69 y HSS 5 80 sí que se refieren a la misma transacción. HSS 5 25 sería simplemente una declaración para confirmar el acto presente en HSS 5 69, pero el hecho de que HSS 5 69 constituya una adopción *ana aḫātūti* estaría determinado porque el tutor de la novia es su hermano (243). Para Thompson (1974: 245): este tipo de contratos: “Like the *mārtūti* documents they seem little more than a means of facilitating the transferral of parental rights from the family of the bride to that of the groom, and on this basis are related to the attempt to supply a structure of responsibility and care for the female members of the family”.

Greengus (1975) proporcionó su propia visión sobre las adopciones de mujeres como hermanas. En primer lugar señaló que este tipo de contratos no solamente se restringen al reino de Arrapḫe, sino que también están atestiguados en Ur III y en época paleobabilónica (12-14). Además, en su opinión, todas las adopciones matrimoniales (de mujeres como hijas, *kallātu*, hermanas, etc.) comprendían a mujeres de baja clase social. En el caso de las adopciones “como hermanas” (*ana aḫātūti*), se trataba de mujeres mayores que no poseían una red familiar capaz de protegerlas (21, esta misma idea más recientemente en Malul, 1990: 422). En su opinión los casos en los que las mujeres se entregaban a sí mismas como hermanas representaban el primer paso en la adopción; los otros casos en los que el hermano la entregaba en adopción constituían el segundo paso (21-22). Por último, el autor explicó los casos de HSS 5 25, HSS 5 69 y HSS 5 80 según un sistema defectivo de archivo de los documentos (22-26).

Eichler (1977) se centró solamente en las adopciones de mujeres “como hermana” (*ana aḫātūti*¹⁹). Además de reunir toda la evidencia disponible hasta la fecha, Eichler concluía que no hay pruebas de que las alusiones a “hermanas” fueran en realidad alusiones a “esposas” (57). En su opinión, las adopciones de mujeres como hermana responden a la necesidad de transferir la capacidad de negociar el matrimonio de la mujer en cuestión (como había concluido paralelamente Van Seters 1975: 71-76). El hermano adoptivo podría beneficiarse del trabajo de la muchacha, mientras no estuviese todavía casada. Probablemente las circunstancias económicas de la familia de origen eran complicadas (58). El autor proporcionó además varias reflexiones sobre el tema del fratriarcado (58-59). El autor señala que no se pueden inferir conclusiones al respecto a partir de los contratos de adopción de hermanas (aunque realiza varios comentarios sobre el tema, referidos a AASOR 16 54 y HSS 19 70, en p. 58 n. 100). El punto de partida debería ser, en su opinión, los testamentos. Paradise (1972: 297), a este respecto, ya había señalado que la autoridad de la familia, una vez fallecido el padre, pasaba a su viuda y no a sus hijos varones. Sin embargo, Eichler indica (p. 59): “Nuzi society recognized the legitimacy of a brother’s authority over his orphaned sister”; y aduce como ejemplos los documentos HSS 19 7 (testamento), RA 23 p. 151 n.º 35 (acta de litigio) y TCL 9 7 (contrato matrimonial).

18 Véase asimismo, con un desarrollo argumental más reducido, Van Seters 1975: 71-78.

19 Véase también un resumen en Eichler 1989: 112-117.

3.6. Ya en los años ochenta Grosz (1988: 28-29, 36-37) proporcionó varios comentarios no sobre las adopciones de mujeres como hermana, sino sobre el tema del patriarcado y matriarcado en Nuzi. La autora indicaba que el sistema familiar de Nuzi era claramente pa-triarcal (e insinuaba *a fortiori* que varias de las propuestas arriba reseñadas eran erróneas). La transmisión de la autoridad se realizaba de padre a hijo, a menos que el padre, en su testamento, hubiera establecido que su viuda adquiriese dicha autoridad (establecimiento de una mujer *ana abbūti*, en terminología de Arrapḫe²⁰). Solamente en este caso la madre de la familia estaba capacitada para gestionar la familia. Además, según la autora (38), “The existence of sistership/brotherhood contracts in which women chose their guardians could be taken as an indication that they had a say in this matter, however, the relationship between the parties is usually not stated”.

Otros autores, más recientemente, han realizado algunos comentarios al respecto. En su introducción al derecho en el Próximo Oriente Antiguo, Westbrook (2003: 56) señala: “Fratrarchy is explicable by the joint ownership of heirs, a transitional stage in inheritance”. Por su parte Zaccagnini (2003: 588) interpreta que aunque los contratos de adopción de her-manas tienen diferente estructura que el resto de adopciones matrimoniales, están relacionados directamente con el matrimonio y las pretensiones parecen ser las mismas (incluyendo los casos en los que la propia mujer se entrega a sí misma).

4. LAS ADOPCIONES MATRIMONIALES DEL REINO DE ARRAPḪE

4.1. Como ha quedado en evidencia, el tema del matriarcado y fratriarcado en el reino de Arrapḫe es complejo y se basa, principalmente, en el corpus documental de las adopciones de mujeres “como hermana” (en acadio, *ana aḫātūti*). Estos actos jurídicos se enmarcan en las denominadas “adopciones matrimoniales” (véase 3.1), mediante las cuales se transfería una mujer, generalmente joven, de la autoridad de una persona (su padre, madre o hermano) a la autoridad de otra. Esta última persona debía casar a la muchacha, fuera con alguien de la familia adoptante o con alguien externo a la misma. Al margen del reino de Arrapḫe, el fenómeno de la adopción matrimonial está atestiguado en tres casos de época paleobabilónica, uno de época paleoasiria, uno de época mesobabilónica, otro de época mesoasiria, ocho documentos de Emar y Ekalte, dos de Alalah, otro de Ugarit y un par de época neobabilónica²¹.

Del reino de Arrapḫe se conocen muchos más casos. Tenemos veintinueve contratos de adopción matrimonial en los que una mujer era adoptada “como hija” (*ana mārūtūti*), nueve “como *kallātu*” (*ana kallūtūti*), catorce “como hija y *kallātu*” (*ana mārūtūti u kallūtūti*) y cinco que están rotos y de los que no se conoce el tipo de adopción²². A su

20 Sobre estos actos véanse especialmente Cassin 1969; Paradise 1972: 285-297; así como las entradas en los diccionarios del término *abbūtu*: AHW 6 (“Vaterschaft”) y CAD A/1 50 (“a father’s legal status and power, fatherly attitude”).

21 Véanse por ejemplo los apuntes expuesto en Justel 2014: 60.

22 A estos contratos realizados *ex profeso* se deben añadir otros cuantos con otra tipología jurídica (actas de litigio, contratos matrimoniales, etc.) en los que se hace referencia indirectas al fenómeno.

vez, se han publicado hasta ahora trece contratos de adopción matrimonial *ana aḥātūti*, esto es, en los que la mujer es adoptada “como hermana²³”. A estos documentos se debería añadir la discusión sobre HSS 5 79, en el que hombre entrega su hermana *ana kallūti* a otro hombre, pero donde se pone además de manifiesto que la mujer había sido entregada previamente al primero *ana aḥātūti*.

Como se ha visto, la naturaleza del fenómeno es controvertida. Diversas teorías se han planteado para explicar las adopciones matrimoniales de Arrapḥe. En general estas interpretaciones ponen el énfasis en:

a) Los motivos económicos (ejemplos: Gordon 1936: 150-156; Van Praag 1945: 80-82). Sin embargo, recientemente Fincke (2012) ha demostrado que el beneficio material que conseguían los participantes en las adopciones (tutor de la muchacha y adoptante) era variable y muchas veces inexistente²⁴.

b) Los motivos jurídicos, en concreto en la capacidad de gestionar el futuro de la adoptada y sobre todo su matrimonio (Koschaker 1928: 82-91; Breneman 1971: 87) o la adquisición, en los casos de posterior matrimonio de la adoptada con un esclavo, de esclavas (Cardellini 1981: 175-180).

c) Los motivos familiares, en concreto en la importancia de la adquisición de miembros (la adoptada) para la familia (ejemplos: Cardascia 1959; Cassin 1994; parcialmente Skaist 1969).

d) Los motivos formales, en concreto en la presencia de la donación matrimonial entregada al tutor de la muchacha entendida en su dimensión ritual (Grosz 1987: 151-152, 1989: 171).

4.2. Las razones últimas son difícilmente discernibles, y posiblemente el investigador se encuentra aquí con el problema del empleo laxo de ciertas instituciones jurídicas en Arrapḥe (como también señala Grosz 1987: 132). Gracias a un proyecto postdoctoral relacionado con el derecho matrimonial en el reino de Arrapḥe, y desarrollado en Leipzig y Nanterre, me ha sido posible revisar toda la documentación al respecto y trabajar en extenso sobre el tema. En mi opinión, de las propuestas mostradas en 4.1, la más coherente y que menos problemas presenta es la relativa a los motivos jurídicos²⁵. Los contratos de adopción matrimonial se centran casi exclusivamente en los derechos del futuro de la adoptada, y en concreto en los derechos de gestionar su matrimonio. Por alguna razón tanto el tutor como el adoptante deseaban transferir ese derecho. El panorama jurídico que encontramos parece ser el siguiente.

Las adopciones *ana mārūtūti* son las más atestiguadas. En ellas el adoptante (o en más ocasiones la adoptante) podía tener una relación familiar con el tutor de la

23 En orden alfabético, los textos son: AASOR 16 54, HSS 5 26, HSS 5 69, HSS 19 67, HSS 19 68, HSS 19 69, HSS 19 70, HSS 19 143, Jankowska, *Legal Documents*, p. 556+578 n.º 46+89, JEN 78, RA 23, p. 149 n.º 31, SCCNH 7, p. 35 n.º 6, SCCNH 1, p. 419 n.º 12.

24 Véase en este sentido ya Grosz 1987: 133: “Measured in economic terms, the gain of both parties in the transaction was thus relatively small”.

25 Otras razones puntuales son también posibles e, incluso, más probables en determinados casos (véase Cassin 1994: 130).

muchacha y la propia muchacha; cuando esto ocurre, nunca se menciona la posibilidad de que la muchacha fuera entregada en matrimonio a un esclavo. El adoptante parece haber tenido libertad de casar a la adoptada con quien quisiera. La adoptada debía ser tratada correctamente, ser alimentada, etc. de acuerdo con cláusulas que solo aparecen en estas adopciones. Como en otras adopciones de hombres, a veces se declaran explícitamente las penas en que incurrirían las adoptadas si se marcharan del hogar del adoptante; en el resto de adopciones estas formulaciones no tienen lugar. En mi opinión las adopciones *ana mārūtī* son empleadas de manera estándar, de manera más libre que el resto. La única explicación que encontramos es que se deseaba realizar una adopción sin restringirse a entregar a la muchacha, que era joven (si fuera mayor probablemente habría sido adoptada *ana aḥātūtī*), a un hijo del adoptante (*ana kallūtī*) o a un esclavo (*ana mārūtī u kallūtī*).

Las adopciones *ana kallūtī* parecen haberse empleado especialmente para adquirir mujeres que pudieran ser casadas con miembros de la familia, especialmente con los hijos del adoptante. Dos elementos concuerdan con este hecho: el adoptante no solía recibir la donación matrimonial por parte del marido de la muchacha, sino que toda la recibiría el tutor; y nunca se declara que las propiedades de la muchacha fueran del adoptante.

Las adopciones *ana mārūtī u kallūtī* solían emplearse para adquirir mujeres que fueran casadas en el futuro con esclavos. No está claro que la procedencia social de las muchachas sea baja, como se ha apuntado a veces. Son las únicas adopciones en las que aparecen regulaciones sobre la descendencia, en el sentido de que también serán esclavos; y también las únicas en las que se menciona la donación matrimonial (véase 4.3) cuando las muchachas podían ser entregadas en matrimonio a esclavos.

4.3. En cuanto a las adopciones *ana aḥātūtī* —que son la principal prueba aducida para defender la existencia de un matriarcado en el reino de Arraphē—, poseen diferencias significativas con el resto de adopciones matrimoniales. Seis son los aspectos que se destacarán:

a) En cuanto a la mujer adoptada, en general solía tratarse de muchachas de edad joven. En HSS 19 86 (*ana mārūtī*) se declara explícitamente que la muchacha era un bebé, y en JEN 437: 12 y JEN 440+/638: 11 que la adoptada era una chica joven (*ṣuḥārtu*). En dos documentos, HSS 19 89 y RA 23 p. 152 n.º 42 (adopciones *ana mārūtī*), se dice que la muchacha entregada había sido criada por otra mujer, una esclava de palacio, por lo que parece que era menor de edad. El caso de las adopciones *ana aḥātūtī* es diferente: la mujer no parece ser menor de edad, desde el momento en el que en muchos casos la declaración procede de ella, e incluso la adopción está a veces formulada desde su perspectiva (HSS 5 26, HSS 19 70, RA 23 p. 149, n.º 31). En HSS 19 70 incluso se menciona que la mujer adoptada *ana aḥātūtī* ya tenía descendencia.

b) En lo que respecta al tutor de la muchacha, en el resto de las adopciones matrimoniales (casi un tercio de los casos) suele ser su padre. La madre actuaba como

tutora de su hija aproximadamente en el 15% de las adopciones²⁶. A veces ambos progenitores declaran haber entregado a su hija conjuntamente (tres o cuatro casos). El hermano participa asimismo en más del 20% de estas entregas. Los porcentajes, por tanto, coinciden en general con las entregas directas en matrimonio (presentes sobre todo en contratos matrimoniales). El caso de las adopciones *ana aḥātūti* es en este punto también especial. La propia formulación de los contratos implican que algunas de estas mujeres no tenían tutores (solían ya ser mayores de edad), por lo que ellas mismas declaran haber establecido una relación de fraternidad con un hombre²⁷. Cuando la mujer no gestionaba su propia adopción, lo hacía su hermano, aunque se requería de ella que diese su conformidad.

c) Respecto al adoptante, en las adopciones matrimoniales suele tratarse de un hombre en más de dos tercios de los casos. En el caso de las adopciones *ana aḥātūti* ya se ha mencionado que los adoptantes son siempre hombres. En general no se conoce la relación del adoptante con la muchacha o su tutor; solamente en algunas adopciones matrimoniales *ana mārūtūti* se hace explícito algún tipo de relación. En el caso de las adopciones *ana aḥātūti* no se conocen relaciones previas.

d) Otro aspecto es el futuro matrimonio de la adoptada. Dependiendo de los tipos de adopciones matrimoniales, solía establecerse que el futuro marido fuera un hombre externo a la familia (*ana mārūtūti*), el hijo del adoptante (*ana kallūti*), o un esclavo (*ana mārūtūti u kallūti*). Este panorama, aunque con excepciones puntuales, sí se suele cumplir. En el caso de las adoptadas *ana aḥātūti* no se suele especificar el estatus del marido, simplemente que la adoptada sería entregada en matrimonio. En un caso (HSS 19 143) se declara que el marido sería el primogénito de una familia.

e) En los matrimonios la familia de la novia recibe unas propiedades, denominadas “donación matrimonial” —lo que a veces la historiografía ha denominado erróneamente “precio de la novia”—, por parte de la familia del novio. En las adopciones matrimoniales ocurre algo parecido: el adoptante entrega una donación matrimonial a los tutores de la muchacha. Este fenómeno es bien conocido y, de hecho, en 4 adopciones *ana aḥātūti* tiene lugar esta entrega²⁸. Otras veces se especifica que esta donación matrimonial se entregaría en el futuro, cuando se casase a la muchacha. En este sentido, respecto a las adopciones de hermanas, destacan dos elementos. El primero es que era habitual que el adoptante pagara una parte de la adopción matrimonial al tutor, quedando a deberse el resto de la misma para cuando la muchacha contrajese matrimonio y el adoptante recibiese la donación matrimonial por parte del marido. Este fenómeno se manifiesta de manera explícita en cinco casos²⁹, pero ninguno de ellos constituye una adopción *ana aḥātūti*. El segundo elemento diferenciador es que existen adopciones matrimoniales en las que no

26 Cardascia (1959: 6) señala sobre estos casos que, dado que no se declara la filiación de la madre, se trataría de hijas ilegítimas; véase sin embargo Eichler 1977: 52.

27 Véase sin embargo que Cardascia (1959: 3-4 n. 8) piensa que en ningún caso la mujer gestiona su propia adopción, sino que debería existir un contrato adicional que no se ha conservado.

28 Se trata de HSS 5 69, HSS 19 68, HSS 19 69, JEN 78.

29 HSS 14 543, HSS 19 145 (*ana mārūtūti*), HSS 19 75, Al-Rawi, *Studies*, p. 442 (*ana kallūti*), HSS 19 87 (*ana mārūtūti u kallūti*).

se menciona la transferencia de una donación matrimonial³⁰. Pero destaca el hecho de que en todas las adopciones *ana aḥātūti* existen alusiones a la donación matrimonial de la muchacha —o, al menos, a su posible dote³¹—.

f) Por último, en varias adopciones matrimoniales se observa que la mujer debía conceder su aprobación al acto jurídico. Este fenómeno también ocurre en el caso de dos matrimonios (AASOR 16 55 y HSS 5 25), ambos gestionados por el hermano de la novia. En el caso de las adopciones matrimoniales este requisito es necesario en una adopción *ana mārūtūti* (HSS 19 82) y tres *ana aḥātūti* (HSS 19 68, HSS 19 69, JEN 78). En estas últimas tres adopciones el hermano de la mujer actúa como tutor; HSS 19 82 está roto al comienzo, pero la donación matrimonial de la muchacha la recibe una mujer, posiblemente su madre. En ninguno de los cuatro casos se contempla explícitamente que el marido de la mujer pudiera ser un esclavo, e incluso en HSS 19 82 se prohíbe tal extremo.

4.4. Las adopciones *ana aḥātūti* siguen sin poder ser explicadas de manera totalmente satisfactoria. En mi opinión la explicación que parece más coherente es que, mediante la adopción *ana aḥātūti*, la adoptada se viera provista de cierta seguridad económica o jurídica³². Estas mujeres eran adultas³³ que podían haber estado casadas (HSS 19 70) y quedado viudas, pero en cualquier caso tenían un patrimonio propio. En varias ocasiones se estima que podían volver a casarse, por lo que se incluye en el documento una cláusula al respecto. En otras ocasiones no sería posible por la edad; en estos casos se podía incidir en el hecho de que el hermano adoptivo debía mantenerla, etc.³⁴ No se trata de ver dos instituciones de adopción de hermanas diferentes, como interpretó Skaist (3.4), sino que es la misma institución con dos variables dependiendo de la edad concreta y posibilidades de engendrar descendencia de la mujer.

En este sentido, se puede observar que en realidad un fenómeno parecido tiene lugar en el resto de adopciones matrimoniales. En ellas se transmitía la autoridad de una mujer (joven) de su tutor a otra persona. Al tratarse de una muchacha, lo importante era casarla, por lo que es más común una referencia al matrimonio de la adoptada. En estos contratos de adopción matrimonial también aparecían obligaciones del adoptante respecto a la adoptada. Por supuesto tienen otra naturaleza porque la adoptada es menor de edad; por ejemplo, aparecen referencias a la crianza de la adoptada en contratos de adopción

30 AASOR 16 23, JEN 430, JEN 465, JEN 868, SANTAG 4 149 (*ana mārūtūti*), JEN 430, JEN 437, JEN 708 (*ana kallūti*), AASOR 16 42 (*ana mārūtūti u kallūti*), EN 10/3 275, HSS 19 80, JEN 620 (sin adscripción conocida, muy rotos).

31 A pesar de lo expresado por Breneman 1971: 157: “The amount of the payments given in the *aḥātūtu* transactions varies greatly. Often it is not even mentioned”.

32 Esta idea es expresada de manera explícita por Greengus 1975: 21. Véase asimismo el comentario de Malul 1990: 422: “The institution of *aḥātūtu* seems to have been one of the (common?) means to alleviate the misery of such childless widows”.

33 Gordon (1936: 155 n. 4) pensó que el empleo de estas adopciones, frente a otras, dependía de la edad del adoptante (no de la adoptada); esta misma idea en Freedman 1969/1970: 84, *contra* Eichler 1977: 59 n. 113.

34 Malul 1990: 422 destaca el hecho de que en HSS 5 26 la adoptada declare (ll. 8-12): “Akawatil (= adoptante) tomará posesión de mis propiedades. Lo que se encuentra en mis almacenes, está (también) en sus almacenes. Ya que me ha adoptado como hermana, será mi socorro”.

matrimonial de diferente clase³⁵. En estas adopciones matrimoniales es cierto que la adoptante podía ser una mujer, pero su autoridad siempre partía de un sistema patriarcal; es decir, las adoptantes realizaban el acto porque había muerto su esposo y ellas habían quedado conformadas como tutoras de la familia, *abbūtu* (3.6). A este respecto, Cassin llamó la atención sobre el hecho de que en estas adopciones, cuando era el hermano quien entregaba a la mujer, se requería una confirmación de ésta; y que este fenómeno también tiene lugar en los contratos de esclavitud, en los que una persona accedía libremente a servir en casa de otra a cambio de cierta protección económica y jurídica³⁶.

4.5. El panorama que tendríamos sería el siguiente. Una mujer dependía de su padre o, si este había muerto, de su hermano biológico. Estos tutores la entregaban en matrimonio (o, dependiendo de las circunstancias, en adopción matrimonial) a otra persona. Podía ser que esta mujer quedase viuda, en cuyo caso disfrutaba de una posición jurídica especial, siempre que hubiera engendrado descendencia o que su difunto esposo la hubiera establecido como tutora del resto de familiares. Si no era el caso, debía volver al hogar de su padre o hermano. El problema se planteaba en los casos en que estos ya habían fallecido. Cuando a esta mujer le faltaban estos familiares próximos, solía acogerse a la autoridad de otro familiar. Si no existía una rama cercana, la mujer podría elegir directamente a ese tutor suyo, que la protegería jurídica y económicamente. Como en general después del padre (tutor original) la autoridad era del hermano (tutor substituto), este acto jurídico habría adquirido terminológicamente esta formulación: la mujer accedía bajo la tutela de un hombre *como hermana*. Bajo la protección de su hermano adoptivo, la adoptada podría volver a casarse, si se encontraba todavía en edad fértil.

Este esquema explica que las mujeres que accedían a este estatus *como hermana* lo hicieran libremente, *sui iuris*. Igualmente hay 4 casos en los que el hermano de la mujer la entregó “como hermana” de otro hombre (HSS 5 69, HSS 19 68, HSS 19 69, JEN 78). Pero en estos casos nunca se declara que la mujer fuera hermana biológica de su tutor. Es probable que previamente hubieran adquirido el estatus de hermana respecto a su tutor por medio de una adopción matrimonial *ana aḥātūti* que no ha quedado registrada. Este hecho explicaría por qué tenemos más adopciones de este tipo a iniciativa de la adoptada (nueve) que del tutor-hermano (cuatro). Igualmente este panorama explica que una mujer tuviera un patrimonio propio, lo que queda patente cuando se alude a su dote. Por último, esta teoría es asimismo sustentada por el hecho de que en Arrapḥe la terminología relacionada con los “hermanos” era empleada también para aludir a asociaciones de otra clase, como de tipo profesional (Dosch 1986, 1995).

35 EN 9/3 299: 15-18, HSS 19 86: 6-7, HSS 19 89: 2-4 (*ana mārtūti*), RA 23 p. 152 n.º 42: 2-7 (*ana kallūti*).

36 Cassin 1994: 142: “Qu’il s’agisse d’étrangers marginalisés, de débiteurs insolubles ou de femmes esseulées, pour tous le problème est le même. Ils n’ont personne qui garantisse à l’autre partie que le contrat conclu ne sera pas remis en question et que, s’il y a revendication, quelqu’un répondra pour eux”.

5. OTROS DATOS SOBRE EL TEMA

5.1. Al margen de la existencia de adopciones matrimoniales *ana aḥātūti*, la historiografía no ha aportado apenas otras pruebas sobre la existencia de un sistema matriarcal o fratriarcal en el reino de Arraphē. El único autor que ha propuesto ejemplos en este sentido ha sido Breneman (1971³⁷), quien aporta dos documentos como prueba de un (antiguo) sistema fratriarcal (3.5). El primero es HSS 5 53, donde se indica que un tal Kinni deseaba recuperar a su sobrina, que había sido entregada como *kallātu* a otro hombre. Para Breneman esta reclamación prueba que el hermano de la mujer tenía derecho sobre la descendencia de la misma, incluso viviendo el marido. El texto dice así (Speiser 1928/1929: 69-70; Dosch 1976: 94-95; Breneman 1971: 211-214; Kwong 1976: 121-123):

¹⁻⁴Akaya, hijo de Ellu, ha comparecido [en litigio con] Kinni ante los jueces.

⁴⁻⁵Así (dijo) Akaya: ⁵⁻⁹”Tomé como *kallātu* a Ḥaluya de la autoridad de Puḥi-šenni, hijo de Teḥiya, pero Kinni me ha deman[da]do acerca de (la mencionada) Ḥa[luya]”.

¹⁰⁻¹³Y los juece<s> dijeron a Akaya: “Traenos a Puḥi-šenni”, y Akaya trajo a Puḥi-šenni.

¹⁴⁻¹⁵Y los juece<s> interrogaron a Puḥi-šenni.

¹⁵Así (dijo) Puḥi-šenni: ¹⁵⁻²¹”En efecto, entregué a Ḥaluya como *kallātu* a Akaya, y Ḥazena, la madre de Ḥaluya, era mi esposa, [y ḤA]zena, mi esposa, me concibió a Ḥaluya. ²²⁻²⁶E hice que Ḥazena abandonase el país de Kuššuḥe, y además su hermano Kinni me la entregó como esposa”.

²⁷⁻²⁸ Y los juece<s> dijeron a Kinni: ²⁸⁻³⁰”Entregaste a tu hermana Ḥaze<na> como esposa a Puḥi-šenni?” ³⁰⁻³¹Y así (dijo) Kinni: ³¹⁻³⁶”En efecto, entregué a Ḥazena, mi hermana, como esposa a [P]uḥi-šenni, [y to]mé el dinero de parte de Puḥi-šenni, pero mi hermana [mu]rió”.

³⁶⁻³⁷Y los jueces dijeron [a] Kinni: ³⁸”Tu hermana está muerta pero conservas su di[nero]...”.

³⁹⁻⁴²De acuerdo a la declaración de Kinni, Puḥi-šenni ganó el litigio, y los juece<s> en[trega]ron a Ḥaluya a su padre, a P[uḥi-šen]ni.

⁴³⁻⁴⁵(Cuatro sellos y nombre del escriba).

En esencia, en este litigio parece haber tenido lugar la siguiente secuencia de eventos: (a) Kinni entrega a su hermana Ḥazena como esposa de Puḥi-šenni, y este a cambio entrega a Kinni una donación matrimonial; (b) Puḥi-šenni entrega la hija tenida con Ḥazena, y que se llama Ḥaluya, como *kallātu* a Akaya³⁸; (c) Kinni desea tener algún derecho sobre su sobrina Ḥaluya. No se sabe en qué momento murió Ḥazena.

No se conoce el motivo exacto del litigio. Un dato que no tiene en cuenta Breneman es que los jueces decidieron que Ḥaluya volviese con su padre Puḥi-šenni. Si el motivo del litigio fuera simplemente obtener la custodia de Ḥaluya, a la vista de las

³⁷ Véase de manera breve Kwong 1976: 430-431.

³⁸ El documento se conserva (HSS 19 75), y en él se estipula que Ḥaluya se casaría con el hijo de Akaya, llamado Tanna.

pruebas los jueces habrían decidido entregársela a Akaya, quien la había adquirido como *kallātu*. Por ello, no parece que Kinni deseara simplemente recuperar algún derecho sobre ^fḪaluya. En mi opinión, el deseo de Kinni estaba relacionado de alguna manera con las propiedades que había recibido por su hermana, hecho que los jueces le recuerdan (l. 38). Las reclamaciones acerca de la donación matrimonial de una mujer eran comunes en el reino de Arrapḫe (por ejemplo HSS 19 72, JEN 388, RA 23 p. 151 n.º 35). Por tanto, Kinni actuó en realidad como tutor legal de su hermana —ya fallecida—, y no de su sobrina.

5.2. El segundo documento es AASOR 16 34 (texto en Pfeiffer y Speiser 1936: 30, 92; Abrahams y Lion 2012: 16). Breneman (1971: 276-277) resume el texto y sus argumentos así: “Tenteia had given Ḫašun-naia as a slave girl to Šeltun-naia. Now Ḫanaia, son of Tenteia (therefore, presumably brother of Ḫašun-naia), gives the children of Ḫašun-naia to Tulpun-naia (daughter of Šeltun-naia). How did Ḫanaia get this authority? Perhaps the father had maintained control over the girl’s children; then, this authority passed to the brother”.

El problema de la interpretación de Breneman es que en ningún momento se indica que ^fḪašun-Naya fuera hija de Ten-teya³⁹. Lo más probable es que, simplemente, ^fḪašun-Naya fuera una esclava de Ten-teya, y que la hubiera transferido de manera temporal a ^fŠeltun-Naya. Una vez pasado cierto tiempo, la familia original podría recuperar a ^fḪašun-Naya. Dadas estas premisas, el argumento de Breneman de que la autoridad sobre la muchacha correspondería a su hermano carecería de valor.

6. CONCLUSIONES

De lo expuesto en este trabajo se extrae que la existencia de un matriarcado en el Próximo Oriente Antiguo es dudosa. En esencia, cuando la historiografía ha hablado de matriarcado o fratriarcado se refiere a matrilinealidad. El fenómeno de la matrilinealidad en el Próximo Oriente Antiguo está atestiguado en zonas muy concretas, como el Elam, y solamente entre la familia real de épocas determinadas.

En el caso del reino de Arrapḫe, su documentación escrita recibió especial atención porque contenía ciertos textos en los que se buscó una referencia a un antiguo matriarcado. Se trata sobre todo de las adopciones matrimoniales de mujeres “como hermana” (acadio *ana aḫātūti*). Algunos autores intentaron mostrar que en estas operaciones jurídicas la mujer era en realidad una esposa denominada “hermana”, por lo que encubrían en realidad matrimonios.

Sin embargo, ahora sabemos que estas operaciones pertenecen a un grupo más amplio de textos que se denominan “adopciones matrimoniales”. De acuerdo con lo que se ha mostrado, las adopciones *ana aḫātūti* podrían haber partido de la necesidad puntual —y no definitivamente explicada—, por parte de una mujer, de encontrarse bajo la autoridad de un tutor legal. Estas mujeres eran adultas y probablemente habían estado

39 Como se confirma en Gelb, Purves y MacRae 1943: 59a, y en la reconstrucción de la transacción por parte de Abrahams y Lion 2012: 16-17.

casadas y quedado viudas. Siendo individuos *sui iuris* podían elegir directamente al tutor (siempre varón). La relación que se establecía entre ambos era la típica en las sociedades patriarcales, donde detrás del padre la hija depende de su hermano biológico. Por tanto, como se trata de un tutor sustituto, se adoptaba una terminología que reflejase dicha relación: adopciones “como hermana” (*ana aḥātūti*). En consecuencia, estos actos no parecen constituir ningún elemento a favor de la idea de fratriarcado, y mucho menos entendido como un paso posterior al matriarcado.

Algunos autores también propusieron que el contenido de otros actos jurídicos podrían contener elementos fratriarcales. Sin embargo, los fenómenos que muestran son fácilmente explicables desde una perspectiva puramente patriarcal.

En el reino de Arrapḫe, por tanto, no se puede hablar en ningún momento de la existencia de matriarcado o fratriarcado. El matriarcado entendido como sistema social en el que el mando reside en las mujeres no parece haber existido jamás en el Próximo Oriente Antiguo y no hay pruebas de que hubiera existido en épocas históricas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrahami, Ph. y B. Lion 2012: “L’archive de Tulpun-naya”, *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 19, 3-86.
- Al-Rawi, F. N. H. 1977: *Studies in the Commercial Life of an Administrative Area of Eastern Assyria in the Fifteenth Century B.C., Based on Published and Unpublished Cuneiform Texts*, tesis doctoral inédita, University of Wales.
- Avanzini, A. 1991: “Remarques sur le ‘matriarcat’ en Arabie du Sud”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 61, 157-161.
- Bachofen, J. J. 1861: *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart.
- Bebel, A. 1879: *Die Frau und der Sozialismus*, Zürich.
- Beckman, G. 1986: “Inheritance and Royal Succession Among the Hittites”, H. A. Hoffner y G. Beckman (eds.), *Kaniššuwat. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-fifth Birthday. May 27, 1983*, Chicago, 13-31.
- 1995: “Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia”, J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, 529-543.
- Breneman, J. M. 1971: *Nuzi Marriage Tablets*, tesis doctoral inédita, Brandeis University.
- Cardascia, G. 1959: “L’adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi”, *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 37, 1-16.
- Cardellini, I. 1981: *Die Biblischen “Sklaven”-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte*, Bonn.
- Cassin, E. 1969: “Pouvoirs de la femme et structures familiales”, *Revue d’Assyriologie* 63, 121-148.

- 1994: “Être femme à Nuzi. Remarques sur l’adoption matrimoniale”, P. Bonte (ed.), *Épouser au plus proche: inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, 129-147.
- Donner, H. 1969: “Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte”, *Oriens Antiquus* 8, 87-119.
- Dosch, G. 1976: *Die Texte aus Room A 34 des Archivs von Nuzi*, Magisterarbeit, Universität Heidelberg.
- 1986: “Gesellschaftsformen, die in Nuzi-Texten nachgewiesen werden können”, *Mesopotamia* 21, 191-207.
- 1995: “Gesellschaftsformen in Königreich Arrapḫe (*aḫḫūtu*) (II)”, *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 5, 3-20.
- Ebeling, E. 1957/1971: “Fatriarchat”, *Reallexikon der Assyriologie* 3, 100.
- Eichler, B. L. 1977: “Another Look at the Nuzi Sistership Contracts”, M. d. J. Ellis (ed.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hamden, 45-59.
- 1989: “Nuzi and the Bible: A Retrospective”, H. Behrens, D. Loding y M. T. Roth (eds.), *DUMU-E2-DUB-BA. Studies in Honor of Åke Sjöberg*, Philadelphia, 112-117.
- Engels, F. 1884: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Hottingen-Zürich.
- Fales, F. M. 1976: “La struttura sociale”, S. Moscati (ed.), *L’alba della civiltà. società, economia e pensiero nel Vicino Oriente antico. I. La società*, Torino, 149-273.
- Fikentscher, W. 2009: *Law and Anthropology. Outlines, Issues, and Suggestions*, München.
- Fincke, J. 2012: “Adoption of Women in Nuzi”, *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 19, 119-140.
- Freedman, D. 1969/1970: “A New Approach to the Nuzi Sistership Contracts”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 2, 77-85.
- Geier, A. 2002: “Patriarchat/Vaterrecht”, R. Kroll (ed.), *Metzler Lexikon, Gender Studies / Geschlechterforschung: Ansätze-Personen-Grundbegriffe*, Stuttgart-Weimar, 302-304.
- Gergoudi, S. 1991: “Bachofen, el matriarcado y el mundo antiguo: reflexiones sobre la creación de un mito”, P. Schmitt Pantel (ed.), *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 1: La Antigüedad*, Madrid, 517-535.
- Gelb, I. J., P. M. Purves y A. A. MacRae 1943: *Nuzi Personal Names*, Chicago.
- Glassner, J.-J. 1994: “Ruḫuṣak – mār aḫātim: la transmission du pouvoir en Elam”, *Journal Asiatique* 282, 219-236.
- Goetze, A. 1936: *Hethiter, Churriter und Assyrer: Hauptlinien der vorderasiatischen Kulturentwicklung im II. Jahrtausend v. Chr. Geb*, Oslo.

- Gordon, C. H. 1935a: "Fatriarchy in the Old Testament", *Journal of Biblical Literature* 54, 223-231.
- 1935b: "Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament", *Revue Biblique* 35, 35-41.
 - 1936: "The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets", *Zeitschrift für Assyriologie* 43, 146-169.
 - 1981: "erēbu Marriage", *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 1, 155-160.
- Greengus, S. 1975: "Sisterhood Adoption at Nuzi and the 'Wife-Sister' in Genesis", *Hebrew Union College Annual* 46, 5-31.
- Grillot, F. 1988: "À propos d'un cas de 'lévirat' élamite", *Journale Asiatique* 276, 61-70.
- Grosz, K. 1987: "On Some Aspects of the Adoption of Women at Nuzi", *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 2, 131-152.
- 1988: *The Archive of the Wullu Family*, København.
 - 1989: "Some Aspects of the Position of Women at Nuzi", B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East. Brown University, Providence. Rhode Island November 5-7, 1987*, Atlanta, 167-180.
- Haas, V. 1970: *Der Kult von Nerik*, Roma.
- Haase, R. 1995: "Zur Stellung der Frau im Spiegel der hethitischen Rechtssammlung", *Altorientalische Forschungen* 22, 277-281.
- Hall, J.M. 1998: "Ethnic Identity in Greek Antiquity", *Cambridge Archaeological Journal* 8, 265-283.
- Hausen, K. 1986: "Das Patriarchat. Vom Nutzen und Nachteil eines Konzepts für Frauengeschichte und Frauenpolitik", *Journal für Geschichte* 5, 12-21.
- Helduser, U. 2002: "Matriarchat", R. Kroll (ed.), *Metzler Lexikon, Gender Studies / Geschlechterforschung: Ansätze-Personen-Grundbegriffe*, Stuttgart-Weimar, 259-260.
- Herrenschmidt, Cl. 1987: "Notes sur la parenté chez les perses au debut de l'empire achéménide", *Achaemenid History* 2, 53-67.
- 1994: "Le *xwētôdas* ou mariage 'incestueux' en Iran ancien", P. Bonte (ed.), *Épouser au plus proche: inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, 113-125.
- Iriarte Goñi, A. 2002: *De amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid.
- Jankowska, N. B. 1961: "Legal Documents from Arrapha in the Collections of the USSR", I. Diakonoff y G. Tsereteli (eds.), *Hittite and Hurrian Studies, Ancient Near Eastern Collection*, Moskwa, 424-580.
- Justel, J. J. 2009: "Prácticas jurídicas y estrategias familiares en el Norte de Siria durante el Bronce Final (ss. XV-XII a. C.)", *Gerión* 27, 7-25.

- 2011: "A New Expression for Adoption from Nuzi and Ekalte. Some Remarks on the Role of Adoption During the Late Bronze Age", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 161, 1-15.
 - 2014: *Mujeres y derecho en el Próximo Oriente Antiguo. La presencia de mujeres en los textos jurídicos cuneiformes del segundo y primer milenios a. C.*, Zaragoza.
- König, F. W. 1926: "Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam", *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft* 48, 529-552.
- 1957/1971: "Geschwisterehe in Elam", *Reallexikon der Assyriologie* 3, 224-231.
 - 1965: *Die elamischen Königsinschriften*, Graz.
- Kornemann, E. 1927: *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg.
- 1935: "Mutterrecht", *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband 6, Stuttgart, 557-571.
- Korošec, V. 1938: "Ehe", *Reallexikon der Assyriologie* 2, 281-299.
- Koschaker, P. 1928: *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der el-Amarna-Zeit*, Leipzig.
- 1933a: "Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten", *Zeitschrift für Assyriologie* 41, 1-89.
 - 1933b: "Law. Cuneiform", *Encyclopaedia of the Social Sciences* 9, 211-219.
 - 1950: "Eheschließung und Kauf nach alten Rechten, mit besonderer Berücksichtigung der älteren Keilschriftrechte", *Archív Orientální* 18, 3, 210-296.
- Kwong, A. P. 1976: *A Portrait of Nuzi Family Life: The Archives of Katiri and Unnuteia*, tesis doctoral inédita, Brandeis University.
- Lambert, J. N. 1958: *Aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat*, Alger.
- Lerner, G. 1986: *The Creation of Patriarchy*, New York.
- Lewy, H. 1941: "Gleanings from a New Volume of Nuzi Texts", *Orientalia* 10, 201-222.
- Lion, B. 2004: "Les adoptions d'hommes à Nuzi (XIV s. av. J.-C.)", *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 82, 537-576.
- Malul, M. 1990: *Bibliotheca Orientalis* 47, 402-423: reseña de Grosz 1988.
- Mirković, M. 2011: "Son-in-law, Mother's Brother, and Father in Lycian Inscriptions", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 128, 352-365.
- Morgan, L. H. 1877: *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation*, London.
- Otten, H. 1957/1971: "Geschwisterehe in Hatti", *Reallexikon der Assyriologie* 3, 231.

- Paradise, J. 1972: *Nuzi Inheritance Practices*, tesis doctoral inédita, University of Pennsylvania.
- Pfeiffer, R. H. y E. A. Speiser 1936: *One Hundred New Selected Nuzi Texts*, New Haven.
- Quintana, E. 2010: “Filiación y acceso al trono en Elam (2.^a mitad II milenio a. C.)”, *Revue d’Assyriologie* 104, 45-63.
- Rainey, A. F. 1965: “Family Relationships in Ugarit”, *Orientalia* 34, 11-22.
- Riemschneider, K. K. 1971: “Die Thronfolgeordnung im althethitischen Reich”, H. Klengel (ed.), *Beiträge zur sozialen Struktur des Alten Vorderasien*, Berlin, 79-102.
- Schaeffer, H. 1915: *The Social Legislation of the Primitive Semites*, New Haven.
- Skaist, A. 1969: “The Authority of the Brother at Arrapha and Nuzi”, *Journal of the American Oriental Society* 89, 10-17.
- Speiser, E. A. 1928/1929: “New Kirkuk Documents Relating to Family Laws”, *Annual of the American Schools of Oriental Research* 10, 1-73.
- 1963: “The Wife Sister Motif in the Patriarchal Narratives”, A. Altmann (ed.), *Studies and Texts: Volume I. Biblical and Other Studies*, Harvard, 15-28.
 - 1964: *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, New York.
- Thompson, T. L. 1974: *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, New York.
- Vallat, F. 1985: “Hutelutuš-Inšušinak et la famille royale élamite”, *Revue d’Assyriologie* 79, 43-50.
- Van de Mieroop, M. 1999: *Cuneiform Texts and the Writing of History*, London-New York.
- Van Praag, A. 1945: *Droit matrimonial assyro-babylonien*, Amsterdam.
- Van Seters, J. 1975: *Abraham in History and Tradition*, Yale.
- Wagner-Hasel, B. 1991: “Le matriarcat et la crise de la maternité”, *Mètis* 5, 43-61.
- 2008: “Matriarchy”, *Brill’s New Pauly, Classical Tradition* 3, Leiden-Boston, 432-439.
- Weiler, G. 1989: *Das Matriarchat im Alten Israel*, Stuttgart, Berlin-Köln.
- Westbrook, R. 2003: “The Character of Ancient Near Eastern Law”, R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden-Boston, 1-90.
- Wilhelm, G. 1987/1990: “Matrilinearität. B. Bei den Hethitern”, *Reallexikon der Assyriologie* 7, 588-590.
- 1989: *The Hurrians*, Warmister.
- Yusifov, Y. B. 1974: “The Problem of the Order of Succession in Elam Again”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22, 312-331.
- Zaccagnini, C. 2003: “Nuzi”, R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden-Boston, 565-617.

¿PODER FEMENINO EN EL MITO? LA COMPETICIÓN POR LA ESPOSA

Elena Duce Pastor
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El fenómeno de la competición por la esposa, es decir, el hecho de que en el mundo griego un padre de elevada posición convoque a un grupo de nobles que considera sus iguales para que compitan por la mano de su hija, se puede rastrear tanto en el mito como en ciertos momentos históricos. Este trabajo trata de analizar las implicaciones de la mujer y el valor que se da a la misma dentro de este proceso, el cual se inserta en las leyes de la “Xenia” y de la relación entre nobles. La presentación de los nobles, la descripción de los regalos y el modo de resolución del agón serán vistos desde un punto de vista social dentro del establecimiento de pactos de ayuda mutua. Para ello se estudiarán los ejemplos míticos del matrimonio de Helena con Menelao, la competición de Penélope y los pretendientes y el caso histórico de Agarista, la hija de Clístenes de Sición.

Palabras clave: Xenia, Mujer, Género, Agon, Helena, Penélope, Agarista, Matrimonio, Dote

ABSTRACT

In this article it is going to be examine a particular case of marriage in the Greek World.it must not be forbidden the importance of marriage in a society in order to legitimate sons and establish new families. This is a fact that in Ancient Greek society sometimes a noble father decided to ask noble suitors to compete for the hand of a daughter. Those suitors must be equals to the father. We can find this fact in mythical texts and in some historical sources. This paper tries to analyze the women’s role and the women’s value in this process. This value is related to the “Xenia” rules and the relations between men. Nobility courtesy, social gifts and agon competition are going to be seen in the point of view of social pacts. Mythical cases of Helena and Penelope are studied but also the historical example of Agariste, daughter of Clistenes of Sicion.

Keywords: Xenia, Women, Gender, Agon, Helen, Penelope, Agariste, Marriage, Dowry

En este artículo vamos a adentrarnos en el tema de la competición por la esposa, tema a caballo entre lo mítico y lo real pero que a priori, podría parecer una situación de “empoderamiento femenino”. Los trabajos ya largamente superados de Bachofen (1987: 34) usaban como justificación de la supuesta supremacía femenina, este tipo de mitos donde aparentemente la mujer controlaba el transcurso de su vida. Pero el mundo mítico es tremendamente complejo, a la vez que está sujeto a un intenso debate sobre su reflejo en la vida real (Vernant 1974). Para Eliade (1988) “el mito no se cree, sino que se vive” es una ordenación particular del espacio en el que el individuo habita. Por lo tanto, trataremos de diferenciar lo que es puramente mítico de lo que podemos documentar como un hecho histórico. Los mitos explican conceptos que son difíciles de entender para la sociedad, ordenan el mundo, justifican las actitudes, pero en ningún caso pueden ser justificación de un estado previo de matriarcado.

En un mundo patriarcal como fue el de la Grecia Antigua puede sorprender que varios nobles compitan en la casa de un igual por la mano de una muchacha. Aunque parezca una situación atípica, en el mito tenemos varios casos de mujeres que, por su valor como esposas, y sobre todo por la dote que ofrecen, son merecedoras de una competición. ¿Es esto fruto de un estadio previo de la consideración social de la mujer? ¿Es esto una situación no generalizada en el mundo griego y de la que no hemos conservado documentación? ¿O Puede que simplemente responda a un patrón de comportamiento dentro del universo masculino y lo debemos interpretar desde el mismo? Nos inclinamos hacia la teoría de que estamos ante un reflejo de los patrones de conducta masculinos donde la mujer actúa como mero garante del intercambio, y en ningún caso está controlando el acto del matrimonio.

1. INTRODUCCIÓN, HABLANDO DE MATRIMONIO, CONSIDERACIONES GENERALES

No podemos empezar un artículo sobre la competición por una esposa sin hacer una reflexión general sobre la importancia y el sentido del matrimonio en el mundo griego como el único medio de establecer nuevas familias y legitimar la descendencia. Del mismo modo no podemos dudar de que la mujer es educada para el matrimonio, que supone su paso definitivo a la vida adulta e incluso un cambio en el espacio en el que se desarrollará su vida (García Romero 2016: 83-97). Tradicionalmente se ha señalado la importancia de la mujer como generadora de vida dentro de la familia y educadora de los hijos más pequeños, es decir, la mujer decente aparece reflejada en las fuentes como madre legítima de los hijos y es considerada un mero receptáculo de la descendencia. Su papel como madre, nodriza y esposa ha sido interpretado hasta el mismo punto de vista espacial, estableciendo que los hombres y las mujeres vivían de manera completamente separada. El “oikos” como ejemplo del espacio privado femenino y el ágora el espacio público masculino, la supuesta armonía matrimonial, consistía en que cada uno gestionara su espacio sin intromisiones en el contrario (Mirón 2000: 107-108). No obstante hemos de señalar como hay autores que se han posicionado en contra de la visión estanca de lo privado y lo público con respecto al “oikos” (Trumper 2011: 32-52), planteando un

modelo que si bien no es de armonía en la convivencia, si establece interacciones entre ambas partes. Uno de nuestros problemas de interpretación es que la mayor parte del tiempo la mujer está dentro de los muros de su casa, por lo que la información que tenemos es mucho más parca. Los trabajos de Cohen (1995: 141) sobre la vida familiar nos hablan de un abismo entre los esposos provocado por la vida cotidiana en espacios separados y por el momento del matrimonio, que es mucho más tardío en el caso del hombre y tiende a juntar hombres plenamente adultos con mujeres adolescentes.

Dentro de la documentación conservada debemos destacar la ausencia femenina en las fuentes de vida cotidiana. En los juicios privados de la Atenas democrática, prácticamente no aparece. En los casos de adulterio es reflejada como prácticamente un objeto sin voluntad propia, fácilmente seducible y estando ausente en el juicio, tal y como nos lo muestra Lisias en su “Contra Eratóstenes” (Lys. 12) (Cantarella y Maffi 1999: 12). De hecho, no puede hablar por sí misma sino que un hombre deba actuar como tutor. En definitiva, la mujer no parece en sí misma un bien muypreciado, pues se la enclaustra para garantizar su virtud y la legitimidad de sus hijos (Kamen 2013: 91) y no tiene voz en la vida pública.

A esta visión tradicional de una esposa enclaustrada en casa para no albergar ninguna duda de que sus hijos son legítimos, donde el marido, ante la menor sospecha solicita el divorcio sin devolución de dote (Harrison 1968: 53-54), se han añadido estudios donde la situación de la mujer no solo en el ámbito doméstico (Iriarte 2002; Picazo 2008). Por poner algunos ejemplos, comienza a haber cabida al papel de la mujer en la educación del ciudadano, en la religión de la polis y en muchos otros ámbitos de poder, siempre dentro de la sociedad patriarcal a la que pertenece. En estos momentos no solo miramos las fuentes atenienses, que cada vez apuntan más a una sociedad especialmente conservadora en cuanto a la visión de la familia y que tiende a enclaustrar a la mujer como símbolo de su estatus. En otras *póleis* como Esparta, ya Plutarco señalaba la importancia de las mujeres espartanas como “las únicas que traen hijos de verdad al mundo” (Plut. *Lyc* 14.8 ; *Mor* 227e 13). En Esparta el matrimonio, además de ser más tardío en comparación con el ateniense, se formula bajo el mismo precepto de engendrar ciudadanos dentro de la ideología cívica, pero las mujeres parecen mucho más visibles, llegando a ser gestoras de sus propios bienes (Macdowell 1986: 101) y concentrando tierras (Rose 2012: 292-293) al menos en el siglo IV donde Plutarco nos cuenta que han caído en el vicio de la ostentación y del lujo por sus enormes riquezas privadas (Plut. *Ag* 4. 1-3). Si bien el matrimonio en Grecia se nos presenta en época histórica con una variedad de casos muy diversa, en este artículo vamos a tratar solamente sobre la búsqueda de su esposo en una circunstancia muy concreta pero siendo conscientes de la complejidad del tema.

2. EL MOMENTO PREVIO A LA BODA, LA BÚSQUEDA DEL ESPOSO

Estamos ante un caso particular, la competición por la esposa, que tiene algo en común con las bodas “tradicionales” que documentamos en las fuentes: hay una fase previa, que podríamos denominar “fase de cortejo” siempre y cuando seamos capaces

de matizar el término. Lo entendemos como un precedente al matrimonio y no tiene por qué darse entre los novios. Una boda es, ante todo, un acto legal que une a dos familias (Duce 2017: 287-302). Es un vínculo importante, que se rompe solo en el caso de muerte o divorcio. Por lo tanto, es un pacto sellado con visos a ser duradero en el que la mujer es la moneda de cambio (Karabélias 2004: 31). Por lo tanto, debe haber una fase previa de comunicación entre ambas partes, donde se reconocen las ventajas de una unión.

Los miembros que forman parte de este pacto son, por un lado, el padre de la novia, y por el otro, el marido. No hay datos que nos indiquen que la mujer ha de estar presente y posiblemente en más de una ocasión fuese informada a posteriori de quien era su futuro marido, pues muchas veces los anuncios de futuros enlaces se daban en fiestas de la ciudad donde solo participaban varones agrupados en sus fratrías (Cole 1984: 233-244). En ese sentido las fuentes no nos dan más datos que la consumación efectiva del trato en la ceremonia religiosa, y no sabemos nada de las negociaciones. Por lo tanto, parece más que posible que este “cortejo” que hemos señalado se dé entre dos varones que negocian las ventajas de llegar a un acuerdo de ayuda mutua en el futuro y que se sella con la entrega de la hija (Wolff 1939: 7). En este contexto puede situarse la “novia apetecible”.

El mito nos muestra que algunas mujeres fueron especialmente apetecibles, no en base a su belleza, o a su potencial fecundidad, sino en base a los bienes con los que su padre la dotaba. Esos bienes no tienen por qué ser económicos, pueden ser cargos o incluso la herencia de un reino. En ese sentido no debemos olvidar la importancia de la dote como garantía de la mujer de cara al matrimonio (Goody y Tambiah 1973: 25) que convierte un pacto entre hombres en potencialmente duradero y que separa a la esposa legítima de la concubina. Si bien se puede resaltar en las fuentes la nobleza y belleza de la muchacha, en cuanto miramos con atención el texto destaca el papel que juega la dote, vista en términos materiales o en términos de relaciones entre nobles y del beneficio que se obtiene de la misma. Un trono, determinadas tierras o relaciones de “Xenia” entre reinos eran dotes más que deseables y que colocaban a la muchacha en los ojos de muchos hombres. Por otro lado, la dote sella la unión, aunque esta no se haga efectiva hasta la consumación sexual (Goody 1983: 147) y es la clave de la situación que vamos a estudiar. Por eso las fuentes que nos hablan de competición por la esposa son fuentes que nos describen con todo lujo de detalles este momento previo, y es un honor para el padre tener la capacidad de convocatoria de tantos nobles.

En la fase previa a la competición, el padre hace un llamamiento por el futuro matrimonio de la hija y se convocan *agones* en los que intervienen nobles que compiten para convencer al padre de cuál de ellos es pretendiente adecuado. El mito habla de la afluencia de pretendientes y de la dificultad de la decisión del padre para escoger un yerno, situación que hace más reseñable el relato, sea mítico o tenga visos a ser realidad. Los varones son más protagonistas que la novia, incluso los que pierden en la competición. A continuación, vamos a hacer un estudio de algunos de los casos míticos más reseñables.

3. HELENA ANTES DE TROYA

Helena de Troya o Helena de Esparta, o Helena de Egipto, es uno de los personajes míticos que más literatura han provocado. Helena es famosa por ser la causante directa del desencadenante de la guerra de Troya y por ser una de las grandes protagonistas del mito narrado por Homero. Diosa en Esparta, hija de Leda en época clásica o de la diosa Némesis en la épica (Dietrich 1965: 5; Iriarte y González 2008: 50-51) es raptada en su niñez por Teseo en el imaginario mítico ateniense y protagonista de múltiples obras de Eurípides (Eur. *Hel.* ; Eur. *Tro.*). Helena es un personaje que se convierte en modelo de belleza, de mujer ideal, de anti mujer y nos ofrece una serie de matices de personalidad que no tenemos con otras figuras femeninas (Duce 2012: 2013).

No obstante, conservamos una parte muy pequeña de la tradición mítica de Helena. No podemos consultar la palinodia de Estesícoro de Hímera, donde en dos sucesivos poemas se resumían las dos versiones míticas, por un lado una Helena culpable de la Guerra de Troya y por la otra su presencia en Egipto durante todo el tiempo de la contienda guardando el lecho de su esposo. La tradición nos dice que Estesícoro fue cegado por Helena al conocer su poema donde la atacaba su honor y recuperó la vista al componer su absolución (D'Alfonso 1994).

También el sofista Gorgias le dedicó un Encomio, donde la eximía de toda la culpa de la guerra de Troya en un ejercicio de dialéctica donde daba igual qué versión del mito se manejara, ya que Helena era o una muchacha enamorada o estaba en manos de los dioses. Todas estas obras se centraban en el papel de Helena dentro de la guerra de Troya, pero mucho antes protagoniza otros sucesos, como son el rapto por Teseo siendo una niña o justo antes de la menarquía (Dowden 1989: 29-30; Marinatos 2002: 33), o el momento de su boda con Menelao, ya como mujer adulta y preparada para el matrimonio. Vemos como desde su infancia, Helena acumula multitud de historias míticas, siempre dentro del contexto del matrimonio y del rapto que hacen que la consideremos una de las grandes figuras del mito griego. Esta situación ha llevado a autores como Frasca (1991: 67-68) a señalar a Helena como el modelo de mujer por excelencia, protagonista de las competiciones deportivas femeninas espartanas y un ejemplo de la “novia por excelencia”.

Para entender la competición por la mano de Helena en el *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo (Hes. *Cat. Eeas.*) debemos analizar su ascendencia familiar y mítica, pues es el centro en torno al cual gira la obra. Helena es una de los cuatro hermanos de Tindáreo y Leda; los dióscuros, llamados Castor y Pólux, Clitemnestra y la propia Helena. Este atípico nacimiento ha sido interpretado como una vinculación de Helena entre el dios Ares de la guerra, que llenará su historial de violencia y guerra y de Afrodita, que señalará el profundo componente sexual del personaje (González e Iriarte 2008: 48-49). De hecho ya Loraux había señalado como la heroína griega tenía más un componente de “chose sexuelle” en un juego de violencia y erotismo que se conciben como próximos (Loraux 1989: 233)

Como los dióscuros parten con Jasón en busca del vellocino de oro, según nos lo cuenta Apolonio de Rodas en *Los argonautas* (Apollon. I 147-148), quedan Helena

y Clitemnestra como hijas herederas. Clitemnestra será la protagonista de una de las mayores historias de venganza familiar, de la mano de su esposo Agamenón, unión que sale también de esta competición. Vemos cómo todas las ramas de la familia Tindárida tienen un papel relevante en el imaginario mítico y cómo hay ciertas familias que tienen gran importancia en el mundo de los héroes.

Si en algo coinciden todas las fuentes griegas sobre Helena, es en la exaltación de la belleza de Helena, que se describe como una belleza divina, de corte sobrenatural que es constantemente raptada por su estrecha relación con Afrodita (Clader 1976: 71-73). Por lo tanto, corresponde a Helena, la hija divina, nacida del huevo de Zeus pero reconocida por su padre Tindáreo, heredar el trono de Esparta y es el objeto principal de la competición. Por ello relacionamos la frecuente presencia de Helena de Troya en multitud de mitos con el hecho de que sea precisamente este personaje el objeto de la gran competición por su mano, la que más ecos tiene y la que tratará de ser emulada en tiempos históricos. Y es que como ya afirmó Loraux (2004: 410) todo lo relacionado con Helena está lleno de desproporción, todo acto acaba en consecuencias magnificadas.

Este episodio lo conservamos gracias a Hesíodo (o alguien que se le parece mucho en estilo) en el *Catálogo de las mujeres* o Eeas. La obra que se ha considerado tradicionalmente la continuación de la Teogonía y se encuentra en estado fragmentario. Nos presenta un catálogo de los pretendientes que acuden a pedir la mano de Helena a su padre Tindáreo (*Catálogo de las mujeres*, 196-204). Conservamos solo la lista de pretendientes y los regalos que ofrecen, nos falta la convocatoria oficial para que los nobles acudan a la llamada y, sobre todo, los motivos de Tindáreo para querer casar a su hija.

Pero realmente el *Catálogo de las mujeres* es más una exposición de las riquezas de cada uno de los nobles, los mismos nobles que luego engrosarán las filas del bando de los aqueos en Troya, que una historia de amor y cortejo, de la que no tenemos una sola referencia. Cada noble presenta sus posesiones y riquezas, el valor de su reino y, sobre todo, ofrece regalos por la novia. Toda la obra es un tira y afloja de regalos que se ofrecen, no para la novia, sino para el padre. Por ello interpretamos que más que una obra que narre unas bodas gloriosas, es una historia más de cómo funcionan los círculos de noble en la épica, donde la riqueza está basada en la posesión de bienes de lujo (Finley 1961: 55-80).

Un noble acoge a otro en su casa, sacrifican juntos un animal de gran tamaño, celebran un banquete y el visitante recibe comida, vestido y objetos de preciado valor mientras que a su vez presenta regalos al dueño. La formalidad de la ceremonia, incluso la gestualidad de la misma tiene un carácter pseudo-sagrado y se hace al amparo de los dioses, garantiza el acuerdo (Minchin 2008: 18). Fruto de ese intercambio se crea un pacto de ayuda mutua, que se prolonga durante toda su vida y atañe a futuras generaciones. Por eso los regalos se guardan porque no solo hay un valor económico real, sino un valor simbólico que es mucho más importante y que ha sido señalado como el sistema del don y del contradon (Finley 1961: 55-80; Tandy 1997: 569-583). Aunque el intercambio de

una panoplia o de un trípode tiene un evidente valor económico, no se piensa en esos términos, sino que son guardados en las alacenas para ser exhibidos ante los nuevos invitados. Es una demostración del poder de relaciones que se tiene con otros nobles. Cuantos más regalos atesora un noble en casa más poder de convocatoria tiene. De hecho, el intercambio desigual, es decir, que un noble reciba más de lo que da, le coloca en una situación de dependencia (Thorton 1970: 38-39). La competición por Helena ha de ser entendida en estos términos. Los nobles acuden a la llamada de Tindáreo, se intercambian regalos con el anfitrión, pero se crea una especie de solidaridad entre los mismos, todos jóvenes aqueos en edad de desposarse. Hemos de hacer un apunte especial en torno al protocolo de todo el episodio, sabemos por los estudios de Donlan (1980: 1-35) de la importancia del protocolo en el modo de vida diario de la aristocracia griega durante todo el Arcaísmo. Por lo tanto, se está creando una escuela de comportamiento que va a ser reproducida a posteriori.

El catálogo, aunque en estado fragmentario nos muestra un listado de nobles interesados en la esposa, junto con una enumeración de sus virtudes. Un ejemplo del mismo son los pretendientes de Fílax:

Hes., *Cat. Eeas.*, 199. “Desde Fílax la pretendían dos varones sobremanera excelentes, Podarces, hijo del filácida Ificlo, y el noble hijo de Actor, el altivo Protesilao. Los dos mandaron mensajes a Lacedemonia, al palacio de Tindáreo, prudente hijo de Ébalo, y abundante dote daban, pues grande era la fama de la mujer¹... ”.

Un problema se nos presenta en la traducción de ἔδνα como dote. Realmente los hedna son los regalos que da el futuro esposo a la novia y que no sabemos si forman parte del nuevo hogar o en ocasiones quedan en propiedad del padre (Schaps 1979: 79), como parece indicar en el *Catálogo de las mujeres*. El procedimiento es el mismo, los nobles envían regalos a Lacedemonia, sin haber visto a la novia, pero la supuesta fama de su belleza ha llegado hasta sus palacios. Participan los nobles de Fílax, Etolia, Atenas y otros muchos sitios que se nos han perdido, realmente es un catálogo de nobles del momento, unidos en lo que Lacey (1968: 41) calificó como “un deseo de comprar a la esposa por medio de los regalos”. Sobre la presencia o ausencia física de los aristócratas en la competición ha habido debate en la investigación. El texto nos dice que se “envían mensajes” (προῖαλλεν ἀγγελίην) lo que podría significar que los nobles no están presentes y se participa a distancia, no obstante, todos los autores han querido señalar como en un momento dado los nobles se juntan en un mismo lugar. Hughes (2005: 71-72) duda de que la competición se haga en casa de Tindáreo y plantea la posibilidad de que se haga en otro lugar de Esparta donde se establezcan cultos a Helena, como puede ser el Amicleo o la zona de Platanistas. A día de hoy no podemos establecer un lugar probable, no estando aún localizado el lugar donde se rindió culto a Helena en la propia Esparta (Rodríguez 2013: 1-21) vinculado con ese primer rapto de Teseo y, por lo tanto, al inicio de la edad sexual de Helena y su preparación para el matrimonio (Calame 1996: 386-388). Del

1 Para las citas del *Catálogo de las mujeres* he utilizado en todos los casos la traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (1978) pero ya que no es una edición bilingüe también he consultado la edición y traducción inglesa completa de Hesíodo de Glenn W. Most (2007).

mismo modo, el otro espacio de Esparta vinculado a Helena, en la zona de Terapnis, es el Menelaion, donde se le rendía culto como esposa. Al no conocer un lugar asociado al palacio de Tindáreo no podemos establecer un lugar fijo, pero lo más probable es que sea un lugar cerrado donde se pueden acoger a los pretendientes.

Menelao sale vencedor de la competición por la mano de Helena, pues es el que es capaz de dar más regalos, y su hermano Agamenón, que le ha ayudado en la competición, desposa con la hija segunda Clitemnestra, que será reina de Micenas. Posiblemente estemos en el caso de una doble alianza, porque Tindáreo cede un trono a cambio de que un hombre venga a reinar de la mano de Helena, pero a su vez consigue el mismo destino para Clitemnestra en Argos. Merece tenerse en cuenta que Menelao no solo puede ofrecer regalos, sino también un futuro ventajoso para ambas hijas (Calame 1988:174) y ya hemos señalado como en este intercambio deben incluirse tanto objetos materiales como derechos al trono.

El vencedor es Menelao, porque como es el que da más regalos es el que triunfa como el más noble de todos. Debemos reflexionar acerca del destinatario de estos regalos. En principio parecería lógico pensar que los regalos van a engrosar la dote de Helena, pero el texto no deja ninguna duda en que los actos de intercambio se producen en todo momento con Tindáreo, usando el término griego *δῶρα*, que se emplea para regalos en genérico. Estamos, por lo tanto, ante un acto de intercambio de varones, en la línea de las leyes de la “Xenia” que nos repite hasta la saciedad la tradición homérica. Ormand (2014: 32-35) considera que toda la competición no es más que una muestra del tipo de sociabilización homérica entre nobles. Ante la falta de instituciones propias, se sociabiliza con otras comunidades por medio de un encuentro común cuyo final es el cortejo de una dama de posición elevada. A esta hipótesis añadiría como se crean jerarquías en torno a la competición, que crean nuevas relaciones sociales entre los nobles implicados.

Acuden todos los reyes, incluso los que abandonaron rápidamente la competición ante la evidencia de su inferioridad en riqueza, como es el caso de Odiseo, que solo fue un asesor de la misma. El hecho de que acudan hombres de todos los lugares puede ser un indicador más de la importancia de estar presente en estas reuniones, para crear vínculos y contactos de cara al futuro.

Hes., *Cat. Eeas.*, 198. “Desde Ítaca la pretendía la sagrada fuerza de Odiseo, hijo de Laertes, conocedor de ardidés muy sonoros, Jamás envió regalos por la muchacha de finos tobillos; pues sabía en su ánimo que vencería el rubio Menelao, pues en riquezas era el más poderoso de los aqueos”.

Como es habitual en la literatura homérica, Odiseo nos aparece como rico en ardidés, dotado de la “metis” de Atenea (Detienne 1988: 221), es capaz de predecir el resultado de la competición porque sabe que Menelao es el más rico de todos. No obstante, aunque no sea el vencedor es un competidor digno de estar presente y de crear lazos entre los hombres. Este dato nos indica una vez más que la importancia de la mujer o del ganador de la mano de Helena es algo relativo, pues incluso los perdedores de antemano están interesados en participar.

Por ello debemos resaltar la importancia del final del catálogo, en el momento en que los nobles derrotados regresan a sus casas, sin esposa pero habiendo creado un pacto de futura ayuda mutua tras un reconocimiento como iguales (Thornton 1970: 42).

Hes. *Cat. Eeas.* 204. “Y a todos los pretendientes exigía juramentos firmes, ordenó que jurasen y... prometiesen con una libación que ya ningún otro, sin contar con él, realizaría otras acciones en torno a la boda de la muchacha de blancos brazos. Si alguno de los hombres la raptaba personalmente por la fuerza y dejaba a un lado el temor y el respeto, ordenó que todos juntos le persiguieran hasta hacerle pagar la pena”.

El pacto de caballeros, unidos por estar juntos en el momento de la competición por el matrimonio de Helena, crea una solidaridad de grupo. Esta solidaridad nos recuerda a la misma que se produce en una campaña militar. Pensando en los precedentes de Helena, pues ya había sido raptada una vez de niña por el héroe Teseo (Plut, *Thes.*, 31) mientras danzaba cerca del santuario espartano de Artemis Orthia y había pasado un tiempo con su madre Etra en Afidna (Hughes 2005: 49-50) no parece extraño que se firme un pacto de cara a un nuevo rapto. Helena es y será constantemente raptada (Clader 1976: 71).

Por eso, y no por otro motivo, en el momento en el que Helena va a Troya con Paris, todos los nobles acuden en masa a ayudarla, todos, incluso Odiseo, que no había participado en la misma. La competición ha creado un vínculo entre nobles, vínculo que perdura durante toda su vida. En tiempos posteriores se dudará de que un pacto así pueda convocar a todos los reyes del momento para defender el honor de una mujer, pero debemos pensar que estamos en el mundo homérico, donde los valores nobles están en pleno auge. Esa es la lógica de la competición por la mano de Helena y el pacto que se crea con posterioridad.

Por último, se debe prestar atención al papel de Helena, apenas mencionada en toda la obra. De hecho, podemos señalar el papel inexistente de Helena, ya que ni su voluntad ni su parecer aparecen reflejados. Helena es una mera depositaria de esa dote, que pasa de una mano masculina a otra, sin ni siquiera conocer a su futuro marido para la boda, pues los nobles la pretenden a distancia, al menos en un primer momento. El único momento en el que Helena mostrará su parecer será en su huida con Paris, atentando contra el sistema familiar establecido y provocará una guerra de 10 años. Podríamos hablar por lo tanto más de “La convocatoria de Tindáreo por la mano de su hija” que de la competición por Helena.

Como podemos ver después de nuestro análisis, no es la decisión de Helena, condicionada o no, ni la belleza de Menelao, lo que sella este pacto, no tenemos referencias a la virginidad ni buen comportamiento de la novia, características claves para un matrimonio (Sissa 1990: 35-38), más allá del lenguaje formular. La competición por la mano de Helena es un mero intercambio de regalos entre nobles sometido a un proceso tipificado, es por lo tanto, un mito masculino que perpetúa el tipo de relaciones sociales presentes en el mundo homérico, sin ningún tipo de cambio al papel femenino que tenemos en otras fuentes. Por lo tanto podemos establecer un patrón de comportamiento

en la competición por Helena que se repite en el resto de ejemplos épicos como la manera de respetar las leyes de la hospitalidad.

4. PENÉLOPE SIN ODISEO, EL NUEVO MATRIMONIO

Aunque Helena de Troya es el caso más conocido, no es el único, pues la propia Penélope es objeto de una competición entre nobles veinte años después de su primer matrimonio, lo que nos indica que muy probablemente su momento de fecundidad ha pasado. Esta competición es un tanto desleal pues Odiseo no ha sido declarado muerto y ella no puede ser expulsada justamente ya que en los poemas homéricos no hay una legalidad como tal (Allione 1963: 30). Solo puede tener sentido en el mundo homérico dentro del marco de que Odiseo es el único héroe que no ha vuelto a su hogar tras la caída de Troya, por lo que su poder como rey se ha visto claramente deteriorado en su ausencia. De hecho se ha señalado que los pretendientes no se comportan como verdaderos hombres, pues su comportamiento es rudo y no son capaces de convencer a Penélope (Felson-Rubin 1994: 123).

Siempre se analiza la importancia de Penélope como fiel esposa que guarda el lecho durante 20 años. Un modelo de Penélope como esposa fiel y abnegada, y en cierto modo astuta y con recursos. Como bien señala Heitman (2005: 70), Penélope rechaza el matrimonio por muchos motivos: por el amor a la casa común, por el amor a Odiseo, y por el amor a su “kleos”, pues un nuevo matrimonio no le aportaría demasiados beneficios y afectaría a su fama de mujer intachable. No debemos olvidar que Telémaco, el hijo del primer matrimonio, está llegando a la edad adulta y reclama con cada vez más fuerza un puesto como el hombre gestor de la casa, en ocasiones, en conflicto con su madre a la que ordena retirarse a sus habitaciones (Stella 1954: 14-15).

No obstante, a veces no reparamos en que Penélope guarda también el trono de Ítaca en ausencia de su marido, es el único motivo que explicaría el atractivo que despierta en los pretendientes. En una sociedad en ciernes, como es la sociedad homérica, donde el rey es el más fuerte, el que más posee y el que más relaciones tiene, una ausencia de 20 años debe acusarse en el ejercicio del poder. Montepaone (2002: 41-54) ya habló de la indefinición de la monarquía homérica y el caso de los reyes de Ítaca. Odiseo no puede asumir el trono nada más volver sino que tiene que ganarse de nuevo su puesto al lado de su esposa. Por lo tanto podemos hablar de un trono como esa “dote” que Penélope aportaría a un nuevo matrimonio. La competición no es por la belleza de una mujer, sino por el derecho a erigirse como el mejor entre los iguales de Ítaca.

Esta hipótesis de Penélope como depositaria del trono está avalada por el hecho de que Odiseo es rey en vida de su padre Laertes. El caso del ascenso de Odiseo al trono como un hombre nuevo fue estudiado por Glotz (1904: 239-240) señalando el aparente carácter matrilineal de la herencia del trono de Ítaca y haciendo un estudio de la terminología. Si bien no podemos aceptar como válidas las teorías de Bachofen (1987) y Engels (1891) sobre el matriarcado y la existencia de una sociedad de dominación femenina y de descontrol de la descendencia, si podemos aludir a sus trabajos ya que

fueron los primeros en notar esta situación en el mito homérico. Por supuestos estas teorías ya están obsoletas y ampliamente contestadas (García Sánchez 2000: 39-64) y han dado paso a un modelo de interpretación que considera que las mujeres nobles reciben en ocasiones como dote un trono.

Lo cierto es que Penélope se ve acosada por pretendientes, que le ofrecen regalos y quieren desposarla, y su hijo, como varón de la casa, se niega a darla en matrimonio. No es que Telémaco vele por el bienestar de su madre, sino que teme devolver los regalos que Icario, padre de Penélope, dio con motivo de la boda:

Hom., *Od* II, 130-134 “Antínoo, no me es posible echar de mi casa contra su voluntad a la que me ha dado a luz, a la que me ha criado, mientras mi padre está en la otra parte de la tierra-viva él o esté muerto. Y será terrible para mí devolver a Icario muchas cosas si envío a mi madre por propia iniciativa²”.

Allione (1963: 30) señaló el ambiguo estatus de Telémaco. Aún no es un hombre pleno y no puede echar de su casa de manera efectiva a su madre sin arriesgarse a perder los “bienes” de Penélope. El poema no es claro en la denominación de estos regalos (κακὸν δέ με πόλλ’ ἀποτίνειν Ἰκαρίῳ), pues nos aparece con un neutro plural. No se nos dice explícitamente que sea una dote, o regalos, de hecho podemos tener la duda razonable de si son objetos físicos o algo que va más allá. Nuestra hipótesis gira en torno a la posibilidad de que el trono de Ítaca sean esos bienes que Telémaco puede ver perder si echa a su madre de casa y le obliga a desposar a otro hombre.

En cuanto a la competición en sí, los pretendientes realizan el mismo proceso que en el caso de Helena pero en ausencia del padre. Acuden al palacio y viven en comunidad, compartiendo la comida y la bebida y ofreciendo regalos. El atentado contra la propiedad de Odiseo se produce porque permanecen mucho tiempo en su casa, sin llegar a una solución y consumen su ganado en sus fastuosos banquetes. Sin embargo, si prestamos atención, no se están comportando de manera inapropiada en los términos de una competición por una novia. Todos acuden al mismo lugar y establecen lazos propios entre varones, y compiten en nobleza y riquezas con un fin matrimonial. El fallo estriba en que sus relaciones de compañerismos se establecen entre ellos, y la familia de la novia no está siendo beneficiada, pues no hay un padre que dirija la competición. Del mismo modo, nos falta un elemento clave: no ha habido una convocatoria de un “igual”. No se ha producido un llamamiento oficial, la petición de matrimonio ha sido espontánea y, por lo tanto, no se establece bajo las leyes de “Xenia”. El oyente griego entendía perfectamente el proceso de la competición de Penélope, su agasajo y la presencia de hombres en su casa, pero en seguida era capaz de ver como no era un “juego justo”, pues se había producido de manera espontánea y no estaba dirigido por un hombre varón, que es el único que tiene capacidad para presidir un acto de tal tipo, que se entiende como una transacción legal y económica (Harris 2017: 1-33).

2 Para las traducciones de la Odisea he utilizado la traducción de José Luis Calvo (1988) y la de José Manuel Pabón de Gredos (1982), así como la edición bilingüe de Oxford de A. T. Murray (1919) pero las traducciones son mías al igual que los comentarios que hago a las palabras de difícil interpretación.

El caso de Penélope es paradigmático porque de manera velada, se resiste a ese matrimonio, situación que Telémaco no ha entendido:

Hom, *Od.* XVI 126-128 “Ella no es capaz de negarse a este odioso matrimonio ni es capaz de poner término, así que los pretendientes consumen mi casa y pronto acabarán conmigo”.

Este pasaje plantea ciertas dudas en su traducción (ή δ' οὐτ' ἀρνέϊται στρυγερὸν γάμον οὔτε τελευτήν ποιῆσαι δύναται) pues no queda claro si Penélope no puede negarse porque en el fondo no es su deseo dejar de ser agasajada, o si no puede por ser una mujer y no tener detrás un varón que la ayude. Desde luego Telémaco está expresando su disconformidad con la situación que vive en su hogar, y ciertamente parece culpar a su madre.

Penélope lleva a cabo la estrategia de dilatar el momento de su boda, dando esperanzas a todos los pretendientes bajo la excusa de su deber como mujer de tejer un sudario a su suegro, posiblemente porque no puede negarse a él de manera abierta. No olvidemos que la Odisea es una sociedad patriarcal donde la mujer es dada en matrimonio. Telémaco puede culpar a su madre de su resistencia, porque eso afecta a los bienes de su padre, en concreto al tamaño de los rebaños por los continuos banquetes de los pretendientes. Pero la labor de Penélope es magistral, porque desde su conocimiento a la les leyes de trato entre nobles, crea una artimaña que le permite dilatar el momento de la boda (Foley 1995: 96). Vemos por una vez una mujer que se resiste al matrimonio, pues no tiene un varón que se lo imponga. Y lo hace desde su espacio de poder, el telar, que es descrito como un objeto precioso (Sehin 1995: 22). No hace falta remarcar el poder de la tela como símbolo y de Penélope no solo en el mundo griego sino en toda la literatura posterior (Clayton 2004, 60-80). A pesar de su resistencia Penélope se enmarca dentro de las leyes de las mujeres homéricas, en ningún momento se sale de su papel de esposa dentro de la casa.

Aunque Odiseo sea dado por muerto, el problema del vacío legal es una constante en el poema, pues no hay un pariente varón adulto de su familia que pueda gestionar esa transacción jurídica y económica. Su hijo aún es muy joven, de hecho, aún no es un adulto completo que pueda reclamar su herencia. La consideración de Telémaco como adulto ha provocado un gran debate. Heitman (2005: 50-53) habla de que, a pesar de tener 20 años cumplidos y barba crecida, es incapacidad de tomar venganza y reclamar su puesto, lo hacen ser un niño a los ojos de los nobles de Ítaca. Realmente el mundo homérico no es tan claro en el paso de un varón hacia la edad adulta, y no debemos olvidar que es un niño que ha crecido sin un padre que le haga sociabilizar en el grupo de iguales.

Por lo tanto, en esta situación de ambigüedad, Penélope muestra su poder como depositaria de bienes, dilatando el matrimonio indeseado y, sobre todo, manteniendo a los pretendientes en el piso de abajo, lejos de su cama, el lugar sagrado del matrimonio donde se producirá la última prueba de reconocimiento con Odiseo (Zeitlin 1995: 120-121). Telémaco puede lamentarse ante gente de su confianza, pero no puede forzar a su madre a esta larga espera. Porque Penélope es una mujer excepcional, dotada de “metis” en una

situación donde el matrimonio legítimo, que representa el orden del mundo, se tambalea en un estado de indefinición (Papadopoulou-Belmehdi 1994: 57).

Debemos hacer un mero apunte sobre el papel de Penélope como depositaria de bienes, dentro de un matrimonio, ya que puede parecer chocante. Como bien señalo Gagarin (1986: 9) hay una diferencia sustancial entre las sociedades que dejan por escrito sus leyes, y por lo tanto fijadas, de las que se basan en un sistema oral donde mecanismos irracionales, como el juramento, son formas de impartir justicia. No obstante, eso no quiere decir que no haya una forma previa de derecho. Por lo tanto, escogemos referirnos a Penélope como depositaria de bienes, si bien no hay un sistema legal establecido y hay cierta ambigüedad, ya que entendemos que el trono de Ítaca jamás será ostentado por una mujer, pero de ella depende que Ítaca tenga un rey.

El caso de Penélope está lleno de polémica, pues estamos ante un momento excepcional, pero no dejamos de notar que la venganza es el segundo gran tema de la Odisea, después del regreso. La situación de los pretendientes es entendida dentro del universo homérico dentro de las competiciones entre nobles por elegir al mejor entre los iguales, pero al mismo tiempo se quebrantan las mismas leyes de comportamiento homérico. Por eso esta competición no tiene vencedor y acaba de manera sangrienta cuando el esposo, que es un igual entre los nobles, llega para recuperar su puesto. El papel de Penélope, no exento de inteligencia desde su posición secundaria, se limita a dilatar el momento de su boda.

5. EL CASO HISTÓRICO, AGARISTA: ENTRE EL MITO Y LA REALIDAD

Los casos de Helena y Penélope están recogidos en el ciclo homérico y forman parte de un universo pseudohistórico que fue usado como modelo de conducta en diversos momentos a lo largo de la historia griega. No es el objetivo de este artículo discutir las implicaciones históricas de los mitos, pero todos somos conscientes de la discusión que se ha desarrollado en la investigación en torno a ellos (Eliade 2000; Vernant 1973).

Hasta qué punto la competición por la esposa fue o no una realidad es un tema que nos debe preocupar. Probablemente es una construcción ideológica del mito que entraba dentro del comportamiento de los nobles y que, en algunos momentos históricos fue emulado como un modo de acercarse a los héroes homéricos. Hay numerosos testimonios de emulación de los poemas homéricos en los círculos de poder, y la competición por la esposa no es una excepción.

Heródoto recoge una historia de competición en época histórica, en concreto por la mano de Agarista, la hija de Clístenes de Sición. Si bien a Heródoto se le critica por ser un autor poco fiable, no es nuestro deseo dudar de todo lo que dice, y aparentemente nos narra una competición por la mano de la abuela de Pericles, lo que supone unas 3 o 4 generaciones anteriores al momento de la escritura de su obra. Desde luego no podemos negar que Agarista y Clístenes son personajes históricos. De hecho el tirano de Sición realizó todo un programa de emulación de los héroes homéricos, a

la vez que prohibía la recitación de los poemas homéricos, pues exaltaban a sus rivales políticos (Boardman 1978: 227-234). Por ello planteamos la hipótesis de una emulación de los grandes héroes. Si bien la competición por la esposa no era una costumbre, sí había un recuerdo de que era un modo de proceder que dotaba de prestigio a los familiares de la futura esposa, y el poderoso Clístenes decide de manera consciente organizar una competición.

A propósito de Clístenes, el tirano de Sición, Heródoto nos cuenta en su libro VI (127) una competición real por una mujer, Agarista, la hija del tirano. Clístenes es un personaje político que se comporta como el perfecto tirano, promotor de obras y que se visibiliza en el mundo griego, a veces interpretado de manera negativa (Harrison 1997: 189). Lo cierto es que la mención de Heródoto entra dentro del programa de emulación de la dinastía de los Alcmeónidas (de Vido 2011: 67).

Si bien la aparente protagonista de la historia es Agarista, no debemos pensar que la joven cobra un protagonismo singular en la historia, de hecho, su nombre se menciona solo dos veces, al anunciar la competición y al proclamar a Megacles como ganador de los Juegos Olímpicos (Hdto, VI, 127 y 130). Sin duda, la manera de formular la historia se parece mucho al *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo, con la presentación de los candidatos y la lucha por la mano de la esposa. Incluso el tono es claramente épico:

Hdto, VI, 127 “En ese sentido, mientras se celebraban los Juegos Olímpicos — en el curso de los cuales obtuvo la victoria con su cuadriga—, Clístenes hizo lanzar un bando según el cual todo griego que se considerara digno de convertirse en yerno suyo debería presentarse en Sición al cabo de sesenta días, o incluso antes, ya que él se proponía celebrar la boda en el plazo de un año a partir de la fecha citada. Entonces, todos los griegos que se sentían ufanos de su valía personal y de su patria fueron acudiendo en calidad de pretendientes³”.

La convocatoria se hace en un lugar público donde acude la excelencia de los griegos, en los juegos olímpicos, además en un momento en el que Clístenes ha vencido en una competición y se presenta un bando oficial que convoca a los pretendientes. El tirano está en un momento de gloria, triunfador de la competición y se permite proclamar que va a buscar a un yerno digno de sí mismo, es decir, se crea un círculo nuevo de iguales entre los que han acudido a eso juegos. No debemos olvidar que solo se establecen este tipo de relaciones entre los que se consideran dignos de recibirlas (Vidal-Naquet 1983: 41). No hace falta que señalemos la importancia de los juegos olímpicos como lugar de reunión de los griegos y en concreto la participación de Clístenes en los mismos, ya que conservamos restos de del estadio y de la palestra que financió (De Vido 2011: 69). Por ello no debe sorprendernos que sea un acontecimiento lo suficientemente importante para que se interrumpan enfrentamientos, como la llamada tregua olímpica mencionada por Estrabón (Geogr. 8.3.33) y que implica el deseo de respetar fronteras y el paso de atletas entre los diferentes territorios del mundo griego (Aragón 2014). Por otro lado, en este momento hay muchos nobles de diversas zonas de Grecia interesados en emparentar con

3 Para los textos de Heródoto he utilizado en todos los casos la traducción de Carlos Schrader (1981).

Clístenes, que organiza una competición propia en su territorio, para establecer relaciones entre ellos.

Uno de los cambios que debemos señalar es que se establece un código de participación. Clístenes estipula que todo pretendiente ha de permanecer un año en el palacio siendo agasajado por el padre de la novia. El hecho de que se exija a los candidatos su presencia en el palacio y, por lo tanto, que se alejen durante un periodo largo de su campo de acción nos indica que Clístenes está pensando en crear un círculo de redes propio.

A continuación, Heródoto establece un catálogo de los pretendientes, de una forma que recuerda demasiado al *Catálogo de las mujeres* para acabar presentándonos las pruebas que no son más que competiciones de canto, baile, ejercicios gimnásticos y comportamiento en la mesa. Se pide al pretendiente, no que se relacione con la hija, que aparece ausente, sino que tenga un comportamiento ejemplar. Esta manera de mostrar la nobleza nos recuerda a las pruebas a las que es sometido Odiseo en Esqueria junto con los nobles feacios (Hom., *Od*, VII, 120-130), en una muestra más de la importancia de la gestualidad y de la ostentación de la virtud en el mundo homérico, que es trasladada a esta nueva situación (Minchin 2008: 18). De Vido (2011: 71) señala como están presentes casi todos los círculos de poder del momento, incluso los lejanos molosos, haciendo gala de la capacidad de convocatoria del tirano.

Transcurrido un año Clístenes se decide por uno de los pretendientes (Megacles, ya que demuestra el mejor comportamiento, pero compensa a cada uno con un talento de plata:

Hdto., *Hist.* VI, 130 “Pretendientes de mi hija, yo sólo tengo elogios para todos vosotros y, si fuera posible, desearía complacerlos a todos, sin tener que elegir específicamente a uno solo de vosotros y rechazar a los demás. Pero como, al decidir el futuro de una sola muchacha, me resulta imposible contentaros a todos, a quienes debáis renunciar a esta boda os voy a obsequiar, individualmente, con un talento de plata por haber aspirado a casaros con mi hija y por haber permanecido ausentes de vuestra patria”.

En el contexto de la competición se reconoce la importancia del esfuerzo hecho por los pretendientes a lo largo del año, pues han estado lejos de su patria, lo que siempre supone una pérdida de poder y han demostrado sus habilidades. Esta donación a todos los candidatos se puede leer en la línea del sistema de riqueza en el mundo homérico, presentado por Finley (2003: 63) como “algo necesario y bueno”. De hecho, la exaltación del esfuerzo de la competición, beneficia especialmente a Clístenes, pues le hace protagonista de un evento que será recordado en generaciones posteriores.

El caso de Agarista está planteado en los mismos términos que los de Helena y Penélope. La mujer es un mero sujeto pasivo que es atractivo por la dote que la acompaña, que es entendida más como las conexiones sociales de la familia de la novia que por la riqueza física de la dote. Agarista, al igual que las otras novias en competición, no participa en la elección de su esposo y se mantiene en un segundo plano. Ormand (2014:

235) duda de la validez histórica de ese matrimonio y lo considera una historia mítica que narra la importancia de la riqueza y de las conexiones sociales.

A pesar de que es un episodio que cuenta con un tono épico y que narra un caso que se aleja de la realidad, no debemos dudar de Heródoto, sino que parece más probable que el propio Clístenes diseñó esta emulación para el matrimonio de su hija y que triunfó en su propósito y se quedó en el recuerdo de tres generaciones posteriores. Estamos ante un doble discurso, por un lado, la versión de Heródoto de la historia unas décadas después y la consiguiente mitificación de un pasado glorioso de la familia de Pericles y por otro, el acto de un tirano que emula a los dioses. El episodio es relativamente corto en la obra de Heródoto, pero es un inciso que nos marca la importancia de una familia con gran protagonismo en Atenas. Por ello debemos dar valor a la historia como realidad histórica del mito de la competición por la esposa, pero siendo conscientes que fue un caso excepcional de emulación mítica.

6. CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo hemos visto cómo hay varios casos de competición por una esposa. Hemos tratado de matizar las circunstancias que rodean a la convocatoria de un grupo de nobles por el matrimonio de una joven. Vemos como lo que aparentemente es un acto de poder de una mujer, en cuanto lo sometemos a un análisis crítico la mujer pierde todo el protagonismo y se convierte en una competición más entre varones por demostrar su excelencia.

Las competiciones masculinas son una creación de lazos sociales, implican convivencia del grupo y se sellan pactos de lealtad. El matrimonio, en tanto que es la base de la legitimidad de la descendencia, no se queda fuera de la competición. No obstante, el papel de la mujer es meramente testimonial, es la garantía visible de la unión pero no juega ningún tipo de papel protagonista.

El ritual que se sigue en estas competiciones por la esposa es siempre el mismo, Los jóvenes casaderos que se consideran merecedores de tal honor acuden a un lugar en busca de un premio, en este caso la esposa, que se llevará el más rico y el más habilidoso, no el que enamora a la muchacha. Podemos afirmar que la pasión amorosa esta fuera de este tipo de eventos, y, de hecho, está fuera del ideario griego hasta épocas muy tardías prácticamente con la novela pastoril y el descubrimiento del amor adolescente (García Gual 2006: 104-107) (Morgan 1994: 66) (Holzberg 1995: 95).

El matrimonio es un mal necesario para todos los hombres (Hes, *Theog* 594-602), pero es la única vía para una descendencia legítima. Por lo tanto, la necesidad de buscar esposa es aprovechada para establecer nuevos lazos entre iguales. En todo este proceso, la mujer, pese a ser la depositaria de la descendencia es un mero objeto reducido a moneda de cambio que sella un pacto duradero entre dos hombres adultos. Por lo tanto, el reclamo para acudir a competir por una esposa no son nunca los atributos de la misma sino la influencia del padre.

Por lo tanto, no podemos hablar de poder femenino, pues este proceso está condicionado por los intereses de los varones. Puede que la mujer no sea el jurado, pero es el centro de una ceremonia de consolidación de los valores nobiliarios, y podemos matizar la vieja idea de la mujer como un bien más del que solo se valora su capacidad reproductiva pues hay otros factores, como son su origen y el potencial uso que se puede hacer de un matrimonio, motivos de peso. En definitiva, la mujer fruto de una competición se haya en medio de una ceremonia masculina de la que solo es una mera espectadora.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes clásicas

- Heródoto, 1981: *Historias (traducción de Carlos Schrader)*, Madrid.
- Hesíodo, 2000: *Obras y fragmentos* (traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez), Madrid.
- Homero, 1919: *Odisea* (Traducción de Joseph Murray), Oxford.
- Homero, 1982: *Odisea* (traducción de José María Pabón), Madrid.
- Homero, 1988: *Odisea* (traducción de José Luis Calvo), Madrid.

Trabajos de investigación

- Allione, L. 1963: *Telemaco E Penelope nell'Odissea*, Torino.
- Aragón Pérez, A. 2014: Breaches of Olympic Truce in Ancient times: Causes and penalties (artículo en línea). Atenas: International Olympic Truce Centre. (Consultado el: 05/04/2016).
- Bachofen, J. J. 1987: *El Matriarcado*, Barcelona.
- Boardman, J. 1978: "Herakles, Delphi and Kleisthenes of Sikyon", *RA*, 227-234
- Calame, C. 1996: "Helena. Su culto y la iniciación tribal femenina en Grecia", Y. Bonnefoy (ed.), *Diccionario de Las Mitologías, Volumen II, Grecia*, Paris, 379-88.
- Cantarella, E. y Maffi, A. 1999: *Scritti Di Diritto Greco*, Milano.
- Cohen, D. 1995: *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge.
- Clader, L. L. 1976: *Helen, the Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden-Boston.
- Clayton, B. 2004: *A Penelopean Poetics, Reweaving the Feminine in Homer's Odyssey*, Oxford.
- Detienne, M. y Vernant, J. P. 1988: *Las Artimañas de La Inteligencia, La Metis en la Grecia Antigua*, Madrid.
- Dietrich, B. C. 1965: *Death, Fate and the Gods, the Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London.
- Donlan, W. 1980: *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*, Kansas.
- Dowden, K. 1989: *Death and the Maiden: girl's initiation rites in Greek mythology*, London.
- Duce Pastor, E. 2012: *Reinterpretando el mito, Helena de Troya en la obra de*

- Eurípides*, Madrid (tesis de máster).
- “El comercio noble homérico en la Odisea y su vertiente femenina”, *Antesteria, debates de historia Antigua* 2, 51-65.
 - “Matrimonio Legítimo, Poder Familiar: El Matrimonio En La Grecia Arcaica.” *Manifestaciones y Estructuras del Poder Político en el Mundo Antiguo*, Granada, 287–302.
- Eliade, M. 1988: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona.
- 2000: *Aspectos del mito*, Barcelona.
- Engels, F. 1891: *El Origen de La Familia, La Propiedad Privada Y El Estado*, Zurich.
- Frasca, R. 1991: *L’agonale Nell’educazione Della Donna Greca*, Bologna.
- Finley, M. I. 1961: *El Mundo de Odiseo*, Ciudad de México.
- Finley, M. 2003: *La economía en la Antigüedad*, Ciudad de México.
- Foley, H. P. 1995: “Penelope as a Mortal Agent”, B. Cohen, *The Distaff Side, Representing the Female in Homer’s Odyssey*, Oxford, 93-116.
- García Gual, C. 2006: *Historia, Novela Y Tragedia*, Madrid.
- García Sánchez, M. 2000: “El Matriarcado Fallido: La Madres Homéricas”, A. Alfaro Giner y M. Pascual Tirado (ed.), *Actas del Segundo Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad: (Valencia, 26-28 Marzo 1998)*, Valencia, 39-64.
- Garlan, Y. 1975: *War in the Ancient World*, New York.
- Glötz, G. 1904: *La Solidarité de La Famille Dans Le Droit Criminel En Grèce*, Paris.
- Goody, J, y Tambiah, S. J. 1973: *Bridewealth and Drowry*, Cambridge.
- Goody, J. 1983: *The Development of Family and Marriage in Europe*, Cambridge.
- Harrison, A. R. W. 1968: *The Law of Athens*, Oxford.
- Harrison, T. 1997: “Herodotus and the Ancient Greek Idea of Rape”, S. Deacy, Susan y K. F. Pierce, (eds.), *Rape in Antiquity, Sexual Violence and the Greek and Roman Worlds*, London, 185-208.
- Heitman, R. 2005: *Taking Her Seriously, Penelope and the Plot of Homer’s Odyssey*, Ann Harbor.
- Holzberg, N. 1995: *The Ancient Novel, and Introduction*, London.
- Iriarte, A. 2002: *De amazonas a ciudadanas*, Madrid.
- Hughes, B. 2005: *Helen of Troy, Goddess, Princess, Whore*, London.
- Kamen, D. 2013: *Status in Classical Athens*, Princeton.
- Kavabélias, E. 2004: *Recherches Sur La Condition Juridique et Sociale de La Fille Unique Dans Le Monde Grec Ancien Excepté Athènes*, Athens.
- Loroux, N. 2004: *Las Experiencias de Tiresias (lo Masculino Y Lo Femenino En El Mundo Griego)*, Barcelona.
- Macdowell, D. M. 1986: *Spartan Law*, Edimburgh.
- Marinatos, N, 2002: “The akteia and the gradual transformation of the maiden into a woman”, G. Gentili y B. Perusino (eds.), *Le orse di Brauron. Un*

- rituale iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 29-42.
- Minchin E. 2008: "Communication without words, body language, picturability and memorability in the Iliad", *Opera prima* 7, 17-38.
- Morgan, J. R. y Stoneman, R. 1994: *Greek Fiction, the Greek Novel in Context*, London.
- 1994: "Daphnis and Chloe _ love's own sweet story", J. R. Morgan y R. Stoneman (eds.), *Greek fiction, the Greek novel in context*, Londres, 64-79.
- Ormand, K. 2014: *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece*, Cambridge.
- Papadopoulou-Belmehdi, I. 1994: *Le chant de Pénélope*, Paris-Belin.
- Picazo, M. 2008: *Alguien se acordará de nosotras*, Barcelona.
- Rose, P. W. 2012: *Class in Archaic Greece*, Cambridge.
- Schaps, D. M. 1979: *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edimburgh.
- Shein, S. L. 1995: "Female Representations and Interpreting The Odyssey", B. Cohen, (ed.), *The Distaff Side, Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford, 17-28.
- Sissa, G. 1990: *Greek Virginity*, Harvard.
- Tandy, D. W. 1997: *From Warriors into Traders: The Power of the Market in Early Greece*, California.
- Trumper, M. 2011: "Space and Social Relationships in the Greek Oikos of the Classical and Hellenistic Periods", B. Rawson (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman World*, Oxford-Wiley-Blackwell, 32-52.
- Thorton. A. 1970: *People and themes in Homer's Odyssey*, Dunedin.
- Vernant, J. P. 1973: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona.
- Vidal-Naquet, P. 1983: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego, el cazador negro*, Barcelona.
- Wolff, H. J. 1939: *Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Postclassical Roman Law*, Haverford.
- Zeitlin, F. I. 1995: "Figuring Fidelity in Homer's Odyssey", B. Cohen (ed.), *The Distaff Side, Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford, 117-154.

LE MANIFESTAZIONI E RAPPRESENTAZIONI DEL POTERE DI FULVIA SU CLODIO, LUCIO ANTONIO E MARCO ANTONIO

Federica Caputo
Università degli Studi di Padova, Italia

RESUMEN

En este artículo se explicará la figura de Fulvia, célebre esposa de Publio Clodio Pulcro, Gayo Escibonio Curión y Marco Antonio, a través de un examen de las principales fuentes sobre ella, según dos perspectivas. En primer lugar la atención se centrará en cómo se ha manifestado, ha cambiado, evolucionado y consolidado la influencia y el poder de la mujer en los diferentes eventos de la vida romana de esa época, sobre todo en relación con los hombres que la rodeaban -Clodio, Marco Antonio y su cuñado Lucio Antonio-. En segundo lugar, a partir de los mismos testimonios, se discutirá la representación que los antiguos autores le han reservado, casi siempre negativa, para concluir con una sugerencia sobre la posibilidad que el mismo Marco Antonio ha contribuido a dejar una precisa imagen de su esposa. Por lo tanto, el objetivo es entender cómo ciertas voces masculinas han definido este debatido personaje femenino y distinguir los casos en los que su poder se puede considerar real y concreto y cuándo es el resultado de una construcción externa.

Palabras Claves: final de la República romana; historia de género; mujeres romanas; guerra de Perugia; busto de la Victoria.

ABSTRACT

This paper takes into account Fulvia, the famed wife of Publius Clodius Pulcher, Gaius Scribonius Curio and Mark Antony. It begins by reviewing the main sources about this woman through two specific perspectives. First the focus will be on her influence and power and how these have been manifested, changed, evolved and consolidated across the various events of the Roman life, especially in relation to the men of her family -Clodius, Mark Antony and her brother-in-law Lucius Antony-. Second, starting from the same sources, it will be discussed the almost always negative representation that the ancient authors have attributed her. Lastly, there will be a reflection about the possibility that the same Mark Antony ment to leave to the posterity a precise picture of his wife. The aim of this paper is therefore to understand how male voices have outlined Fulvia's female character, discerning when her power can be considered real and concrete and when as the result of an external construction.

Keywords: late Roman Republic; gender history; Roman women; Perusine War; Victory's bust.

1. L'AFFIANCAMENTO DI FULVIA A CLODIO E MARCO ANTONIO

Una delle donne più influenti della fine della repubblica romana fu sicuramente Fulvia, figlia unica di Marco Fulvio Bambalione e di Sempronia Tuditana¹. La sua famiglia paterna, la *gens Fulvia*, originaria di Tuscolo e plebea, aveva fornito a Roma diversi consoli, ma dal 125 a.C. il nome dei *Fulvii* non risulta più menzionato nei Fasti: lo stesso Marco Fulvio Bambalione non intraprese la carriera politica. La famiglia materna vantava personalità illustri, oltre a una non indifferente ricchezza (Babcock 1965: 3-5; Weir 2007: 1-12; Rohr Vio 2013: 15-20). Non a caso la donna fu sposata con tre eminenti personaggi politici della Roma dell'epoca: Publio Clodio Pulcro, tribuno della plebe del 58 e acerrimo nemico di Cicerone; Gaio Scribonio Curione, pretore nel 49 e Marco Antonio, il famoso triumviro, anch'egli grande avversario dell'arpinate².

Tuttavia la fama e il prestigio di Fulvia non appaiono connesse a ciò che la donna ereditò, quanto piuttosto a quello che ottenne e raggiunse grazie alla propria determinata personalità, che iniziò a manifestarsi durante il matrimonio con Clodio³, avvenuto probabilmente nel 61-60 a.C. (Rohr Vio 2013: 22-23). Cicerone, in un passo della *Pro Milone*, racconta che il tribuno, il giorno in cui venne assassinato, ossia il 18 gennaio 52, si era mosso *sine uxore, quod numquam fere*⁴; in un altro passo, facendo riferimento sempre alla medesima circostanza, sottolinea: *semper ille antea cum uxore, tum sine ea*⁵. Valerio Massimo, in un capitolo dei suoi *Dicta et Facta Memorabilia* allude a Clodio, il cui *decus militare* sarebbe derivato proprio dalla *Fulviana stola*: il prestigio del politico, dunque, dipendeva da un *muliebre imperium*⁶. I primi due passi segnalano che la presenza di Fulvia accanto a Clodio era costante, da interpretare come garanzia dell'influenza che la donna aveva sul marito: all'opposto la sua assenza veniva segnalata in quanto eccezionale. Il medesimo concetto, in modo più esplicito, sembra ribadito da Valerio Massimo, il quale usando il verbo *adhaereo* richiama alla vicinanza fisica e alla presenza di Fulvia, rappresentata dalla *stola*, simbolo delle *matronae* rispettabili (Olson 2008).

1 Cfr. F. Münzer, "Fulvia", *RE* VII, 1, 1910, coll. 281-284, n. 113; F. Münzer, "Marcus Fulvius Bambalio", *RE* VII, 1, 1910, col. 235, n. 40; F. Münzer, "Sempronia", *RE* II A, 2, 1923, col. 1446, n. 102.

2 Cfr. F. Münzer, "Publius Clodius Pulcher", *RE* IV, 1, 1900, coll. 82-88, n. 48; F. Münzer, "Gaius Scribonius Curio", *RE* II A, 1, 1921, coll. 867-876, n. 11; P. Groebe, "Marcus Antonius", *RE* I, 2, 1894, coll. 2595-2614, n. 30.

3 È necessario premettere che in questa sede si prenderanno in considerazione solo parte delle testimonianze inerenti alla vita di Fulvia, ossia quelle che mettono in luce un dispiegarsi concreto ed effettivo del suo influsso sugli uomini che la circondavano. Per questo non si troveranno grandi accenni alla figura di Curione, in quanto sul loro matrimonio e sulla loro relazione non vi sono molte testimonianze, ma piuttosto alla figura di Lucio Antonio, cognato della donna.

4 Cic., *Mil.* 28.

5 Cic., *Mil.* 55.

6 Val. Max. III 5.3: *possedit favorem plebis Clodius Pulcher adhaerensque Fulvianae stolae pugio militare decus muliebri imperio subiectum habuit.*

Tutti i termini utilizzati da Valerio Massimo sono disposti con cura tanto che emerge il contrasto tra il *decus militare*, connotativo della dimensione maschile, che in questo caso deve la propria solidità alla *stola*; paradossale risulta poi l'accostamento tra l'aggettivo *muliebris* e il termine *imperium*, che rimanda ancora una volta al mondo virile e militare (Benoist 2015: 283). Degno di nota il fatto che lo storico romano narra di Clodio nel capitolo in cui riporta esempi di *Qui a parentibus claris degeneraverunt* individuando nella sottomissione a Fulvia la causa della rovina del tribuno. Anche Cicerone come Valerio Massimo denuncia il ruolo troppo ingombrante della donna, che va a capovolgere le tradizionali sfere di influenza in quanto con la sua presenza si impone a Clodio, che da parte sua sembra cercare e accettare questo aiuto, da cui trae indubbiamente guadagno. Tracce di questa predominanza femminile si ritrovano anche in una testimonianza ciceroniana sul conto di Antonio, sposato tra il 47 e il 46 a.C. (Rohr Vio 2013: 65): l'oratore, nelle *Philippicae*, racconta che il triumviro obbediva più all'*avarissima mulier* che al *Senatus Populusque Romanus*⁷. Anche in questo caso si assiste a un capovolgimento delle tradizionali gerarchie in quanto Fulvia viene anteposta alle figure che rappresentano il potere della repubblica romana. Sebbene tutte queste testimonianze possano essere state colorite e ingigantite, anche grazie a un meditato uso linguistico, vale la pena continuare a indagare l'influsso della donna, che trova riscontro in circostanze più concrete.

Sempre secondo Cicerone, all'indomani della morte di Cesare, Fulvia avrebbe collaborato con il marito Antonio alla falsificazione degli *Acta Caesaris*⁸ e avrebbe partecipato alle trattative per lasciare a Deiotaro il proprio regno, in cambio di denaro⁹ (Welch 1995: 193). Questo implicava che fosse al corrente quantomeno di alcune dinamiche politiche, cosa non insolita per l'epoca in questione, in cui molti uomini discutevano delle vicende pubbliche che li riguardavano dentro le mura domestiche, coinvolgendo così le donne della loro famiglia. Di qui l'allusione che Cicerone inserisce nella Divina Filippica, dopo aver narrato la vicenda di Deiotaro, quando si riferisce in modo tagliente alle *sententia facta in gynaeceo*¹⁰. Com'è noto il gineceo rappresenta la parte della casa greca riservata alle attività femminili, non presente nella casa romana. Nonostante sia stato dimostrato che gli ambienti della casa greca dovrebbero essere considerati con maggiore fluidità e non del tutto rigidamente suddivisi (Hendon 2007: 171-198), il richiamo al gineceo è finalizzato a mettere in luce la contraddizione in termini per cui le decisioni, di competenza maschile, siano prese in uno spazio femminile.

7 Cic., *Phil.* VI 4: (*scil. Antonius*) *ita domesticis stupris, forensibus parricidiis delectatur ut mulieri citius avarissimae paruerit quam senatui populoque Romano.*

8 Cic., *Phil.* V 11: *illa vero dissipatio pecuniae publicae ferenda nullo modo est per quam sestertium septiens miliens falsis perscriptionibus donationibus que avertit, ut portenti simile videatur tantam pecuniam populi Romani tam breui tempore perire potuisse. Quid? Illi immanes quaestus ferendi ne quos M. Antoni tota exhaust domus? Decreta falsa vendebat, regna, civitates, immunitates in aes accepta pecunia iubebat incidi. Haec se ex commentariis C. Caesaris, quorum ipse auctor erat, agere dicebat. Calebant in interiore aedium parte totius rei publicae nundinae; mulier sibi felicior quam viris auctionem provinciarum regnorum que faciebat; [...].*

9 Cic., *Att.* XIV 12.1: [...]*Deiotari nostri causa non similis? dignus ille quidem omni regno, sed non per Fulviam.* [...]; *Phil.* V 11.

10 Cic., *Phil.* II 95.

È dunque evidente che Cicerone intenda condannare il punto di audacia fino a cui Fulvia si era spinta.

Proseguendo, risulta che Fulvia abbia fiancheggiato Antonio durante la trucidazione dei legionari a Brindisi, come raccontano sia Cicerone che Cassio Dione¹¹. I cinque passi che narrano la vicenda ritraggono Fulvia apparentemente passiva, ma in realtà coinvolta nell'eccidio ogni volta attraverso una diversa parte del corpo (*os uxoris; ante pedes [...] uxoris; in sinu [...] uxoris; ἐν τοῖς τῆς γυναικὸς ὀφθαλμοῖς; παρούσης τῆς γυναικὸς καὶ βλεπούσης*). Come non bastasse, alcune di queste testimonianze fanno riferimento non solo ai cadaveri dei legionari, ma anche al loro sangue, che intinge il corpo di Fulvia. Riflettendo, non sembra vi sia motivo per dubitare dell'effettiva presenza della donna affianco al marito: uno dei passi ciceroniani sopraccitati infatti specifica che assistette a questi episodi perché Marco Antonio l'aveva condotta con sé *ad exercitum*¹². Sebbene bisognerà attendere l'età imperiale perché la pratica della moglie che accompagna il marito combattente nei campi militari diventi consueta, è attestata la presenza di alcune donne in tale contesto anche per la precedente epoca tardo repubblicana (Moore 2010: 54-55). Ciò su cui invece va posta l'attenzione è la rappresentazione della donna, che ancora una volta, dispiega caratteristiche e disposizioni d'animo ben diverse da quelle tradizionalmente femminili: qui il *sinus*, che dovrebbe essere il luogo della maternità e della rassicurazione per eccellenza diventa un ricettacolo di cadaveri; inoltre ogni matrona che si rispetti dovrebbe evitare e aborrire anche solo la vista del sangue. Le immagini in questione sembrano create ad arte da Cicerone prima, e da Cassio Dione poi, per enfatizzare e punire la crudeltà, l'efferatezza e la diversità della donna, sconfinata nel mondo maschile-militare (Marshall 1975: 112-113). Questo continuo uso retorico del suo corpo è strumentale a ribadire l'inopportuna presenza e partecipazione a contesti pubblici, artificio che si ritrova largamente in Cicerone, ma anche in altri autori latini (Hälikkää 2002: 93). Ad ogni modo non c'è ragione di dubitare dell'effettiva presenza di Fulvia a Brindisi, che anzi ben si sposa con il protagonismo che la donna mostrerà anche negli anni a venire, come si avrà modo di evidenziare.

Negli ultimi contesti trattati la partecipazione della donna sembra intrecciarsi in modo maggiormente incisivo ai più salienti momenti della vita pubblica romana, senza che questo però implichi alcuna iniziativa e azione autonoma da parte sua, in quanto continua ad apparire sulla scena affianco al marito. Un salto di qualità è invece

11 Cic., *Phil.* III 4: *quippe qui (scil. Antonius) in hospitis tectis Brundisi fortissimos viros optimosque civis iugulari iusserit; quorum ante pedes eius morientium sanguine os uxoris respersum esse constabat; V 22: cum eius (scil. Antonii) promissis legiones fortissimae reclamassent, domum ad se venire iussit centuriones quos bene sentire de re publica cognoverat eosque ante pedes suos uxorisque suae, quam secum gravis imperator ad exercitum duxerat, iugulari coegit; XIII 18: (scil. Antonius) Brundisi in sinu non modo avarissimae, sed etiam crudelissimae uxoris delectos Martiae legionis centuriones trucidavit; Dio XLV 13.2, 3: (scil. Ἀντώνιος) ὡς μέντοι ἑκατόν τε ἑκάστῳ δραχμὰς δώσειν ὑπέσχετο, καὶ αὐτῶν ἐπὶ τούτῳ θορυβησάντων σφαγῆναι ἄλλους τέ τινες καὶ ἑκατοντάρχους ἔν τε τοῖς αὐτοῦ καὶ ἔν τοῖς τῆς γυναικὸς ὀφθαλμοῖς ἐκέλευσε, τότε μὲν ἠσύχασαν [...]; XLV 35.3, 4: [...] οὗτος (scil. Ἀντώνιος) δέ, πρὶν καὶ δυνηθῆναι τι, τριακοσίους στρατιώτας, καὶ ἔν αὐτοῖς καὶ ἑκατοντάρχους τινάς, μηδὲν ἀδικήσαντας, οἴκοι παρ' ἑαυτῶ, παρούσης τῆς γυναικὸς καὶ βλεπούσης, ἐφόνευσεν, ὥστε καὶ τοῦ αἵματος αὐτὴν ἀναπλήσαι.*

12 Cic., *Phil.* V 22.

rappresentato dal suo coinvolgimento nel contesto delle proscrizioni avviate da Ottaviano, Lepido e Antonio nel 43. In questa circostanza alcune matrone proscritte provarono ad appellarsi alle donne dei triumviri ottenendo un netto rifiuto da parte di Fulvia¹³. Questa presa di posizione denota mancanza di umanità da parte della donna, aggravata dal fatto che l'appello proveniva da altre donne; e ancora, nel medesimo contesto, stando alle parole di Cassio Dione¹⁴, Fulvia avrebbe decretato la messa a morte di molti cittadini (Hinard 1985: 439-440; Allison 2007: 99-109). Anche per quel che riguarda queste vicende va considerato che una serie di episodi sono sicuramente stati ingigantiti, se non del tutto inventati, per enfatizzare la crudeltà della matrona: Appiano ad esempio racconta che fece esporre la testa mozzata di Rufo, suo vicino di casa e Cassio Dione riporta che si accanì contro il corpo morto di Cicerone¹⁵. In aggiunta va valutato che queste voci provengono da autori vissuti secoli dopo le vicende storiche in questione, quando la tradizione negativa e denigratoria sul conto della matrona si era già ampiamente diffusa, corroborata e affermata e ci si allontanava sempre più dalla contemporaneità dei fatti. Anche in questo caso l'idea che una donna abbia preso la cruenta decisione di mandare a morte uomini, o di infierire sui loro cadaveri, sembra studiata a tavolino per discostarla sempre più dal tradizionale costume romano. Tuttavia si può nuovamente credere a un effettivo coinvolgimento di Fulvia nel contesto delle proscrizioni in quanto altre donne vi agirono e incisero, seppure in termini ben diversi: è il caso ad esempio di Giulia, madre di Marco Antonio, che difese strenuamente il fratello proscritto¹⁶.

2. L'EPISODIO DEL TRIONFO E LA GUERRA DI PERUGIA

La posizione di Fulvia sembra diventare al contempo più consistente e complessa durante l'assenza di Antonio da Roma, nel periodo successivo alla vittoria di Filippi.

13 App., *bc.* IV 136-137: αἱ δὲ γυναῖκες ἔκριναν τῶν προσηκουσῶν τοῖς ἄρχουσι γυναικῶν δεηθῆναι. Τῆς μὲν δὴ Καίσαρος ἀδελφῆς οὐκ ἀπετύγχανον, οὐδὲ τῆς μητρὸς Ἀντωνίου· Φουλβίας δέ, τῆς γυναικὸς Ἀντωνίου, τῶν θυρῶν ἀπωθούμεναι χαλεπῶς τὴν ὕβριν ἠνεγκαν, καὶ ἐς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τὸ βῆμα τῶν ἀρχόντων ὠσάμεναι, δισταμένων τοῦ τε δήμου καὶ τῶν δορυφόρων, ἔλεγον, Ὁρτησίας ἐς τοῦτο προκεχειρισμένης· “ὁ μὲν ἤρμοζε δεομέναις ὑμῶν γυναιξὶ τοιαῖσδε, ἐπὶ τὰς γυναῖκας ὑμῶν καταφύγομεν· ὁ δὲ οὐχ ἤρμοζεν, ὑπὸ Φουλβίας παθοῦσαι, ἐς τὴν ἀγορὰν συνεώσμεθα ὑπ’ αὐτῆς [...].”

14 Dio XLVII 8. 2: καὶ ἡ γε Φουλουία πολλοὺς καὶ αὐτὴ καὶ κατ’ ἔχθραν καὶ διὰ χρήματα, καὶ ἔστιν οὐδὲ γινωσκομένους ὑπὸ τοῦ ἀνδρός, ἐθανάτωσεν· ἐνὸς γοῦν τινος κεφαλὴν ἰδὼν εἶπεν ὅτι “τοῦτον οὐκ ἠπιστάμην”.

15 App., *bc.* IV 124: Ροῦφος δὲ ἔχων συνοικίαν περικαλλῆ, γείτονα Φουλβίας τῆς γυναικὸς Ἀντωνίου, πάλαι μὲν ἀξιούση τῇ Φουλβίᾳ πρίασθαι τὴν οἰκίαν οὐ συνεχώρει, τότε δὲ καὶ δωρούμενος προεγράφη. Καὶ τὴν κεφαλὴν ὁ μὲν Ἀντώνιος οἱ προσφερομένην οὐχ ἑαυτῷ προσήκειν εἰπὼν ἐπεμψεν ἐς τὴν γυναικα, ἡ δὲ ἀντὶ τῆς ἀγορᾶς ἐκέλευσεν ἐπὶ τῆς συνοικίας προτεθῆναι; Dio XLVII 8.3, 5: ὡς δ’ οὖν καὶ ἡ τοῦ Κικέρανός ποτε ἐκομίσθη σφίσι (φεύγων γὰρ καὶ καταληφθεὶς ἐσφάγη), ὁ μὲν Ἀντώνιος πολλὰ αὐτῷ καὶ δυσχερῆ ἐξονειδίσας ἔπειτ’ ἐκέλευσεν αὐτὴν ἐκφανέστερον τῶν ἄλλων ἐν τῷ βήματι προτεθῆναι, ἵν’ ὅθεν κατ’ αὐτοῦ δημηγορῶν ἠκούετο, ἐνταῦθα μετὰ τῆς χειρὸς τῆς δεξιᾶς, ὡσπερ ἀπετέμνητο, ὀρῶτο· ἡ ταῦθα μετὰ τῆς χειρὸς τῆς δεξιᾶς, ὡσπερ ἀπετέμνητο, ὀρῶτο· ἡ δὲ δὴ Φουλουία ἐς τε τὰς χεῖρας αὐτὴν πρὶν ἀποκομισθῆναι ἐδέξατο, καὶ ἐμπικραναμένη οἱ καὶ ἐμπτύσασα ἐπὶ τε τὰ γόνατα ἐπέθηκε, καὶ τὸ στόμα αὐτῆς διανοίξασα τὴν τε γλῶσσαν ἐξεῖλκυσε καὶ ταῖς βελόνας αἷς ἐς τὴν κεφαλὴν ἐχρήτο κατεκέντησε, πολλὰ ἅμα καὶ μιὰ ἀπροσεπισκώπτουσα.

16 Plut. *Ant.* 20.5, 6; App. *bc.* IV 156-158; Dio XLVII 8.5.

Nel 41 era console il fratello di Marco Antonio, Lucio Antonio¹⁷: in riferimento a questa carica politica Cassio Dione, ironizzando, asserisce che suo collega di fatto fu Fulvia e non Publio Servilio¹⁸. Secondo lo storico la donna aveva tanto potere che né il Senato né il popolo prendevano decisioni senza il suo consenso. A sostegno di questa affermazione Cassio Dione narra che Lucio Antonio desiderava celebrare il trionfo per aver vinto su alcune popolazioni alpine: in un primo momento Fulvia si oppose e quindi nessuno lo appoggiò, quando ἐκείνη θεραπευθεῖσα ἐπέτρεψε, allora πάντες ἐψηφίσαντο. L'episodio è oggetto di discussione (Payne 1962: 134-135; Bauman 1992: 87; Boëls-Janssen 2008 229; Lejeune 2012: 103-104¹⁹): non è confermato da altre fonti e, a una prima lettura, può sembrare impossibile che a una donna sia spettato un ruolo di tanta responsabilità e implicazione politica. A ben vedere però Cassio Dione le attribuisce la decisione risolutiva della vicenda, ossia la sola azione verbale, e non l'atto legale della votazione che autorizza, indicato dal verbo ψηφίζω²⁰, che allude a un contesto pubblico e decisionale a cui di certo una donna non era ammessa. Concedere il trionfo a un generale che lo richiedeva era prerogativa del senato, tuttavia nel tempo, com'è stato notato, questo potere si era indebolito, al punto che nel 43 era diventato competenza monopolizzata dai triumviri (Bruhl 1929: 93). Nel 41 Antonio era *triumvir rei publicae constituendae* riconosciuto dalla *Lex Titia* del 43, pertanto si può ipotizzare che in questo contesto Fulvia agì come sua delegata o quanto meno su suo suggerimento. Questo implica che Marco Antonio probabilmente avesse investito la moglie di un certo ruolo e responsabilità. Allo stesso tempo però Fulvia non deve essere necessariamente stata una mera esecutrice del marito: all'opposto, il fatto che abbia avuto un mutamento d'animo denota proprio che la decisione presa non fu automatica e incontrastata, d'altra parte era Fulvia ad essere fisicamente presente a Roma e a poter essere determinante nella vicenda. Si può supporre che in un primo momento la matrona sia stata titubante pensando che se Lucio Antonio avesse celebrato il trionfo avrebbe ottenuto quasi maggiore visibilità rispetto a quella che aveva in quel momento suo marito, lontano da Roma. In un secondo momento però potrebbe anche aver intuito il ruolo di protagonista che le sarebbe spettato e il prestigio che la famiglia di Antonio, e di conseguenza anche lei, ne avrebbe tratto. Inoltre Lucio Antonio era pur sempre una fonte di potere concreto agli occhi di Fulvia, in qualità di console dell'anno, e dunque faceva comodo alla donna averlo dalla propria parte. Come sottolinea Cassio Dione alla fine Fulvia fu più orgogliosa di Lucio di celebrare il trionfo

17 Cfr. E. Klebs, "Lucius Antonius", *RE* I, 2, 1894, coll. 2585-2590, n. 23.

18 Dio XLVIII 4.1: τότε μὲν δὴ ταῦτ' ἐγένετο, τῷ δὲ ἔχομένῳ ἔτει ὀνόματι μὲν ὁ τε Σερούλιος ὁ Πούπλιος καὶ ὁ Ἀντώνιος ὁ Λούκιος, ἔργῳ δὲ οὗτός τε καὶ ἡ Φουλουία ὑπάτευσαν [...].

19 Tra le più significative posizioni sull'argomento, le seguenti: Payne dà grande rilievo al ruolo di Fulvia in questo episodio arrivando a ipotizzare che sia stata lei stessa a suggerire a Lucio Antonio, suo succube, di chiedere il trionfo al fine di aumentare il proprio prestigio. Bauman vagheggia l'idea che Fulvia strumentalizzi l'episodio in questione per tastare l'atteggiamento e la lealtà del Senato nei suoi confronti. Boëls-Janssen invece sostiene che Cassio Dione esageri il ruolo della donna in tale vicenda. Dello stesso parere Lejeune che giustifica l'esagerazione dionea ipotizzando che lo storico sia influenzato dal fatto che ai suoi tempi le donne partecipavano alle celebrazioni del trionfo. La riflessione, seppure condivisibile non giustifica del tutto l'azione di Fulvia, in quanto il passo di Cassio Dione non solleva il problema di una sua partecipazione o coinvolgimento materiale, quanto piuttosto il concreto ed effettivo ruolo nell'autorizzarlo.

20 Cfr. *LSJ* vol. II col. 2022.

in quanto aver dato questa possibilità a un uomo politico era più importante che celebrarlo concretamente²¹. Applicando alla vicenda tale chiave di lettura si può affermare che Fulvia si sia servita dell'autorità del marito, di cui era in qualche modo la rappresentante delegata, per migliorare la propria posizione e consegnarsi al massimo prestigio: Lucio, console, per legittimare la propria vittoria ha bisogno del consenso e del potere di una donna, sebbene formalmente questa non abbia alcuna competenza e influenza in materia politica.

L'ultimo episodio in cui la matrona si trova attivamente coinvolta nel corso della sua vita è la guerra di Perugia, scaturita dalle ostilità tra Ottaviano e Lucio Antonio. Infatti, durante la permanenza di Antonio in Oriente, Ottaviano si era occupato in Italia della distribuzione delle terre ai veterani: il compito, particolarmente delicato, avrebbe consentito all'erede di Cesare di accattivarsi maggiori simpatie rispetto ad Antonio. Questo infastidiva e preoccupava Fulvia e Lucio i quali non riuscirono in nessun modo a trovare un accordo con Ottaviano, tanto che il conflitto divenne inevitabile. Le dinamiche di questo sono narrate con dovizia di particolari soprattutto in Appiano; per quel che riguarda specificamente il ruolo di Fulvia, le fonti letterarie sono unanimi nell'attribuirle una funzione prominente nell'aver scatenato lo scontro²². Secondo Plutarco e Appiano la donna nutriva la speranza di attirare il marito Antonio in Italia allontanandolo dall'Oriente e di conseguenza dalla sua amante Cleopatra²³. L'attribuzione di tale gelosia, a livello retorico, ben si adatta a un carattere femminile passionale e istintivo come quello di Fulvia; ma sull'effettivo fondamento storico della notizia, non possono che esservi perplessità, dovute anche a incompatibilità cronologiche (Sordi 1985: 306-307). Stando sempre alle parole dello storico di Alessandria sembra che durante le ostilità la donna gestì alcuni aspetti diplomatici e strategici di non indifferente importanza, come sollecitare e raccogliere un esercito a supporto di Lucio²⁴. Cassio Dione dipinge Fulvia intenta a dirigere i lavori impartendo ordini ai soldati e cingendo essa stessa un ξίφος²⁵: l'immagine della donna che impugna un *gladium* si ritrova anche in Floro²⁶. È evidente che gli autori

21 Dio XLVIII 4.3, 4: ὥστε τῷ μὲν λόγῳ τὸν Ἀντώνιον καθ' ὄνπερ κερρατηκέναι ἔλεγεν (οὔτε γὰρ ἔπραξέ τι νικητηρίων ἄξιον, οὐθ' ὄλως ἡγεμονίαν ἐν τοῖς χωρίοις ἐκείνοις ἔσχε), τῇ δ' ἀληθείᾳ τὴν Φουλουίαν καὶ πομπεῦσαι. πολὺ γοῦν πλεῖον καὶ πομπεῦσαι. πολὺ γοῦν πλεῖον ἐκείνου, ἅτε καὶ ἀληθέστερον, ἐσεμνύνετο· τὸ γὰρ δοῦναι τι ἐξουσίαν τῆς τῶν νικητηρίων πέμψεως μείζον τοῦ διεορτάσαι αὐτὰ παρ' ἑτέρου λαβόντα ἦν.

22 Liv., *perioch.* 125: *L. Antonius cos. [...] eadem Fulvia consiliante bellum Caesari intulit*; Vell. II, 74: *Fulvia [...] omnia armis tumultuque miscebat*; Plut., *Ant.* 28.1: [...] ὥστε πολεμούσης μὲν ἐν Ῥώμῃ Καίσαρι Φουλβίας τῆς γυναικὸς ὑπὲρ τῶν ἐκείνου ἐκείνου (*scil.* Ἀντωνίου) πραγμάτων; Flor., *epit.* II 16: *Antonii pessimum ingenium Fulvia tum gladio cincta virilis militiae uxor agitabat*; App., *bc.* V 75: [...] τὴν Φουλβίαν ὁ Μάνιος πανούργως μετεδίδαξεν ὡς εἰρηνευομένης μὲν τῆς Ἰταλίας ἐπιμενεῖν Ἀντώνιον Κλεοπάτρα, πολεμουμένης δ' ἀφίξεσθαι κατὰ τάχος. Τότε γὰρ δὴ γυναικὸς τι παθοῦσα ἡ Φουλβία τὸν Λεύκιον ἐπέτριβεν ἐς τὴν διαφορὰν; Dio XLVIII 5.2: (*scil.* Λούκιος καὶ Φουλουία) [...] πρὸς πόλεμον ἐμφανῆ προήχθησαν [...].

23 Plut. *Ant.*, 30. 4: (*scil.* Λαβιηνός) ἀναλαβὼν δὲ κατὰ πλοῦν τῶν φίλων τοὺς πεφευγότας, ἐπυνθάνετο τοῦ πολέμου τὴν Φουλβίαν αἰτίαν γεγονέναι, φύσει μὲν οὔσαν πολυπράγμονα καὶ θρασεῖαν, ἐλπίζουσαν δὲ τῆς Κλεοπάτρας ἀπάξειν τὸν Ἀντώνιον, εἴ τι γένοιτο κίνημα περὶ τὴν Ἰταλίαν; App., *bc.* V 75.

24 App., *bc.* V 130: καὶ Φουλβία Οὐεντίδιον καὶ Ἀσίνιον καὶ Ἀτήιον καὶ Καληνὸν ἐκ τῆς Κελτικῆς ἡπειρὸς βοηθεῖν Λευκίῳ καὶ στρατὸν ἄλλον ἀγείρασα Πλάγκκον ἔπεμπεν ἄγειν Λευκίῳ.

25 Dio XLVIII 10.3.

26 Flor., *epit.* II 16.

antichi nel riferire della matrona attiva nel contesto della guerra di Perugia la ritraggano quasi alla stregua di un combattente virile. In tale direzione si pensi in particolar modo alla definizione *nihil muliebre praeter corpus* attribuitale da Velleio Patercolo²⁷. In ogni caso difficilmente Fulvia ebbe ruoli propriamente e concretamente militari durante lo scontro di Perugia, ma è assolutamente credibile che si sia incaricata di molti aspetti diplomatici, logistici e organizzativi della vicenda come ad esempio parlare all'esercito. Tale interpretazione è supportata da almeno due dati: in primo luogo, dal ritrovamento di alcune *glandes*, proiettili di varia forma che durante i conflitti, dai tempi più antichi, venivano scagliati ai nemici. Tra le caratteristiche di questi, il fatto che spesso riportavano incisioni o raffigurazioni: nel caso delle *glandes Perusinae*, ossia dei proiettili inerenti al contesto della guerra di Perugia, la peculiarità è costituita dal fatto che le iscrizioni contengono veri e propri insulti al nemico, spesso volgari e a sfondo sessuale (Benedetti 2012 39-45; 73-74; 89-90). In questo caso non solo sono state reperite, come ci si potrebbe aspettare, *glandes* con insulti a Lucio Antonio e Ottaviano, ma anche a Fulvia²⁸ (Hallett 1977: 154-160; Allison 2007: 74-82). Questo non prova certo che la donna fosse in armi durante lo scontro, ma rende assolutamente evidente e inoppugnabile quanto la sua presenza fosse percepita nei campi militari. In secondo luogo non va dimenticato che Fulvia doveva possedere qualche strategica conoscenza e coscienza, almeno a livello teorico, della situazione “politico-militare” dell'epoca, acquisita accompagnando e spalleggiando i mariti nelle loro azioni e nei loro incarichi, talvolta anche solo come spettatrice. Lo scontro di Perugia può dunque aver rappresentato per Fulvia l'occasione di mettere in pratica quanto acquisito ad esempio durante la presenza *ad exercitum* a Brindisi di cui sopra.

Sul ruolo della donna nella guerra di Perugia esiste un'altra fonte, tanto interessante quanto complessa: si tratta di un epigramma raccolto da Marziale, che ne indica Ottaviano come autore²⁹. Da questi versi risultano *avances* sessuali mosse da Fulvia a Ottaviano, marito di sua figlia³⁰: il fatto che questi la respinse, avrebbe scatenato la guerra. L'epigramma è stato analizzato, a più riprese, da Judith Hallett (Hallett 1977: 160-164; 2015: 249-258. Vd. anche Allison 2007: 67-74), ai cui interventi si rimanda per le principali interpretazioni e conclusioni, del tutto condivisibili. Lo scopo del componimento sarebbe ridicolizzare la guerra di Perugia, riconducendola a un'ostilità personale tra Fulvia e Ottaviano, dovuta peraltro a semplici motivi sessuali. Chiunque abbia scritto l'epigramma consente ai posteri di condurre due riflessioni: da una parte viene confermato ancora una volta il protagonismo e la predominanza di Fulvia nell'aver

27 Vell. II 74, 2.

28 CIL XI 6721. 3; 4; 5; 14.

29 Mart. XI 20: *Caesaris Augusti lascivos, livide, versus | sex lege, qui tristis verba Latina legis: | quod futuit Glaphyran Antonius, hanc mihi poenam | Fulvia constituit, se quoque uti futuam. | Fulviam ego ut futuam? quid si me Manius oret | pedicem? faciam? non puto, si sapiam. | “aut futue; aut pugnemus” ait. quid quod mihi vita | carior est ipsa mentula? signa canant!’ | absolvit lepidos nimirum, Auguste, libellos, | qui scis Romana simplicitate loqui.*

30 Da Svet. *Iul.* 62.1 si apprende che Ottaviano aveva sposato Claudia, la figlia che Fulvia aveva avuto da Clodio, circa alla fine del 43. Tuttavia, a causa di dissapori con la suocera, la ripudiò quand'era ancora vergine. Cfr. E. Stein, “Claudia Pulchra”, *RE* III, 2, 1899, coll. 2886-2887, n. 390.

causato e gestito lo scontro in questione. Dall'altra si reitera la tendenza dei contemporanei della donna ad offrirne un ritratto fortemente denigratorio: il fatto che la guerra di Perugia sia ricondotta a motivi di sesso, ossia a un capriccio femminile, non fa certo onore al personaggio.

Resta a questo punto da comprendere il motivo per cui Fulvia avrebbe avuto tanto a cuore questa guerra, fatto su cui non è possibile fare chiarezza in modo troppo dettagliato. Infatti, le dinamiche che stanno alla base del conflitto, e il suo conseguente sviluppo, a prescindere dalla posizione della donna, sono sotto molti punti di vista oscuri, anche per una serie di interrogativi e incertezze sulle fonti che trattano l'argomento, in particolar modo Appiano (Sordi 1985: 301-316). Non soddisfa del tutto l'interpretazione secondo cui Fulvia avrebbe agito in qualità di moglie fedele, intenzionata ad assolvere ai compiti del marito lontano in nome dei valori coniugali, tanto innamorata da combattere per lui e per i suoi interessi (Balsdon 1963 49; Bauman 1992: 85; Cluett 1998: 82; Hemelrijk 2004: 192; Schnegg 2010: 109-111). Tuttavia è evidente, come nel caso dell'episodio del trionfo, che abbia operato sentendosi legittimata dall'essere la moglie e dunque la rappresentante di Antonio in Italia. Questo dovette avere riscontro anche a livello pratico in quanto è immaginabile che se Fulvia ebbe occasione di parlare ai soldati lo fece richiamando l'attenzione sul marito e sulla *factio* politica che questi rappresentava, per essere di maggiore impatto e incisività. La donna aveva tutto l'interesse che Antonio mantenesse saldo nelle sue mani il potere e che non perdesse terreno: questo non solo perché ne era la moglie, ma anche perché da lui aveva avuto due figli, ai quali provare a garantire un brillante futuro³¹. La vicenda dunque, più che evocare sentimenti di fedeltà, amore e condivisione, suggerisce di concentrare l'attenzione sulla convenienza che Fulvia poteva avere nello sfruttare il potere e il ruolo del marito. Secondo questa prospettiva Antonio appare quasi come uno strumento nelle sue mani in quanto le consentiva di ricoprire una determinata posizione. Tale quadro dei fatti solleva il problema della nebulosa posizione assunta dal triumviro nel contesto della guerra di Perugia: le fonti lo rappresentano indifferente allo scontro, ed è altamente evidente che sia stato cauto nell'assumere una posizione marcata per motivi di opportunità politica. È noto però che dopo la sconfitta di Lucio Antonio e Fulvia quest'ultima partì alla volta della Grecia³² dove incontrò Antonio che le addossò ogni responsabilità dello scontro³³. Addirittura stando ad Appiano e Cassio Dione, la morte della donna avvenuta a Sicione sarebbe in parte stata causata dall'atteggiamento ostile e rigido che il marito aveva assunto nei suoi confronti³⁴. Che Antonio si sia comportato in questo modo è assolutamente credibile e non stupisce perché in linea con una condotta mutante a seconda dell'opportunità politica che si presentava.

31 I figli nati dal matrimonio tra Fulvia e Marco Antonio sono Marco Antonio e Iullo Antonio. Cfr. P. Groebe, "Marcus Antonius", *RE* I, 2, 1894, col. 2614, n. 32; P. Groebe, "Iullus Antonius", *RE* I, 2, 1894, coll. 2584-2585, n. 22.

32 Vell. II 76.2; Plut., *Ant.* 32.1; App., *bc.* V 210-211; Dio XLVIII 15.1.

33 App., *bc.* V 216-217; Dio XLVIII 28.3.

34 App. *bc.* V 230; 249-250; Dio XLVIII 28.3.

3. LA RAPPRESENTAZIONE DI FULVIA NELLE MONETE

Fino a questo punto si è avuto modo di esaminare come alcuni autori antichi abbiano percepito, descritto e costruito l'influenza e il potere di Fulvia, soprattutto in relazione agli uomini che la circondavano. Sarà proficuo provare a considerare un'altra voce, sempre maschile, che ha con ampia probabilità contribuito a lasciare una rappresentazione del personaggio in questione, sebbene molto diversa da quelle sinora considerate. Per fare questo sarà necessario alludere ad alcune evidenze numismatiche, nonostante la loro dibattuta attribuzione e interpretazione: si tratta di cinque monete che presentano nel lato diritto la raffigurazione del busto della Vittoria. Tra queste due *quinarii* che nel lato rovescio mostrano un leone, da interpretare probabilmente come il simbolo di Antonio, e altre iscrizioni, che senza dubbio alludono al triumviro: le monete sono risalenti al 43, quando questi era acuartierato nelle Gallie (*RRC* 489/5; 498/6, le cui raffigurazioni sono descritte e interpretate da Kleiner 1992: 359-360 e Fischer 1999: 149-155). Vi sono poi due monete fatte coniare a Roma dal medesimo Antonio: un *denarius* datato al 42 e un *aureus* datato al 41. Entrambi presentano nel lato rovescio la Vittoria in biga che impugna le redini: nel primo caso compare anche l'iscrizione *L. Mussidius Longus*, nome del coniatore; nel secondo sono raffigurati soldati in corsa che attaccano baluardi con associata l'iscrizione *C. Numonius Vaala*, il coniatore (*RRC* 494/40; 514/1, le cui raffigurazioni sono descritte e interpretate da Kleiner 1992: 360-361 e Fischer 1999: 156-159.). Infine vi è una moneta proveniente da Eumeneia, databile al 41-40, che nel lato rovescio ospita un'iscrizione allusiva agli abitanti della città: $\phi\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\iota\alpha\nu\omega\nu\ \eta\mu\epsilon\rho\tau\omicron\rho\iota\gamma\omicron\varsigma\ \phi\iota\lambda\omega\nu\iota\delta\omicron\upsilon$. Per decisione di Antonio che vi si era recato in viaggio, a Eumeneia era stato mutato il nome in Fulvia (Fischer 1999: 142): nella medesima moneta è inoltre raffigurata Atena, che impugna spada e lancia (*RPC Eumeneia* 3139; Kleiner 1992: 359-360 e Fischer 1999: 142-145). Il motivo principale per cui queste monete sono state al centro dell'attenzione di molti studiosi è legato alla possibilità di identificare nella Vittoria la figura di Fulvia: ad avanzare questa ipotesi per primo fu Ernest Babelon (Babelon 1885: 168-169). L'idea che dietro alle sembianze della Nike si celasse un personaggio storicamente esistito è dovuta ai tratti di forte personificazione umana che presenta, soprattutto per quel che riguarda la cura dell'acconciatura, ossia un *nodus*, ampiamente in voga nella tarda repubblica (Wood 1999: 42; Pontone 2009: 107-109 e Dareggi 2012: 110 (n. 33)). Nel tempo gli studiosi hanno assunto posizioni differenti sull'argomento (Fischer 1999: 164; Dareggi 2012: 110-111): in questa sede non verranno discussi oltre gli aspetti più propriamente tecnici della questione, partendo dal punto di vista esposto da Diana Kleiner che accetta l'identificazione di Fulvia con la Nike (Kleiner 1992: 357-367). Si cercherà piuttosto di riflettere sul motivo e sul fine per cui Antonio avrebbe optato per tale rappresentazione, dato che assume un significato di particolare rilievo in quanto Fulvia diviene così la prima donna a venire rappresentata. Proprio questa innovazione dunque rappresenta forse il motivo per cui non compare mai il suo nome nelle monete, che restano criptiche per vari aspetti. Dopo il matrimonio con Fulvia, com'è noto, Antonio sposerà Ottavia, la quale verrà a sua volta fatta raffigurare, anche in questo caso in forma anonima (Kleiner 1992: 361-363; Wood 1999: 41-63).

Detto questo, la rappresentazione della moglie che Antonio ha consegnato ai posteri, sembra leggibile nei termini di un ringraziamento ed esaltazione della donna che tanto lo aveva aiutato e supportato. Infatti la probabile data della prima emissione, stando a Michael Crawford, ossia il 43, rimanda a un momento in cui i coniugi agivano in piena sintonia e complicità, come si è avuto modo di vedere, e Antonio, assieme a Ottaviano e Lepido, era l'uomo più influente di Roma, cosa che ben si accorda con la rappresentazione di Fulvia in vesti tanto nobili e vittoriose. Gli altri coniugi si riferiscono a un momento in cui la situazione di Antonio era meno prospera: non va comunque escluso, almeno per le monete degli anni 42-41, che si tratti di riproduzioni basate sul modello della Vittoria del 43. Sebbene in quegli anni i due coniugi fossero lontani, non erano ancora giunti alla rottura definitiva, da contestualizzare invece alla fine della guerra di Perugia. Il fatto che un marito romano volesse esaltare la propria moglie non è cosa del tutto inaudita per l'epoca, come rende evidente la celebre *laudatio Turiae*³⁵. L'epigrafe in questione riporta parole di elogio per una donna, Turia, da parte del marito: questa, nei medesimi anni di Fulvia, si era interessata a varie vicende pubbliche e politiche, agendo e incidendo nell'interesse del coniuge. Diversamente dal caso di Fulvia però, le uniche informazioni sul suo conto sono quelle veicolate dall'iscrizione in questione: dunque la rappresentazione ai posteriori della donna è determinata dalla sola voce del marito, estremamente positiva. Al di là dei problemi connessi alla *laudatio*, sui cui molti hanno discusso (Hemelrijk 2004: 185 (n. 3)), ma non oggetto di discussione in questa sede, e delle diverse modalità di azione delle due mogli, l'analoga situazione conferma come il giudizio sulle donne dell'antichità sia necessariamente fluttuante in quanto strettamente dipendente dalla parzialità e dalle finalità della fonte che lo veicola. Antonio e il marito di Turia interpretano la partecipazione pubblica delle mogli come encomiabile e tratteggiabile in termini positivi in quanto ne traggono giovamento loro in primo luogo. Diversamente gli autori antichi esaminano le vicende che hanno coinvolto Antonio e Fulvia con occhio esterno, ma con particolare interesse, considerata la posizione politica di rilievo del triumviro. In questo caso prende il sopravvento la topica polarizzazione maschile-femminile, che spinge a condannare l'intromissione nella sfera pubblica-politica-maschile di Fulvia.

Infine, sarà interessante notare che sono coeve alle emissioni per Fulvia una serie di monete fatte coniare da Antonio, in cui il triumviro stesso era rappresentato barbuto, con associati simboli dell'autorità imperiale quali il *litus*, il *capis* e il corvo (Newman 1990: 37-63). Questo ribadisce quanto egli reputasse forte e predominante la propria posizione, ma soprattutto che nella sua ottica grandi onori celebrativi potevano essere estesi anche all'universo femminile. L'innovazione antoniana dunque è ravvisabile sotto molteplici punti di vista in quanto come ha sostenuto Charlotte Schubert la raffigurazione di Fulvia nelle monete rappresenta, nel mondo romano, la prima volta che un privato esalta una donna: questo procedimento sembra rispecchiare una concezione degli onori più propriamente orientale (Schubert 2002: 76). In merito sempre ai simboli di potere curiosa e incisiva appare anche, sul rovescio della moneta proveniente dalla

35 CIL VI 1527; 31670; 37053.

Frigia, la raffigurazione di Atena con lancia e scudo, a cui si è fatto cenno: questa sembra riecheggiare quella di Fulvia munita di spada a cui alludono Floro e Cassio Dione nell'ambito della guerra di Perugia. La dea Atena nella tradizione è quasi sempre rappresentata armata e associata alla Nike, intenta ad aiutare gli eroi in contesti guerrieri. Accettata l'identificazione di Fulvia con la Vittoria, anche il rimando ad Atena può essere letto come altamente simbolico: le armi presenti nel conio rappresentano l'autorizzazione di Antonio a Fulvia per le sue intromissioni "politico-militari".

Se parte delle riflessioni qui condotte sono suggestioni destinate a rimanere tali, in quanto si tratta di interpretazioni non suffragate da fonti più certe, pur con cautela se ne desume che Antonio non ha mai ostacolato, ma ha piuttosto approvato, l'atteggiamento della moglie. Nonostante la rappresentazione che egli ne lascia sia diametralmente opposta rispetto a quella delle fonti letterarie, non risulta esente da complessi problemi di interpretazione (Carlà-Uhink 2017: 9).

4. CONCLUSIONI

Le fonti analizzate in questa sede, e le interpretazioni proposte, consentono di trarre alcune conclusioni su Fulvia, sempre tenendo conto delle due importanti prospettive d'indagine assunte.

In primo luogo, riflettendo sulle effettive manifestazioni del potere che la donna dispiegò, si ribadisce che questo fu costante nel corso della sua vita, opinione generalmente condivisa dalla storiografia moderna che si è occupata di indagare il personaggio in questione (tra gli altri, Babcock 1965: 1-32; Welch 1995: 182-201; Rohr Vio 2013). Diversamente però c'è chi come Diana Delia (Delia 1991: 197-217) ha sostenuto che il potere della donna vada ridimensionato e ritenuto autentico solo per quel che riguarda il matrimonio con Marco Antonio e precisamente per il periodo posteriore alle Idi di marzo. Anche Catherine Virlouvet crede che Fulvia ebbe potere solo sul triumviro in quanto le testimonianze sull'affiancamento a Clodio non sono abbastanza credibili e concrete (Virlouvet 1994: 75-77). Pur seguendo la prima delle due correnti di pensiero va precisato che l'influsso che Fulvia ebbe su Clodio presenta forme e modalità clamorosamente differenti rispetto a quello che ebbe nell'epoca in cui era la moglie di Antonio. Questo perché ai tempi del suo primo matrimonio non doveva ancora aver accumulato una significativa esperienza "politico-militare": nella prima fase del suo percorso "pubblico" Fulvia si trova ad affiancare, perlopiù in modo passivo, i mariti. Questo può essere considerato una sorta di "apprendistato politico" per la donna, che ha occasione di mostrare maggiore coinvolgimento al fianco di Marco Antonio, quando la posta in gioco diviene maggiore, visto il grande potere che questi aveva, a causa anche della mutata situazione politica romana. Significativo il fatto che nel 41 Fulvia riesca ad essere determinante non solo per il marito, ma anche per la carriera del cognato Lucio Antonio, a riprova di come, tanto più si facevano cruciali i momenti nella storia dell'ultima repubblica romana, più la donna non perdeva occasione per affermarsi. In concomitanza con episodi come il trionfo di Lucio Antonio e la guerra di Perugia,

Fulvia dimostra una cresciuta “coscienza politica” che le consente di cogliere quanto più possibile dal potere proveniente dagli uomini che la circondavano. Va sottolineato comunque che Fulvia poté agire in tale modo prevalentemente grazie al suo carattere determinato, energico e intraprendente, arricchito sicuramente da una buona base socio-culturale, indispensabile per trattare complesse faccende politiche. E ancora, perché visse nella tarda repubblica, e in particolar modo nell’età triumvirale, ossia in quegli anni in cui non era impossibile che le donne dispiegassero la loro autorità e potere influenzando concretamente le vicende e gli andamenti del tempo (Cluett 1998: 67-84). Un esempio affine a quello di Fulvia può essere rappresentato da Servilia, madre di Bruto, soprattutto nell’occasione in cui la donna assicurò di poter far sopprimere un *senatusconsultum*³⁶. Come asserisce Charlotte Schubert infatti in quest’epoca la donna romana non deve più essere considerata *femina privata* ma rappresentante del proprio *homo politicus* di cui cerca di proteggere gli interessi durante l’assenza (Schubert 2002: 79).

Quanto sinora rilevato è il nucleo di verità storica che le fonti sopra discusse consentono di estrarre in merito all’influenza concreta di Fulvia. Per arrivare a tale risultato, le medesime sono state epurate degli aspetti più propriamente retorici, che annebbiavano il personaggio, dipinto in termini assolutamente negativi, come ormai tutta la critica ha confermato. Questa retoricità, tuttavia, va per altri versi discussa, non tanto per riabilitare o giustificare il personaggio (operazione compiuta ad esempio da Kaden 2012: 83-106) quanto piuttosto per evidenziare quali dinamiche e mentalità abbiano portato a tali rappresentazioni, che hanno consegnato Fulvia all’immaginario collettivo come il modello dell’antimatrona romana per eccellenza (Boëls-Janssen 2008: 228-229; Rohr Vio 2013: 1-14). L’iniziatore di questo procedimento può a ben diritto essere considerato Cicerone che in particolar modo nelle Filippiche opera una costruzione retorica del personaggio (Ige 2003 53-55; Myers 2003: 337-352) da lui particolarmente odiato, anche a causa dell’ostilità ancora maggiore che nutriva verso Antonio. L’arpinate prende di mira entrambi i coniugi, calcando la mano su quanto Fulvia si interessasse di questioni prettamente maschili e di contro devirilizzando Antonio: la coppia risulta così inopportuna, diabolica e completamente altra dall’ideale coniugale romano. La rappresentazione dell’uno dunque è finalizzata a influire anche sull’immagine dell’altro, secondo una modalità tipica dei generi letterari antichi (Cooper 1992: 150-164). Cicerone ebbe largo seguito in questa campagna denigratoria volta a presentare un Marco Antonio effeminato, alle complete dipendenze di Fulvia: la medesima costruzione è infatti messa in atto da Plutarco, come è stato messo bene in luce da Brigitte Ford Russell (Ford Russell 1998: 121-137). Se da una parte dunque è evidente che l’intromissione pubblica di Fulvia venisse digerita con difficoltà dai suoi contemporanei, dall’altra va ammesso che non giocò a suo favore il fatto di essere la moglie di personaggi tanto in vista e per molti scomodi come Clodio e Antonio (Hemelrijk 1999: 90-91). A tal proposito è stato supposto in tempi recenti da Rosa María Cid López che Appiano, calcando la mano sulla pessima condotta di Fulvia, abbia voluto colpire e criticare Marco Antonio (Cid López 2015: 200). Questi ritratti essenzialmente negativi della matrona sembrano essere lo specchio di una

36 Cic., *Att.* XV 11.2; XV 12.1.

forte tendenza dell'élite maschile romana, rilevata ancora una volta da Judith Hallett, a considerare la donna esterna alla propria famiglia "as other", ossia come altro da sé, come realtà diametralmente opposta e da demonizzare. Diversamente gli uomini romani concepivano le donne della propria famiglia o a cui erano legati da vincoli di parentela "as same", alla loro stessa stregua, come ben testimonia il caso di Antonio che fa rappresentare Fulvia nelle monete sotto le vesti della Vittoria (Hallett 1989: 59-69).

Per concludere, la figura di Fulvia diventa un caso di studio particolarmente interessante almeno per due motivi, entrambi utili a comprendere più a fondo alcuni aspetti della società romana dell'età triumvirale. In primo luogo pone in rilievo come la vita delle matrone potesse intrecciarsi con i più importanti momenti della fine della repubblica romana e come il protagonismo femminile, nei vari ambiti, fosse quasi all'ordine del giorno, aspetti su cui la storiografia moderna ha già insistito. In secondo luogo aiuta a riflettere sulla mentalità maschile, o meglio su come gli uomini percepissero e rielaborassero l'intromissione femminile nella sfera pubblica. I più conservatori e coloro che si trovavano per motivi personali ad assumere posizioni diverse da quelle sostenute da Fulvia la percepivano come un ostacolo e facevano di tutto, grazie all'uso retorico, per metterla in cattiva luce. Diversamente, chi ne traeva beneficio, ossia chi le era legato da vincoli di sangue, lo accettava ed esaltava, perlomeno finché rimaneva nel contesto di un'effettiva convenienza politica.

Queste dinamiche ben si accordano con il clima che doveva respirarsi in un'epoca in cui i tempi erano maturi perché un cambiamento, ossia l'instaurazione del principato, avvenisse. A tal proposito non vi potrebbero essere parole più efficaci di quelle utilizzate da Orosio, che si chiese se il *fastigium* di Fulvia dovesse essere considerato come manifestazione della *potentia deficiens o incipiens*³⁷. La risposta a tale domanda, sta nella domanda stessa, in quanto è evidente che Fulvia sia stata contemporaneamente l'ultima e più influente matrona della repubblica romana e l'antecedente delle molte imperatrici che si sarebbero susseguite negli anni a venire³⁸.

ABBREVIAZIONI

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 1-, Berolini, 1863-.

LSJ = H. Liddell, R. Scott & H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1948.

RE = G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus & K. Zigler, *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893-München 1980.

RPC = A. Burnett, M. Amandry & P. P. Ripollès, *Roman Provincial Coinage*, vol. I, London, 1992.

37 Oros. hist. VI 18.17: At Romae Fulvia, uxor Antonii socrus Caesaris, dominatum ut mulier agitabat, incertum in hac mutatione consularis regii que fastigii utrum deficientis potentiae ultima, an incipientis prima numeranda; certe etiam in eos insolens per quos ut insolesceret agebatur.

38 Cfr. Bauman 1992 83 che definisce la donna "imperatrice manquee"; Barrett 1996 10 che riscontra un'efficace e convincente analogia tra Fulvia e una delle più celebri imperatrici romane, Agrippina; Rohr Vio 2013 131 che la considera una "figura di transizione".

RRC = M. Crawford, *Roman Republican Coinage*, vol. I, Cambridge, 1974.

BIBLIOGRAFIA

- Allison, J. W. 2007: *A Study of Fulvia, Masters Thesis*, Queen's University, Kingston
- Babcock, C. L. 1965: "The Early Career of Fulvia", *American Journal of Philology* 86, 1, 1-32.
- Babelon, E. 1885: *Description Historique et Chronologique des Monnaies de la République Romaine*, vol. I, Paris.
- Balsdon, J. P. V. D. 1963: *Roman Women*, New York.
- Barrett, A. A. 1996: *Agrippina. Mother of Nero*, London.
- Bauman, R. A. 1992: *Women and Politics in Ancient Rome*, London.
- Benedetti, L. 2012: *Glandes Perusinae. Revisione e aggiornamenti*, Roma.
- Benoist, S. 2015: "Women and Imperium in Rome", J. Fabris-Serris y A. Keith (eds.), *Women & War in Antiquity. Imperial Perspectives*, Baltimore, 266-288.
- Boëls-Janssen, N. 2008: "La vie des matrones romaines à la fin de l'époque républicaine", F. Bertholet, A. Bielman Sánchez y R. Frei-Stolba (eds.), *Egypte-Grèce-Rome. Les différents visages des femmes antiques. Travaux et colloques du séminaire d'épigraphie grecque et latine de l'IASA 2002-2006*, Bern-Berlin-Bruxelles-Lang, 223-263.
- Bruhl, A. 1929: "Les influences hellénistique dans le triomphe romain", *Mélanges de l'école française de Rome* 46, 77-95.
- Carlà-Uhink, F. 2017: "Between the human and the divine: Cross-dressing and transgender dynamics in the Graeco-Roman World", D. Campanile et alii (eds.), *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, London, 3-37.
- Cid López, R. M. 2015: "Las silenciosas Mujeres de la Roma Antigua. Revisiones desde el género y la historia", M. A. Domínguez Arranz y R. M.^a Marina Sáez (eds.), *Género y enseñanza de la Historia: silencios y ausencias en la construcción del pasado*, Madrid, 187-212.
- Cluett, R. G. 1998: "Roman Women and Triumviral Politics, 43-37 B.C.", *Echos du Monde Classique* 42, 17, 67-84.
- Cooper, K. 1992: "Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy", *The Journal of Roman Studies* 82, 150-164.
- Dareggi, G. 2012: "Sulle tracce di Fulvia, moglie del triumviro M. Antonio", G. Bonamente (ed.), Augusta Perusia. *Studi Storici e Archeologici sull'epoca del bellum Perusinum*, Perugia, 107-115.
- Delia, D. 1991: "Fulvia reconsidered", S. Pomeroy, (ed.), *Women's history and Ancient History*, London-Chapel Hill, 197-217.
- Fischer, R. A. 1999: *Fulvia und Octavia: die beiden Ehefrauen des Marcus*

- Antonius in den politischen Kämpfen der Umbruchszeit zwischen Republik und Principat*, Berlin.
- Ford Russell, B. 1998: "The emasculation of Antony: the construction of gender in Plutarch's Life of Antony", *Helios* 25, 2, 121-137.
- Hälikkälä, R. 2002: "Discourses of Body, Gender and Power in Tacitus", R. Berg *et alii* (eds.), *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, Roma, 75-104.
- Hallett, J. P. 1977: "Perusinae Glandes and the changing image of Augustus", *American Journal of Ancient History* 2, 151-171.
- 1989: "Woman as same and other in classical Roman elite", *Helios* 16, 59-78.
 - 2015: "Fulvia. The Representation of an Elite Roman Woman Warrior", J. Fabre-Serris y A. Keith (eds.), *Women and War in Antiquity*, Baltimore, 247-265.
- Hemelrijk, E. A. 1999: *Matrona Docta: educated women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York.
- 2004: "Masculinity and Femininity in the Laudatio Turiae", *Classical Quarterly* 54, 1, 185-197.
- Hendon, J. A. 2007: "The Engendered Household", S. M. Nelson (ed.), *Women in Antiquity: theoretical approaches to gender and archeology*, Lanham, New York-Toronto, 171-198.
- Hinard, F. 1985: *Les proscriptions de la Rome Républicaine*, Roma.
- Ige, S. 2003: "Rhetoric and the feminine character: Cicero's portrayal of Sassia, Clodia and Fulvia", *Akroterion* 48, 45-57.
- Kaden, S. 2012: "Verkannte Weiblichkeit?: Fulvia in der Erfüllung sozialer Rollen einer matrona Romana", *Potestas* 5, 83-106.
- Kleiner, D. E. E. 1992: "Politics and Gender in the Pictorial Propaganda of Antony and Octavian", *Echos du Monde Classique* 36, 357-367.
- Lejeune, F. S. 2012: "Les interventions des femmes de l'entourage des imperatores dans la sphère publique de la mort de César aux accords de Misène", R. Baudry y S. Destephen (eds.), *La société romaine et ses élites*, Paris, 99-107.
- Marshall, A. J. 1975: "Roman Women and the Provinces", *Ancient Society* 6, 109-127.
- Moore, R. L. 2010: "Roman Women in Castra: Who's in Charge Here?", *Studies in Latin Literature and Roman History* 15, 49-78.
- Myers, N. 2003: "Cicero's (S)trumpet: Roman Women and the Second Philippic", *Rhetoric Review* 22, 4, 337-352.
- Newman, R. 1990: "A dialogue of power in the Coinage of Antony and Octavian (44-30 B.C.)", *American Journal of Numismatics* 2, 37-63.
- Olson, K. 2008: *Dress and the Roman Women: Self-Representation and Society*, London.
- Payne, R. 1962: *The Roman Triumph*, London.

- Pontone, K. 2009: "Le acconciature e i ritratti delle donne sulle monete dell'età giulio-claudia", *La donna romana: immagini e vita quotidiana. Atti del Convegno, Atina, 7 marzo 2009*, Cassino, 97-136.
- Rohr Vio, F. 2013: *Fulvia. Una matrona tra i 'signori della guerra*, Napoli.
- Schnegg, K. 2010: *Geschlechtervorstellungen und soziale Differenzierung bei Appian aus Alesandrien*, Wiesbaden.
- Schubert, C. 2002: "Homo politicus – Femina privata? Fulvia: Eine Fallstudie zur späten römischen Republik", B. Feichtinger y G. Wöhrle (eds.), *Gender Studies in der Altertumswissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen*, Trier, 65-79.
- Sordi, M. 1985: "La guerra di Perugia e la fonte del libro V dei Bella Civilia di Appiano", *Latomus* 44, 3, 301-316.
- Virlouvet, C. 1994: "Fulvia, la passionaria", A. Fraschetti (ed.), *Roma al femminile*, Roma, 71-94.
- Weir, A. J. 2007: *A Study of Fulvia, Masters Thesis*, Kingston.
- Welch, K. E. 1995: "Antony, Fulvia, and the Ghost of Clodius in 47 B. C.", *Greece & Rome* 42, 2, 182-201.
- Wood, S. 1999: *Imperial Women: A Study in Public Images, 40 B.C. - A.D. 68*, Leiden.

GOSVINTA Y EL PODER: DE REINA A TIRANA

José Ángel Castillo Lozano
José Antonio Molina Gómez
Universidad de Murcia

RESUMEN

El propósito de este estudio es analizar la figura de Gosvinta y las relaciones que estableció con el poder a lo largo de tres reinados diferentes (Atanagildo, Leovigildo y Recaredo). Para ello, nos valdremos de las fuentes literarias y de la aplicación de una metodología característica de la antropología: las cartas de parentesco. Todo esto nos servirá para justificar el papel clave de Gosvinta como fuente primordial de legitimidad y de poder para la consolidación del poder por parte de los tres monarcas antes mencionados.

Palabras claves: Gosvinta, cartas de parentesco, legitimidad, matrilinealidad, concepción del poder.

ABSTRACT

The aim of this study is to analyze the figure of Gosvinta and the relationships that she established with the power throughout three different reigns (Atanagildo, Leovigildo and Recaredo). For this purpose, we will use literary sources and the application of its own method of anthropology: the kinship diagrams. All these will serve us to demonstrate the key role of Gosvinta as the essential source of legitimacy and power in order to the consolidation of power by the three monarchs before mentioned.

Keywords: Gosvinta, kinship charts, legitimacy, Matrilineality, conception of power.

1. PRELUDIO: ¿UNA LADY MACBETH EN LA ESPAÑA VISIGODA?

En este estudio nos proponemos analizar la importancia de la figura de Gosvinta, habida cuenta de que fue un personaje de primer orden en la escena política del reino visigodo de Toledo. Además, no hemos de olvidar su origen y la política matrimonial de la que ella es fruto, así como sus hijas respecto a los reinos francos de Neustria y Austrasia.

Volviendo al reino visigodo, sabemos que el primer reinado que vivirá será el de Atanagildo siendo esposa de éste y tras que él consiguiera la dignidad real deponiendo a Agila, donde posiblemente jugó un papel importante de acicate a este movimiento rebelde

aunque no tengamos testimonios de esto. En segundo lugar, contrayendo segundas nupcias, como reina-viuda, con Leovigildo donde jugó un papel primordial para asentar la posición de este rey al encabezar ella el clan aristocrático de Atanagildo. De igual forma, durante el reinado de su segundo esposo, también tendría una especial importancia en la rebelión del hijo primogénito de su esposo, Hermenegildo, como nos lo documenta Juan de Biclaro. Finalmente, ella misma actuó como madre adoptiva de Recaredo y encabezó un movimiento rebelde coincidiendo con la conversión al catolicismo de este y del reino.

En definitiva, es nuestra intención estudiar las relaciones que estableció con y desde el poder bien siendo reina o, en tiempos de Recaredo, encabezando una rebelión contra éste. En cualquier caso, sabemos que tuvo que encabezar un fuerte grupo aristocrático de noble abolengo y de raigambre arriana, credo oficial en el reino hasta la conversión de Recaredo y, por lo tanto, religión estatal. Todo lo aquí expuesto, ha provocado una visión negativa (junto al hecho de ser una tirana) en su recepción en las fuentes literarias. En definitiva, nos proponemos estudiar una de las reinas visigodas que tuvo un papel más relevante en la corte visigoda y que, en cierta medida, es un personaje que retrata bien un periodo y una serie de cualidades/procesos claves para el entendimiento de la concepción del poder y del funcionamiento del *regnum Gothorum*.

2. LA ÚLTIMA RAMA DEL ÁRBOL DE LOS BALTOS Y SU PRIMERA ALIANZA (BODA) CON ATANAGILDO

Los orígenes de este personaje son inciertos y nada sabemos de ella hasta su matrimonio con Atanagildo. Sin embargo, el hecho de que Atanagildo, un tirano (*Chronica Cesaraugustana* 144a (551) ad a.552 y S. Is., HG, 46), buscara fuertes apoyos para asentar sus bases sociopolíticas para alzarse con el poder regio a través de este matrimonio, apuntan al hecho de que Gosvinta era un miembro destacado de alguno de los clanes aristocráticos más poderosos del momento que posiblemente había huido de la Galia a Hispania tras el desastre de Vouillé (Orlandis Rovira 1992: 18 y Godoy 2004: 15). Este hecho ha provocado que especialistas tan reputados como García Moreno (1991: 273 y 1994a: 56) o Nelson (1991: 467) hayan concluido que Gosvinta perteneciera al mítico clan de los Baltos, fenómeno que ha llevado a pensar a otros investigadores que posiblemente este hecho fuera una estrategia política para emparentarse con una de las dinastías épicas creadas por Jordanes para legitimar y fortalecer el rol de este clan como tiempo atrás se hizo en el entorno de Casiodoro para legitimar la supremacía ejercida por Teodorico el Grande sobre los visigodos a principios del S .VI (Jiménez Garnica 1995: 159-165). En definitiva, su hipotética vinculación al mítico linaje de los baltos no deja de ser algo difícil de probar si verdaderamente era real pero, siendo real o irreal, tiene un fuerte valor simbólico e ideológico para conformar las redes de poder de las que esta mujer fue protagonista.

Del periodo en que Gosvinta fue la esposa de Atanagildo apenas tenemos noticias. Únicamente podemos conjeturar que, en un primer momento, pudo vivir en algún lugar de la Bética, creemos que Sevilla puesto que fue en esta ciudad donde Atanagildo inició

su rebelión y, que tras el asesinato de Agila y el ascenso a la dignidad regia de Atanagildo, se trasladaría a Toledo (Godoy 2004: 24 y 29-31). El papel que jugó Gosvinta en la revuelta de su marido, no lo conocemos, sin embargo, somos partícipes en vincularnos a la idea de Orlandis (1992: 18) y de Jiménez Garnica (2008: 347) al pensar que Gosvinta tuvo que servir más como acicate que como freno para la ambición de Atanagildo. Por lo tanto, podemos empezar a visualizar el motivo por el cual Atanagildo tomó en sagradas nupcias a Gosvinta: asegurarse una fuerte base política, social, económica y militar que le asegurara el éxito en su asalto al trono de Agila.

Tras este episodio y nuestras reflexiones sobre él, las únicas noticias que poseemos de Gosvinta durante el gobierno de Atanagildo se resumen en que fue madre de dos futuras reinas francas: Galsvinta y Brunequilda, siendo esta última un personaje vital para entender la política austrasiana (al respecto, recomendamos el trabajo más reciente y actualizado: Dumezil 2008).

No es nuestro objetivo analizar las extensas relaciones matrimoniales y las estrategias políticas que estas llevan abocadas (al respecto son claves los siguientes trabajos, Rivera Recio 1983: 318-319, Isla Frez 1990: 11-32, Nelson 1991: 465-476, Valverde Castro 2000b: 331-355, Godoy 2004: 34-38, Isla Frez 2004: 419-424 y López Sánchez 2013: 187-212) aunque es vital analizar, al menos brevemente, lo que supusieron dichos matrimonios para la corte visigoda con el fin de conocer los fuertes lazos políticos que estrechó Gosvinta con Austrasia para entender los acontecimientos venideros.

Las dos hijas del matrimonio Atanagildo-Gosvinta fueron casadas con reyes merovingios. La hija mayor, Galsvinta, se casó con Chilperico de Neustria y Brunequilda, la más pequeña, lo había hecho dos años antes con Sigiberto de Austrasia. La política matrimonial visigoda, a grandes rasgos, estaba dirigida a aislar a Guntrán de Borgoña (Goffart 1957: 85, n. 48). Además, a los propios reyes merovingios les interesaban estas uniones para asentar sus tronos al casarse con mujeres de sangre real. Por lo tanto, vemos como las hijas de Gosvinta se establecieron en dos de las cortes más importantes de la Francia merovingia.

La siguiente noticia que tenemos de Gosvinta, y en relación con sus hijas, es el bello poema que le dedica Venancio Fortunato. En él, vemos en un primer momento el dolor que le causa a Gosvinta tener que separarse de sus hijas que parten allende de los Pirineos para no volver más a su tierra natal (canto VI, 5, v. 139-168) para, posteriormente, mostrarnos lo desgarrada que se encuentra su alma tras enterarse de la aciaga noticia del asesinato de Galsvinta (canto VI, 5, v. 321-346). De todas maneras, este poema no nos parece un documento válido (apoyamos, por tanto, los postulados esgrimidos por Orlandis 1992: 24-25, Nelson 1991, 469, Furtado 2006, 209 y Valverde Castro 2008: 21-22) para acercarnos a la reina visigoda ya que es una pieza dotada de una serie de recursos retóricos y literarios que convierten a la esposa de Atanagildo en el modelo de mujer/madre ideal siendo esta una imagen que no se acoplaría a su recepción en el resto de las fuentes literarias que recogen las acciones de este personaje.

3. UNA SEGUNDA ALIANZA (NUPCIAS) CON LEOVIGILDO Y SU PAPEL ¿PROTAGONISTA? EN LA REBELIÓN DE HERMENEGILDO

Tras la muerte de Atanagildo, acontecerá un periodo de *interregno* que acabará con la proclamación de Liuva I como rey en la Narbonense. Una vez proclamado rey, nombrará a su hermano Leovigildo regente de los territorios peninsulares, un Leovigildo que terminaría por convirtiéndose rey tras la repentina muerte de su hermano.

Leovigildo para asegurarse el dominio de la totalidad del *regnum Gothorum* concertó una boda con la reina viuda (J. Bicl., *Chron.*, a. 569, 3; Greg. Tur., *Hist. Franc.*, 4.38; *Chron. Fredeg.* III, 63) que aquí jugaría una importante fuente de legitimación para el nuevo monarca ya que, con total seguridad, se habría convertido en la cabeza de un fuerte clan aristocrático (Orlandis 1962: 111-112, De Parga Iglesias 1973: 31, Saitta 1979: 87-88, Pardo Fernández 1986: 212-213 y, recientemente, García Moreno 2008: 28) que se ha denominado “sector atanagildiano” (Jiménez Garnica 2008: 358). Gracias a la boda, se concluyó la alianza entre dos de las facciones más potentes del reino: la de Liuva-Leovigildo cuyo centro de poder se ubicaría en la Narbonense, y la de Atanagildo-Gosvinta que capitalizaría la *fides* de la zona central y meridional de la Península. Además, durante este periodo de inseguridad, fue Gosvinta la propietaria del tesoro regio lo que suponía a su vez una increíble fuente de ingresos y un símbolo de poder que legitimaría al nuevo soberano (Nelson 1978: 36, 40 y 47, Nelson 1991: 469, Valverde Castro 2000a: 139 y Furtado 2006: 210) que, tras la boda, se haría propietario de este. En definitiva, lo que pretendía Leovigildo con este matrimonio era atraerse un grupo nobiliario de tremenda fuerza que con este nuevo rey podía ver cumplida sus expectativas de seguir en lo más alto del poder, librándose así de unos enemigos muy poderosos; tener una fuente de legitimidad innegable al casarse con la viuda del anterior monarca que, al quedar viuda, parece que adoptó las prerrogativas de su fallecido esposo (Nelson 1991: 467) y, finalmente, ser dueño del tesoro regio, un capital económico y simbólico de importancia vital para poder emprender sus políticas expansivas y para mantenerse en el poder.

De la primera esposa de Leovigildo nada se sabe (Thompson 2007: 83) ni su origen ni si se murió antes de que este contrajera nupcias con la viuda de Atanagildo. Sin embargo, si se diera el caso de que su primera esposa aún siguiera viva, el valor político de este matrimonio se agiganta ya que esto implicaría que Leovigildo repudió a su anterior mujer, y supuesta madre de Hermenegildo y Recaredo, para poder contraer segundas nupcias. No lo cree así García Moreno (2008: 38-39) que apunta a que Leovigildo accedió a este matrimonio en la misma condición jurídica que Gosvinta: la de viudo.

La hipótesis anterior se basa en una afirmación de Juan de Biclaro que se refiere a los hijos del monarca visigodo como los hijos habidos *ex amissa coniuge* (J. Bicl., *Chron.*, a. 573, 5). Esto ha provocado que podamos pensar que esta mujer fue abandonada, repudiada (nos unimos a la opinión expresada por Isla Frez 1990: 12, n. 6 y Valverde Castro 2000b: 340, n. 34) si se prefiere, para poder realizarse un matrimonio legal con Gosvinta, lo que de ser cierto, reforzaría la idea de la conveniencia política de la

unión matrimonial con la reina-viuda que convertiría a Gosvinta en una fuente de poder y legitimidad que, a su vez, no sería ajena a su interesante y primordial papel en el gobierno de Leovigildo como nos lo retrata los historiadores de la época.

Más tarde, creemos que Gosvinta volverá a jugar un importante papel en la diplomacia exterior visigoda que ejerció Leovigildo y que se fraguó en el matrimonio que tuvo su hijo Hermenegildo con Ingunda (J. Bicl., *Chron.*, a. 579, 2; Greg. Tur., *Hist. Franc.*, 5.38) que era hija de Brunequilda y, por tanto, nieta de Gosvinta. De esta forma, Leovigildo estrechaba lazos con la corte de Austrasia como con la propia familia de Gosvinta. Esta serie de matrimonios y de alianzas/pactos entre el reino visigodo y el reino austrasiano han sido largamente documentados por la historiografía anterior a nosotros (remitimos a los siguientes trabajos ya citados, Rivera Recio 1983: 318-319, Isla Frez 1990: 11-32, Nelson 1991: 465-476, Valverde Castro 2000b: 331-355, Godoy 2004: 34-38, Isla Frez 2004: 419-424 y López Sánchez 2013: 187-212) aunque nos gustaría destacar el apelativo que le dedica Castellanos García para darnos cuenta de la importancia que jugó estas series de enlaces en ambas cortes. Dicho apelativo es: “conexión austrasiana” (Castellanos García 2007: 111-117). En resumen, este nuevo enlace entre ambas cortes significaba en la práctica para Leovigildo seguir estrechando su alianza con Austrasia para presionar a sus enemigos en Borgoña, ir fortaleciendo su legitimidad al casar a su hijo con una mujer con un fuerte linaje real y, además, se mantenía la alianza que poseía con el clan “atanagildiano”, no en vano, Ingunda era hija del matrimonio habido entre Gosvinta y Atanagildo. Mientras que para Hermenegildo las consecuencias de esta unión también eran positivas ya que reforzaban su posición para acceder al poder que ostentaba su padre, embarcado en la instauración de un sistema dinástico, y lo relacionaba, como yerno y cuñado respectivamente, con el rey Sigeberto I y con la reina Brunequilda. En verdad quien dio su autorización fue Chilperico que en su calidad de jefe de la *sippe* asumió la tutela de la familia de su hermano al menos hasta que el varón de Brunequilda, Childeberto (futuro Childeberto II), alcanzara la mayoría de edad a los 14 años (Jiménez Garnica 2008: 359). Además, también hay que tener en cuenta la dote atribuida a la mujer en estos casos (Mêrea 1948: 23-39; Pérez Sánchez 1999: 194-196 e Isla Frez 2004: 429-431). Una dote que podía legar a generar unas rentas que permitían a las reinas una capacidad económica considerable, suficiente para alentar a quienes giraban en torno a su *factio* como parece ser que hizo Gosvinta (Isla Frez 2004: 430). Sin embargo, la realidad fue bien distinta y este enlace supuso un fuerte factor desestabilizador políticamente hablando como veremos a continuación.

El matrimonio se celebró en torno al año 579 y, como se ha dicho con anterioridad, de él se esperaba conseguir grandes ventajas políticas, militares y económicas. A pesar de ello, el resultado fue catastrófico y Leovigildo tuvo que enfrentarse a la crisis más grave de su reinado: la rebelión de su primogénito, Hermenegildo. Las causas de este alzamiento no están claras, y menos aún el papel que jugó la protagonista de este estudio ya que son diferentes los criterios y las noticias en relación con el papel que jugó la reina en las fuentes que contamos para reconstruir este acontecimiento. Lo que sí podemos destacar es que tanto en Juan de Biclario como en Gregorio de Tours, se nos lega una

imagen negativa ya que por un lado se nos muestra como una abuela-suegra violenta y, por el otro lado, se nos muestra como una instigadora de la rebelión contra su marido.

Atendiendo al relato de Gregorio de Tours tenemos constancia de que Ingunda fue recibida de manera cordial por su abuela-suegra aunque las cosas cambiaron rápidamente cuando la reina trató de convencer a su nieta para que abjurase de su fe católica y se re-bautizara en el arrianismo. La negativa de Ingunda provocó la ira de Gosvinta que recurrió a la violencia para convencerla (Greg. Tours, *Hist. Franc.* 5.38):

[...] *ab avia Goisuintha cum gaudio magno susceperit. Quam necpassa est in relegione catholica diu commorare; sed ut rebaptizaretur in Arriana herese, blandis coepit sermonibus inlecere. Sed illa viriliter reluctans [...] (Gosvinta) iracundiae furore succensa, adpraehensam per comam capitis puellam in terram conludit, et diu calcibus verberatam ac sanguine cruentatam iussit spoliari et piscinae inmergi [...] Leuvichildus autem dedit eis unam de civitatibus, in qua resedentes regnarent. Ad quam cum abissent, coepit Ingundis praedicare viro suo, ut, relicta heresis fallacia, catholicae legis veritatem agnuscerit.*

Tras este episodio, y como nos relata el anterior fragmento, Leovigildo decidió alejarla de Toledo y le confió a su hijo el gobierno de la Bética. Una vez instalados en Sevilla, Hermenegildo se convirtió al catolicismo por petición de su esposa y otros personajes como Leandro. En conclusión, en esta versión que nos narra Gregorio de Tours, Gosvinta tuvo un papel oscuro ya que como convencida arriana intentó por todos los medios posibles, incluyendo la violencia, que su nieta abrazara su fe. Este papel de Gosvinta en el alzamiento de Hermenegildo lo apoyan: Goubert (1944: 22), Orlandis (1962: 11), Fontaine (1967: 110-113), Galán Sánchez (1994: 158-159) y, de forma más actual, Valverde Castro (2008: 26) y Jiménez Garnica (2008: 360) dudan de la versión de Juan de Biclario otorgando más crédito a la versión del historiador franco. En definitiva, en este relato se nos muestra a una reina violenta y anti-católica que fue capaz de enemistarse con su nieta y su hijo adoptivo por su fanatismo religioso.

Además del relato del obispo turonense para este acontecimiento, tenemos en el *Chronicon* de Juan de Biclario, otra excelente fuente primaria para la reconstrucción de este episodio que difiere bastante respecto a la historia que nos proporciona el historiador franco.

El obispo de Biclario afirma que *Hermenegildus factione Gosuinthae reginae tyrannidem assumens in Hispali civitate* (J. Bicl., *Chron.*, a. 579, 3). Esta frase ha sido interpretada por muchos investigadores (Thompson 2007: 83, Vázquez de Parga 1973: 31-35, Isla Frez 1990: 16-17 y 24, Nelson 1991: 470-472, García Moreno 1991: 275-277, Collins 1991: 219-220, Vallejo Girvés 1999: 263-267 y, más recientemente, Castellanos García 2007: 115-117 y el mismo García Moreno 2008: 102-104) como una afirmación del papel inicial y activo que tuvo Gosvinta a lo largo de la rebelión de Hermenegildo para que un miembro directo de su familia, no olvidemos que Hermenegildo estaba casado con su nieta, se hiciese con el control de la dignidad regia del *regnum Gothorum*. Además, parece que Leovigildo emprende un acercamiento a Chilperico, el asesino de Galesvinta, y, en consecuencia, enemigo de Brunequilda y Gosvinta (Greg. Tur., *Hist. Franc.*, 5.43,

6.18, 6. 40 y 6. 45). Esta alianza se consolidaría con el matrimonio de Recaredo con Ringunta (Greg. Tur., *Hist. Franc.*, 5.38, 6.45 y 7.9), la hija del rey de Neustria, que finalmente no se dio por posible intervención de Gosvinta (Furtado 2006: 216). De igual manera, este acercamiento viene por iniciativa del propio monarca visigodo por lo que parece que intentaba aliarse con sus enemigos y solo el asesinato de Chilperico detendrá este hipotético eje Hermenegildo-Brunequilda-Gosvinta (Nelson 1991: 472). Esto nos pone en la pista de un auténtico fenómeno de internacionalización de un conflicto donde Leovigildo buscará apoyos en el exterior para frenar a su enemigo interno que a su vez también está apoyado por agentes foráneos, principalmente por el Imperio bizantino (Vallejo Girvés 2012: 235-262).

En el 573, Leovigildo había asociado a sus dos hijos al poder buscando asegurar que uno de ellos se convirtiera en rey, instaurando así una dinastía. Sin embargo, la fundación de Recópolis parecía mostrar una preferencia por Recaredo algo que a Gosvinta no le interesaba ya que el ascenso de Hermenegildo significaba que su linaje, y el de su antiguo marido Atanagildo, volviera a situarse al frente del reino. Para ello era esencial que Hermenegildo no se viera suplantado por su hermano menor. Además, también contamos con el simbólico nombre del hijo nacido en la unión entre Ingunda y Hermenegildo: Atanagildo. Dicho vástago, cuyo nombre es toda una proclama política (Vallejo Girvés 1999: 261-279 y 2012: 256-262), hubiese sido el heredero de Hermenegildo y el principal motivo que habría llevado a Gosvinta a incitar y a apoyar el movimiento secesionista de Hermenegildo. Por añadidura, este niño podría haber supuesto tanto para Gosvinta como para Brunequilda un pretendiente dotado de una fuerte legitimidad para presentarlo como pretendiente al trono del reino visigodo de Toledo. A pesar de ello, la rebelión fracasó y el niño cayó en manos bizantinas en calidad de rehén (Vallejo Girvés, 1999: 269-277). El primer autor que sugirió que Brunequilda quería recuperar a su nieto de las manos bizantinas, quienes a su vez lo tenían como rehén, para presentarlo como pretendiente a rey, fue Reverdy (1913: 69). Dicha hipótesis se ha visto reflejada en toda la bibliografía posterior.

De todas formas, existen dos grandes inconvenientes para no elevar esta versión del Biclarense a la categoría de verdad absoluta. Para empezar, no tenemos ningún tipo de noticia que documente un castigo a Gosvinta tras haber apoyado a este *tyrannus* contra su propio marido, Leovigildo, algo que a todos los efectos jurídicos y teocráticos que marcaban el funcionamiento del organigrama del estado visigodo, no tiene parangón ni comparación posible.

El otro gran inconveniente viene marcado por la fe, es decir, no resulta fácil compaginar el ferviente arrianismo de la reina visigoda con una rebelión que acudió a la fe católica como un elemento legitimador de su movimiento (Valverde Castro 2008: 26). Una reina a la que incluso se la culpa como una de las principales culpables de las medidas persecutorias contra los católicos (Greg. Tours, *Hist. Franc.*, 5.38) si bien es cierto que estas persecuciones se ponen en duda en la actualidad ya que Leovigildo lo único que intentaba era conseguir la unidad de su reino y salvo en ocasiones puntuales (Valverde Castro 1999: 132), no recurrió a la violencia contra una fe distinta a la suya.

Además, la presencia de Gosvinta como principal hostigadora (Goffart 1988: 228; Isla Frez 1990: 15; Nelson 1991: 470 y Jiménez Garnica 2008: 362) en estas persecuciones podría resultar ser el resultado de un modelo retórico para quitar responsabilidad a un rey que era sacro tal y como se siguió con los emperadores del imperio tardorromano hasta su conversión al catolicismo. Esto, sin embargo, nos puede estar diciendo que el bautismo de Hermenegildo bien podría haber sido una falsificación histórica habida cuenta de que ninguna fuente literaria visigoda del momento lo recoge, de ahí el apoyo que le presta Gosvinta.

También es cierto que esta imagen de arriana fanática y perseguidora de cristianos pueda encontrar su razón de ser en la misma naturaleza del escrito que refleja esto ya que, no hemos de olvidar la concepción católica de la historia que tiene Gregorio de Tours donde siempre acoge una posición favorable, casi aduladora, ante el reino franco católico y, por contra, una muy negativa cuando ha de referirse a sus enemigos allende de los Pirineos (y en la Narbonense), los visigodos a los cuales, incluso, los trata como el paradigma de nación herética y consumida por todo tipo de males y pecados. En definitiva, la figura de Gosvinta pasaba por ser un argumento del todo conveniente dentro de la concepción de la historia político-religiosa del obispo turonense (Castellanos García 2004: 222) y que, por contra, a nosotros nos lleva a plantearnos y a cuestionar la validez de su relato.

Tras este interesante acontecimiento, la siguiente noticia que tenemos de Gosvinta es bajo el reinado de Recaredo que había sustituido a su padre en la cima del poder visigodo.

4. EL PAPEL DE GOSVINTA EN EL REINADO DE RECAREDO. DE REINA-MADRE A TIRANA

Tras heredar a su padre y convertirse en rey del reino toledano, una de las primeras medidas que tomará Recaredo será la de adoptar a la segunda esposa de su padre como madre. Algunos historiadores han querido ver en esta adopción un acto de piedad (Jiménez Garnica 2008: 366) aunque nosotros nos desmarcamos de esta interpretación y abogamos por una intención política y diplomática por parte de Recaredo por y para Gosvinta y sus seguidores. La mayoría de los autores son partidarios de esta idea: Orlandis (1962: 110-111), Segura Graiño (1987: 1600), Nelson (1991: 473), Orlandis (1992: 32-33), Valverde Castro (2000b: 344-345), Furtado (2006: 219) y Valverde Castro (2008: 27).

En cualquier caso, ya no somos partidarios de dotar a Gosvinta de la importancia que tuvo en su boda con Leovigildo ya que, a pesar de seguir siendo la cabeza visible de una poderosa facción nobiliaria, las conquistas de Leovigildo habrían dotado a Recaredo, y antes a su padre, de una fuerte base económica, social y militar superior a la que podría encabezar la nuevamente reina-viuda, de nuevo, fuente de legitimidad para el nuevo monarca visigodo.

Este acto nos muestra a un Recaredo como fiel continuador de la política de su padre ya que la adopción de Gosvinta le permitía neutralizar a una fuerte opositora a su

reinado y a sus descendientes afincados en la corte de Austrasia (Furtado 2006: 219), evitando de esta manera los ataques merovingios (Isla Frez 1990: 28) a la zona de la Narbonense (Greg. Tur., *Hist. Franc.*, 9.1). Es posible que en algún momento se abriera la puerta a contraer matrimonio con ella, sin embargo, la avanzada edad (Godoy 2004: 89 afirma que tendría que tener ya una avanzada edad pero que aún sería dueña de su destino, contradiciendo las palabras de Gregorio de Tours que le achaca que su raciocinio está mermado) que debería tener Gosvinta en este tiempo así como las disposiciones legales que prohibían matrimonios entre consanguíneos (Ayerbe Iribar 1983: 15 y 19). Es decir, a Recaredo se le hubiese cerrado esa puerta al ser Gosvinta la esposa de su padre y su madrastra.

Esta adopción parece que si surtió efecto, así los legados visigodos fueron acogidos en Austrasia, y, una vez que se resolvió la cuestión de la venganza obligatoria (*faida*) por la muerte de Ingunda mediante el juramento exculpatorio que realizó Recaredo y el pago de la *wergeld*, el precio del crimen (Rouche 1986: 107; García Moreno 1991: 281-282, Nelson 1991: 473 y Valverde Castro 2008: 29), se trató de fortalecer las buenas relaciones con el reino de Austrasia a través de un matrimonio entre Recaredo y Clodosinda, hermana del rey austrasiano e hija menor de Brunequilda, enlace en el que parece que se aprecia la influencia de Gosvinta (Godoy 2004: 98). Si bien es cierto que el matrimonio no llegó a celebrarse, si parece que las relaciones diplomáticas se reestablecieron ya que las tropas austrasianas no intervinieron en la ofensiva de Gontrán de Borgoña a la Septimania goda.

En cualquier caso, el pacto con Gosvinta no acarrió, en términos generales, los efectos esperados ya que, a principios del 589, se rebeló contra Recaredo aunque parece ser que el monarca visigodo se impuso rápidamente sobre los rebeldes ya que no se menciona ningún conflicto derivado de la conspiración. Las palabras exactas que extraemos del *Chronicon* de Juan de Biclario (J. Bicl., *Chron.*, a. 589, 1), la única fuente que recoge este acontecimiento, fueron las siguientes:

Uldida episcopus cum Gosuintha regina insidiantes Recaredo manifestantur et fidei catholicae communionem, quam sub specie Christiana quasi sumentes proiiciunt, publicatur. quod malum in cognitionem hominum deductum Uldila exilio condemnatur; Gosuintha vero catholicis semper infesta vitae tunc terminum dedit.

Como se aprecia en el texto, vemos que Gosvinta planeó una sublevación con el obispo Uldida en el marco de las reacciones arrianas que convergieron tras la conversión oficial al catolicismo de Recaredo, a pesar de que el propio obispo de Biclario nos relata que Gosvinta se convirtió al catolicismo aunque en verdad fue un engaño y siempre permaneció arriana (J. Bicl., *Chron.*, a. 589, 1). Además, y sin negar la importancia del factor religioso, no debemos prescindir del motivo principal de esta rebelión: la lucha de élites por el poder.

Puesto que Uldilda es el único arriano que ocupó el cargo de obispo de Toledo y dado que la reina madre debía vivir en la corte, es de suponer que la conjura tuviera lugar en Toledo (Valverde Castro 2000a: 260). Esta reacción arriana contra su “hijo” Recaredo encuadra perfectamente con la imagen de ferviente arriana que nos legan los

escritos de Gregorio de Tours y de Juan de Biclaro aunque parece tener también una causa política como apunta I. Frez (1990: 30-31). Esta causa podría venir dada por una ruptura de la política de acercamiento a la corte austrasiana que se antojaba definitiva tras el matrimonio de Recaredo y Bado. Si este supuesto fuese cierto, nos daría el testimonio de una mujer con un poder lo suficientemente fuerte para, aún en su vejez, velar por sus intereses personales y los de su facción. Esto pone de manifiesto una base social poderosa pues como apunta Diesner en su estudio sobre las bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la Hispania visigoda, de la nobleza laica y religiosa sola no podría haber estallado esta sublevación llevada a cabo por Gosvinta y Uldida ya que “los usurpadores necesitaban amigos en todas las capas de la población” (Diesner 1978: 140). Esto nos hace ver que para que estalle este movimiento hostil debe haber un apoyo de una masa social suficientemente fuerte al menos para iniciar el movimiento.

En cualquier caso, el acto de rebeldía es claro y Gosvinta se convierte en tirana junto con su cómplice, el obispo arriano Uldida, al haber fracasado su intento golpista. Debido a que la teoría político-religiosa que legitima el poder del rey en el organigrama estatal es de carácter teocrático, así como también lo es el pensamiento de Juan de Biclaro, resulta lógico pensar que a todos estos crímenes y sacrilegios realizados por Gosvinta les acompañe una serie de castigos como los que le acontecieron a su compañero. Así, en el fragmento al que hemos hecho referencia con anterioridad, vemos como Uldida fue *exilio condemnatur* (una pena que sustituiría a la pena capital), este hecho viene junto a una confiscación de bienes y una posible penitencia para el obispo arriano que iría unida al mismo castigo del exilio (Prego de Lis 2006: 518 y Frighetto 2015: 131-132). El que fuera exiliado y no condenado a muerte puede venir dado por la política de unificación religiosa emprendida por Recaredo (Navarro Cordero 2000: 113) para atraer a su causa a los focos arrianos aún presentes en el reino que no hubiesen visto con buenos ojos la ejecución de uno de sus obispos.

A pesar del castigo al que es sometido Uldida, y teniendo en cuenta el pensamiento subyacente en los escritos del obispo de Biclaro, nos resulta extraño que en ningún momento de la crónica se mencione castigo alguno para Gosvinta lo que lleva a plantearnos si verdaderamente murió de forma natural o fue ejecutada. Las palabras que menciona el Biclarense son ambiguas, *vitae tunc terminum dedit* (J. Bicl., *Chron.*, a. 589, 1), por lo que ambas posibilidades podrían ser ciertas. En caso de ser la segunda, podría ser interesante el hecho de que no se mencionara su ejecución ya que durante muchos años fue reina y madre-adoptiva de un rey, es decir, fue un elemento importante en el organigrama de poder y dio a la dinastía leovigildiana el halo necesario de poder y legitimidad durante sus primeros años en el poder, algo que para una fuente tan ligada al poder, no sería baladí. Por el contrario, la imagen que nos lega esta fuente de Gosvinta no es nada positiva luego somos partidarios, en principio, y aunque nunca pueda esclarecerse en su totalidad, de señalar que este personaje murió de muerte avanzada en Toledo tras este intento infructuoso de alcanzar el trono.

5. REFLEXIONES FINALES

Durante el presente estudio, hemos podido ir comprobando que ser reina en el mundo visigodo era una condición y no un cargo político con funciones soberanas como las del rey. Sin embargo, esta realidad no suponía que las mujeres asociadas al poder regio no tuvieran de hecho un papel destacado como es el de nuestra protagonista que fue esposa de dos reyes y madre adoptiva de otro, debido al hecho de ser la cabeza visible de un poderoso linaje aristocrático (¿baltos?) que revestía de legitimidad y poder social-económico-militar a sus dos maridos y a su hijo adoptivo. Además, tras la muerte de Atanagildo, su primer esposo, quedó como la guardiana del tesoro real, una fuente a su vez de legitimidad y un elemento de poder clave para afianzar un reinado y una dinastía que es lo que pretendió instaurar Leovigildo.

El hecho de que Gosvinta fuera objeto de deseo por parte de Leovigildo y luego de su hijo puede explicarse por una antigua tradición germánica en la que la reina-viuda se convirtiera en una transmisora del poder, de la función pública y, lógicamente, de la legitimidad a través de la herencia (Schultze 1944: 63; García Moreno 1987: 422; Segura Graiño 1987: 1596-1597; Osaba 2013: 128-129; Valverde Castro 2003: 389-406 y Jiménez Garnica 1995: 146). Este hecho, entre otros tantos, produjo que la legislación visigoda prohibiera las segundas nupcias de la reina-viuda (XIII Concilio de Toledo, c. 5; III Concilio de Zaragoza, c. 5 y XVII Concilio de Toledo, c. 7) y que esta terminara en un convento sus últimos días de vida por caso general. Estas disposiciones se realizan principalmente para evitar conspiraciones que acabaran con el rey muerto y el usurpador casado con la anterior reina para dotar de legitimidad a su gobierno como podría haber pasado en los casos de Egilo o de la reina-viuda del rey suevo Eborico.

Este hecho no será objeción para que la recepción de Gosvinta sea negativa en las fuentes. Es interesante traer a colación la reflexión que aporta Valverde Castro del motivo de esto: “su condición de reina la vinculaba a la esfera del poder político, el ámbito público por excelencia, que estaba reservado exclusivamente a los hombres. Era el espacio de actuación masculino por excelencia. Lo doméstico, la casa y la familia, era el ámbito de actuación propio de la mujer” (Valverde Castro 2008: 42). Por *ende*, la autoridad y el poder estaban fiscalizados por el papel activo del hombre, siendo la mujer un agente pasivo de estas redes de poder como son los matrimonios, claro ejemplo de lo expuesto. El matrimonio era un factor de fortalecimiento regio al significar la unión entre dos clanes nobiliarios donde, dentro de la mentalidad visigoda, la mujer sería un agente pasivo que fortalecería el papel y el poder del hombre. Además, contamos con un excelente documento en forma de carta dirigida a Gundemaro que rezuma todos los tópicos de la mujer y de la reina ideal (*Ep. Wisig.* 15 ed. GIL, Ioannes. *Miscellanea wisigothica*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1972) del imaginario colectivo visigodo. Sin embargo, Gosvinta no se acogerá a estos tópicos recogidos en la carta del conde Bulgarano ya que participará activamente en las vicisitudes políticas y relaciones diplomáticas, a través de matrimonios, del reino durante el reinado de sus dos esposos y durante el reinado de Recaredo.

Además de este hecho, también contamos con otros motivos para explicar la mala imagen en las fuentes literarias, el primero de ellos es su carácter violento y despiadado, efecto secundario, según Gregorio de Tours, de su ferviente arrianismo. En los escritos de Juan de Biclaro aparecerá de igual forma por su fanatismo a la herejía. No hemos de perder de vista la naturaleza de ambas fuentes ya que aparte de ser católicas, por un lado tenemos al escritor franco, enemigo natural de los visigodos, que intentará retratar a una mujer arriana, violenta con su nieta Ingunda y perseguidora de cristianos para justificar un reino visigodo decadente y corrupto en comparación con el reino de los francos, católicos y herederos legítimos del Imperio romano. Mientras que lo tocante a Juan de Biclaro, su explicación es sencilla ya que aparte de ser cristiano, él escribe en época de la conversión al catolicismo por lo que ella, una ferviente arriana, no podía quedar en buen lugar. Adentrándonos más allá en la concepción de poder dentro de los escritos del obispo de Biclaro, pensamos que el hecho de ser arriana no es la única razón para esta recepción puesto que Leovigildo, a pesar de ser arriano, será muy bien tratado en términos generales por la pluma del Biclarense. Esta otra razón puede venir vinculada al hecho de que Gosvinta se alzara en un primer momento contra el reinado de Leovigildo apoyando a Hermenegildo y, también, que iniciara una conspiración contra el feliz gobierno de Recaredo abrazando la tiranía en ambos casos al ir contra el poder legítimo. Esto dentro del pensamiento teocrático del poder del mundo visigodo no tiene justificación alguna. A su vez, esta razón nos pone en la pista de la supremacía del discurso legitimador político frente al pensamiento más puramente religioso dentro de las fuentes literarias visigodas en general y en la de Juan de Biclaro en particular.

Todo lo hasta aquí expuesto se puede comprobar de manera sintética en las cartas de parentesco que traemos a colación y que hemos construido a partir del modelo que expone Bettini en su conocida obra *Anthropology and Roman culture. Kinship, Images of the soul* (Bettini, 1991). Las cartas de parentesco es una herramienta propia de la antropología que consiste en recrear un mapa de influencias a través de una persona que se denominará ego. Esto nos permite ver como determinados egos tendrán mayor relación con “x” miembros de su familia o fuera de ella, respecto a otros que por proximidad consanguínea pensaríamos que podría tener una mayor relación (en nuestras cartas hemos empleado un círculo para mostrar los vínculos establecidos entre nuestros personajes). Nuestro único inconveniente para aplicar dicha metodología es que nuestro ego no es tal puesto que está fallecido así que construimos su carta de parentesco a través de las fuentes literarias con la subjetividad a ellas asociada.

En definitiva, proponemos un modelo alejado del tradicional árbol genealógico clásico como el siguiente (Fig. 1). El único error que presenta esta genealogía es mostrar a la primera esposa de Leovigildo con el nombre de Teodora fruto de un fallo metodológico que presenta esta obra ya que la autora utiliza de forma indistinta fuentes literarias más o menos contemporáneas a los hechos junto a leyendas bajo-medievales y modernas.

Nosotros queremos proponer otro modelo que creemos que puede ser de mayor utilidad para nuestro trabajo y para otros que están por venir ya que se nos muestra el círculo de influencia de este personaje (hemos decidido rodearlo con un círculo para mayor

claridad del lector). A continuación, se muestra la carta de parentesco de Gosvinta desde su primera alianza/boda/nupcia con Atanagildo hasta su caída ya siendo madre-adoptiva de Recaredo (Fig. 2). En dicha carta de parentesco hemos creído conveniente incorporar una pequeña leyenda con el sentido de los símbolos empleados.

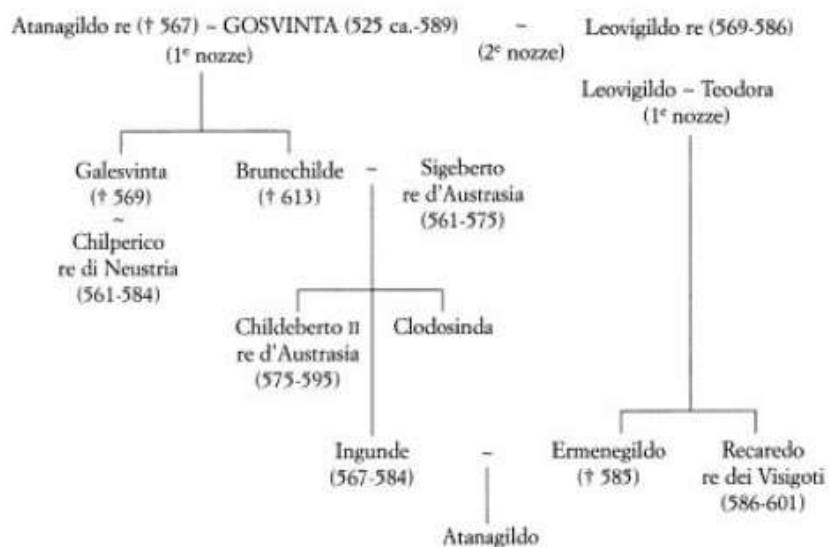


Figura 1. Árbol Genealógico de Gosvinta. Extraído de Godoy (2004: 109).

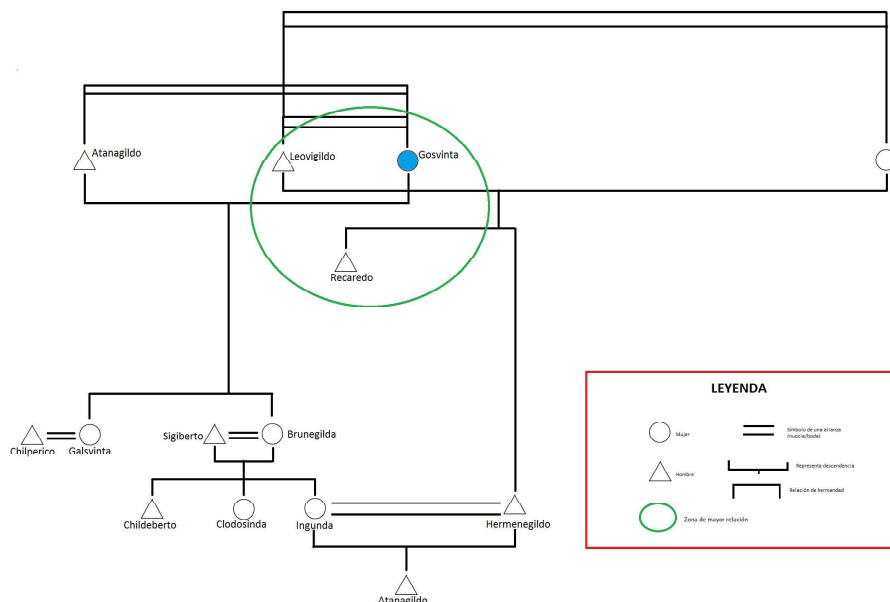


Figura 2. Carta de parentesco de Gosvinta tras el fin de la revuelta de Hermenegildo.

Lo interesante de estas cartas de parentesco es que nos muestran un momento de la realidad histórica y no un esquema inalterable como el que nos propone el árbol genealógico. De hecho, en el caso de que creyéramos cierto el relato del Biclarense en lo referido a la participación activa de Gosvinta en la rebelión de Hermenegildo, la carta de parentesco variaría puesto que el primogénito de Leovigildo, así como su mujer y su hijo, estarían más próximo a ella y, por el contrario, Recaredo estaría alejado al apoyar a su padre (Fig. 3). La situación quedaría así:

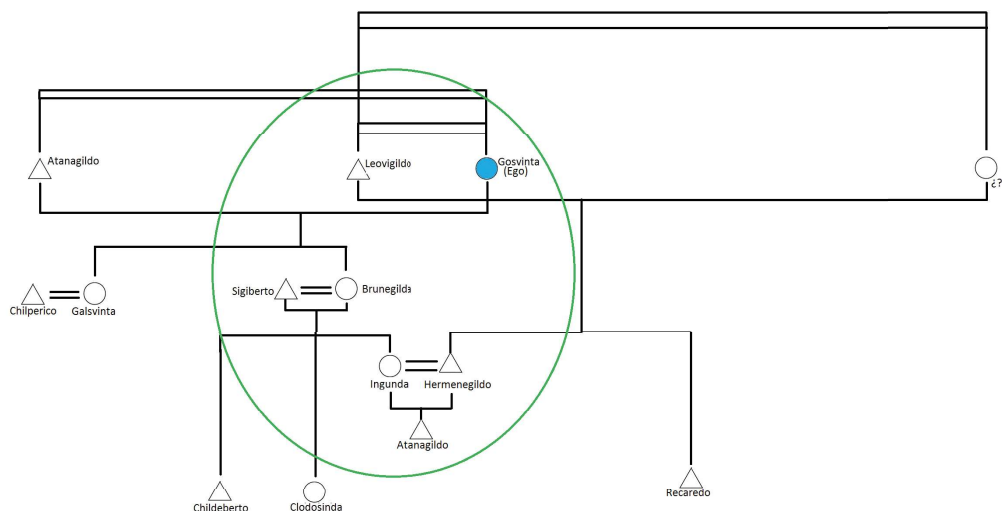


Figura 3. Carta de Parentesco de Gosvinta pre-caída de Hermenegildo.

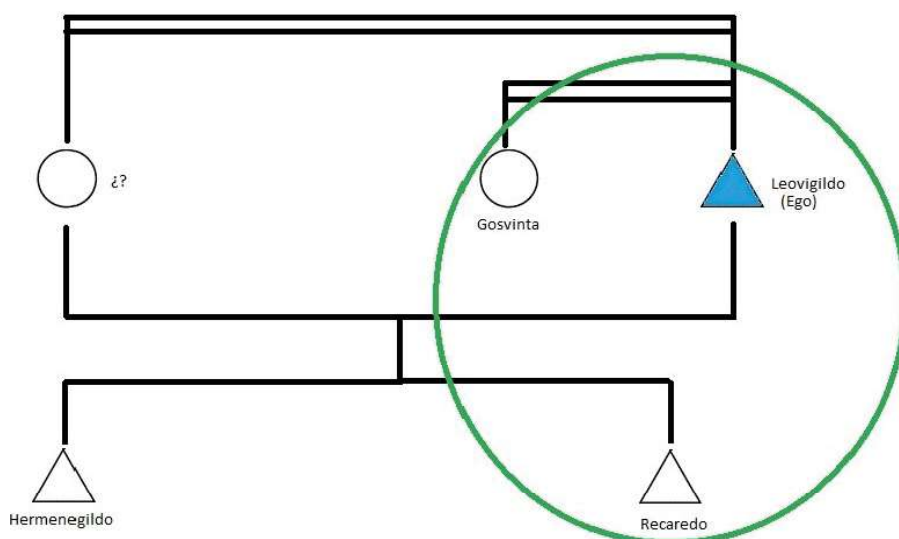


Figura 4. Carta de parentesco de Leovigildo.

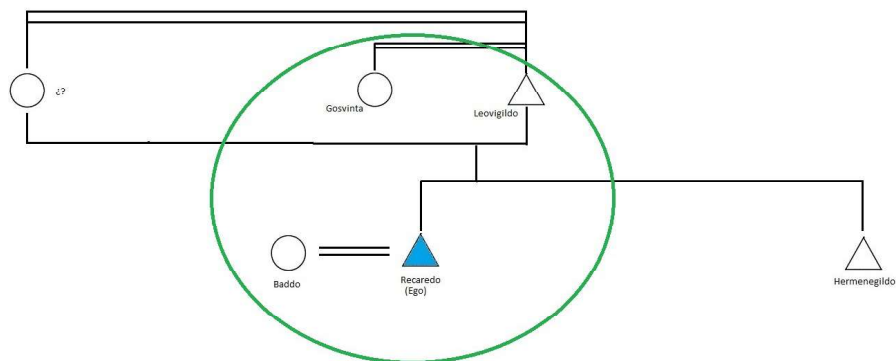


Figura 5. Carta de parentesco de Recaredo.

Comprobamos el cambio que ha habido, y como al mismo tiempo, Gosvinta representa ese elemento primordial de legitimidad y fuerza para auparse y consolidarse en el poder. Esto se potencia y se vuelve a mostrar al realizar las cartas de parentesco de Leovigildo (Fig. 4) y Recaredo (Fig. 5) y observar como Gosvinta es el elemento clave que articula ambas cartas de parentesco:

En conclusión, hemos intentado sintetizar el papel que tuvo Gosvinta durante casi cuarenta años en la corte visigoda y, en especial, las relaciones con el poder que estableció siendo sujeto activo de ellas. Durante estos años pasó de reina a tirana y sobrevivió al reinado de tres reyes hasta que su vida llegó a su fin sin que sepamos exactamente cómo (ejecución o muerte natural). Para ello, hemos realizado un intensivo estudio de las fuentes literarias que recogen la acción de este interesante personaje y hemos propuesto una nueva metodología de acción a través de la elaboración de unas cartas de parentesco que hasta ahora, y salvo excepciones, no se habían aplicado en el estudio de la historia a pesar de la innumerable cantidad de posibilidades que pueden arrojar a la hora de comprender mejor nuestro pasado.

FUENTES PRIMARIAS

- Juan de Biclario, *Chronicon*:
 Álvarez Rubiano, P. 1943: “La crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 16, 7-44.
- Campos, J. 1960: *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentario*, Madrid.
- Fernández Jiménez, F. M, 2007: “El *Chronicon* de Juan de Biclario. La crónica del rey Leovigildo y del III Concilio de Toledo. Estudio y traducción”, *Toledana*, 16, 29-66.
- San Isidoro de Sevilla, *Historiae Gothorum*:
 Rodríguez Alonso, C. 1975: *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*. León
- Gregorio de Tours, *Historiae Francorum*:
 Krusch, B. 1983: *Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum Libri X. Monumenta*

- germaniae historica*)(*Scriptores rerum merovingicarum*; 1, pars. 1, fasc. 1-fasc. 2). Hannover.
- Latouche, R. 1979: Gregorio de Tours. *Histoire des Francs*. Paris.
- Fredegario, *Chronica*:
- Krusch, B. 1905: *Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum, Monumenta Germaniae Historicae*, AA, XIV, Berlin.
- Crónica Cesaraugustana
- Cardelle de Hartmann, C. 2001: *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon, CCSL*, 173 A, Turnhout, 4-61.
- Concilios visigodos:
- Vives Gatell, J., Marín Martínez, T. y Martínez Díez, G. 1963: *Concilios visigóticos e Hispano-Romanos*. Madrid.
- Venancio Fortunato
- Reydellet, M. 1994: *Venance Fortunat. Poèmes*, (2vol.), Paris.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayerbe Iríar, M^a R. 1985: “La mujer y su proyección familiar en la sociedad visigoda a través de los concilios”. *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de Integración Interdisciplinar*, Madrid, 11-31.
- Bettini, M. 1991: *Anthropology and Roman culture. Kinship, time, images of the soul*, London.
- Castellanos García, S. 2004: *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño.
- 2007: *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*, Madrid.
- Collins, R. 1991: “¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?”. *III Concilio de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo, 211-222.
- De Parga Iglesias 1973: *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*, Madrid.
- Diesner, H. J. 1978: “Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda”, *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua* 3, 129-142.
- Dumézil, B. 2008: *La reine Brunehaut*, Paris.
- Fontaine, J. 1967: “Conversion et culture chez les Wisigoths d’Espagne”, *Studi Medievali* 15, 97-101.
- Frightetto, R. 2015: “El exilio, el destierro y sus concepciones políticas en la Hispania visigoda: los ejemplos de Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla (siglos VI-VII)”. M. Vallejo Girvés, M. Bueno Delgado y C. Sánchez-Moreno Ellart (eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad clásica y Tardía*, Madrid, 111-134.
- Furtado, R. 2006: “Poder, diplomacia e religio no reino visigótico. A rainha Gosvinta”, *Eyphrosyne: Revista de filología clássica* 34, 205-223.
- Galán Sánchez, P. J. 1994: *El género historiográfico de la chronica. Las crónicas*

hispanas de época visigoda, Cáceres.

- García Moreno, L. A. 1986: “La mujer visigoda entre la represión sexual y el poder político”. E. Garrido González (ed.), *La mujer en el mundo antiguo: actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinarias: Seminario de Estudios de la mujer*, Madrid, 415-426.
- 1991: “La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa”. *III Concilio de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo, 271-296.
 - 1994a: “La Andalucía de San Isidoro”. *III Congreso de Historia de Andalucía. Córdoba 1991. Historia Antigua*, Córdoba, 555-580.
- García Moreno, L. A. 2008: *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*, Madrid.
- Godoy, Y. 2004: *Gosvinta. La Regina dei Visigoti (525 c. a-589)*, Milano.
- Goffart, W. 1957: “Byzantine policy in the West under Tiberius II and Maurice: the pretenders Hermenegild and Gundovald”, *Traditio* 13, 73-118.
- 1988: *The narrators of barbarian history (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton.
- Goubert, P. 1944: “Byzance et l’Espagne wisigothique”, *Revue des tudes Byzantines* 2, 5-78.
- Isla Frez, A. 1990: “Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI”, *La España Medieval* 13, 11-32.
- 2004: “Reinas de los godos”, *Hispania* 64, 2, 409-434.
- Jiménez Garnica, A. M^o 1995: “La mujer en el mundo visigodo”. M.^a D. Verdejo Sánchez (coord.), *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*, Málaga, 127-160.
- 1995: “El papel de la épica en la confección de la dinastía goda de Tolosa: una hipótesis”, *AnTard* 3, 159-165.
 - 2008: “Gosuinta, el fracaso de una coniuix real”, *Stud. Hist., H^o antig.* 26, 345-373.
- López Sánchez, F. 2013: “Visigothic marital diplomacy and Merovingian military campaigns (AD 486-531)”. D. Álvarez Jiménez, R. Sanz Serrano y D. Hernández de la Fuente (eds.), *El espejismo del bárbaro. Ciudadanos y extranjeros al final de la Antigüedad*, Castellón, 187-212.
- Mêrea, P. 1948: “O dote visigótico”. *Estudos de direito privado visigótico*, Coimbra, 23-48.
- Navarro Cordero, C. 2000: “El giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del reino visigodo de Toledo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 5, 97-118.
- Nelson, J. L. 1978: “Queens as Jezebels: Brunhild and Bathild in Merovingian history”. D. Baker (ed.), *Medieval Women*, Oxford, 31-77.
- 1991: “A propos des femmes royales dans les rapports entre le monde wisigothique et le monde franc à l’époque de Reccared”. *III Concilio de*

- Toledo. *XIV Centenario 589-1989*, Toledo, 465-476.
- Orlandis Rovira, J. 1962: "La reina en la monarquía visigoda". *Estudios Visigóticos III. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*, Roma-Madrid, 103-123.
- 1992: "Una reina visigoda: Goswintha". *Semblanzas Visigodas*, Madrid, 17-34.
- Osaba, E. 2013: "Las mujeres en la sociedad visigoda de los siglos VI-VII". R. Rodríguez López y M.^a J. Bravo Bosch (eds.), *Mulier. Algunas Historis e Instituciones de Derecho Romano*. Madrid, 109-134.
- Pardo Fernández, A. 1986: "La condición de viuda en el mundo visigodo, a través de las actas conciliares", *Antigüedad y Cristianismo* 3, 209-214.
- Pérez Sánchez, D. 1999: "La condición de la mujer y el poder real en la sociedad visigoda", *Romano Barbarica* 16, 169-208.
- Prego de Lis, A. 2006: "La pena de exilio en la legislación hispanogoda", *Antigüedad y cristianismo* 23, 515-529.
- Reverdy, G. 1913: "Les relations de Childebert II et de Byzance", *Revue Historique* 114, 61-86.
- Rivera Recio, J. F. 1983: "Las infantas toledanas, hijas del monarca godo Atanagildo, y las tragedias de la familia reinante francesa", *Anales Toledanos* 23, 9-21.
- Rouche, M. 1986: "Brunehaut romaine ou wisigothe", *Antigüedad y cristianismo* 3, 103-115.
- Saitta, B. 1979: "Un momento di disgregazione nel regno visigoto di Spagna: la rivolta di Ermenegildo", *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali* 1, 81-134.
- Schultze, A. 1944: *Über westgotisch-spanisches Eherecht mit einem Exkurs Zur Geschichte der westgotischen Rechtsquellen*, Broschiert
- Segura Graiño, C. 1987: "Las mujeres y el poder en la España visigoda". *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, vol. II, Murcia, 1593-1601.
- Thompson, E. A. 2007: *Los godos en España*, Madrid.
- Valverde Castro, M^o R. 2000a: *Ideología, simbolismo y ejercicio de poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca.
- 2000b: "La monarquía visigoda y su política matrimonial: el reino visigodo de Toledo", *Stud. Hist., H^o antig.* 18, 331-355.
 - 2008: "Mujeres «viriles» en la Hispania visigoda. Los casos de Gosvinta y Benedicta", *Stud. Hist., H^o mediev.* 26, 17-44.
 - 2003: "La reina viuda en el derecho visigodo "religionis, habitum adsumat"", *ADHE* 73, 389-406.
- Vallejo Girvés, M. 1999: "«Un asunto de chantaje». La familia de Atanagildo entre Metz, Toledo Constantinopla", *Polis: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 11, 261-279.
- 2012: *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida*, Madrid.

DIOSAS Y RITOS

LA COMADRONA Y LA ANCIANA: EL PAPEL PROFESIONAL DE LA MUJER EN LOS RITUALES DE NACIMIENTO DE ANATOLIA CENTRAL EN ÉPOCA HITITA

Laura Puértolas Rubio¹
Sorbonne Université / UMR 8167 (CNRS)

RESUMEN

A lo largo de este artículo se examinará el papel desempeñado por la comadrona y la Anciana en los rituales de nacimiento hititas. Partiendo del análisis de un grupo de textos procedentes de Anatolia central, donde ambos personajes presentan un gran protagonismo, se definirán su esfera de acción y sus funciones, así como las técnicas que utilizan para llevarlas a cabo. A continuación, los resultados obtenidos se contextualizarán examinando la información proporcionada por el resto de rituales de nacimiento hititas, proponiendo una explicación a las diferencias constatadas entre los textos de diferentes procedencias culturales.

Palabras clave: tradición hática, religión, magia, experta ritual

ABSTRACT

Throughout this article, I will study the role of the midwife and the Old Woman in Hittite birth rituals. Based on the analysis of a group of texts from central Anatolia, where both characters have a major role, I will define their scope and their functions, as well as the techniques that they used. Then, I will contextualize the results obtained by examining the information provided by the other Hittite birth rituals, suggesting an explanation for the differences between the texts from various cultural backgrounds.

Keywords: Hattian tradition, religion, magic, ritual expert

1. INTRODUCCIÓN

Los archivos y bibliotecas de Hattuša, la principal capital del reino hitita, nos han proporcionado una serie de textos rituales relacionados con el nacimiento². Al interrogarnos

1 Sorbonne Université / UMR 8167 (CNRS), C/ Mar Cantábrico, 48, San Pedro del Pinatar, 30740 (Murcia) tlf: 626027469. Inscrita en 1er año de doctorado.

2 La primera edición completa de estos rituales fue publicada por G. Beckman en 1983. En el año 2008, A. Mouton publica su trabajo sobre los rituales de nacimiento de Kizzuwatna (donde se incluye una nueva edición de los mismos), en el marco de un proyecto internacional sobre los ritos de paso en el Próximo Oriente antiguo y sus alrededores (Mouton y Patrier 2014). La investigación de A. Mouton, entre otras cosas, aporta una

sobre el rol profesional que desempeñaron las mujeres en estos rituales, lo primero que constatamos es que dos personajes destacan de manera significativa: la comadrona y la Anciana. El objetivo de este artículo es presentar el papel que desempeñaron ambas profesionales, definiendo su esfera de acción y examinando sus funciones, así como las técnicas empleadas para llevarlas a cabo. Sin embargo, su presencia en este corpus textual no es uniforme. Por este motivo, partiré del análisis de un conjunto de rituales en los que la comadrona y la Anciana tienen un papel protagonista (aquellos con un sustrato cultural hático) para, a continuación, contextualizar los datos obtenidos en el marco general de los rituales de nacimiento hititas. De este modo, se estudiarán los motivos por los que estas profesionales desempeñan un papel secundario, o incluso se encuentran totalmente ausentes, en los rituales procedentes de otras áreas culturales.

En efecto, la primera característica de este corpus textual que debemos tener en cuenta es la gran heterogeneidad que presenta desde el punto de vista de la procedencia cultural, pudiéndose diferenciar varios grupos de textos en función de su origen. Así, destacan por su cantidad los rituales que provienen de Kizzuwatna, antigua Cilicia (zona de cultura hurro-luvita) y los de Anatolia central (zona de influencia cultural hática³), aunque también encontramos rituales de tradición luvita como el de Pittei⁴. Sin embargo, a esto hay que añadirle otra característica: la coexistencia de elementos de distinta procedencia cultural en el seno de una misma composición. Esto constituye una dificultad a la hora de determinar la adscripción cultural de un texto, a la vez que añade complejidad al análisis. En lo que concierne a la identificación de los textos de Anatolia central, varios rasgos permiten distinguir un sustrato cultural hático: la presencia de divinidades de origen hático, la utilización de la lengua hática, la mención de topónimos de Anatolia central o la presencia de la comadrona, entre otros⁵. El resultado es un conjunto de 10 textos⁶ procedentes de las excavaciones arqueológicas de Hattuša, la gran mayoría concretamente de Büyükkale (el complejo palacial de Hattuša⁷), aunque también se han encontrado fragmentos en el Templo I⁸ y en la “Haus am Hang” (probablemente un

mirada antropológica al estudio de los rituales de nacimiento hititas.

3 Los primeros fueron estudiados por A. Mouton (2008), mientras que los segundos han sido el objeto de estudio de mi trabajo final de máster titulado *Les rituels de naissance de l'Anatolie centrale à l'époque hittite*, dirigido por Alice Mouton y defendido en septiembre de 2015 en la École des Langues et Civilisations de l'Orient Ancien (ELCOA) del Institut Catholique de París.

4 La última edición de este texto es la de M. Bachvarova (2013; para las referencias a ediciones anteriores ver pág. 136 n. 3). Una amplia bibliografía sobre este texto la encontramos en la publicación de M. Giorgieri (2004).

5 Aun así, estos elementos aparecerán la mayor parte de las veces en contextos de gran sincretismo y mezcla cultural.

6 Se trata de los textos *KUB* 30.29, *KBo* 17.61, *KUB* 33.67 (con dos duplicados: *KUB* 33.36 y *Bo* 4861), *KUB* 17.28, *KUB* 30.30, *KBo* 30.2, *KBo* 30.3, *KBo* 17.72, *KBo* 17.60 (con el duplicado *KBo* 49.295) y *KBo* 12.112. La identificación de los textos ha sido tratada de forma más detallada en el ya citado trabajo final de máster *Les rituels de naissance de l'Anatolie centrale à l'époque hittite*.

7 *KUB* 30.29, *KBo* 17.61, *KUB* 33.67, *KUB* 33.36, *Bo* 4861, *KUB* 30.30, *KBo* 30.3 y *KBo* 17.60. La mayoría procedentes del edificio A, salas 1-3 y 5.

8 *KBo* 17.72.

*scriptorium*⁹), así como entre los restos de superficie¹⁰. Las dataciones van desde época medio-hitita (con tablillas que se pueden fechar a principios del s.XIV a.C.) hasta época imperial (s.XIII a.C.), algunas siendo copias recientes de composiciones más antiguas¹¹.

2. LA COMADRONA Y LA ANCIANA EN LOS RITUALES CENTRO-ANTÓLICOS

2.1. Contenido de los rituales

Desde un punto de vista formal, la gran mayoría de los textos presentan una estructura en tres partes (no siempre conservadas) con un íncipit (donde se describe la función principal del ritual y, a veces, también el nombre del autor o su ciudad de origen), el cuerpo del texto y un colofón. En cuanto al contenido, las prácticas rituales descritas en los textos pueden dividirse en tres grandes grupos en función del momento en el que tienen lugar:

1. Preparación al parto (y cuidados en los últimos momentos del embarazo).
2. Parto.
3. Cuidados post natales.

En lo que respecta al primer grupo, los textos nos proporcionan una interesante información sobre los objetos utilizados como soporte obstétrico (texto A¹²), la utilización de medicamentos al final del embarazo (texto F) y el uso de conjuros (texto E, por desgracia, muy mal conservado). Sin embargo, el momento mejor representado en nuestros rituales es el parto, que aparece como temática central en 5 de nuestros 10 textos. Exceptuando uno de ellos (texto E) donde se llevan a cabo prácticas de magia analógica, en los demás se describen una serie de conjuros que deben ser pronunciados por la comadrona durante el alumbramiento. Así, encontramos dos conjuros de contenido mitológico (textos A y F), dos en lengua hática (texto G) y un último texto donde se ha conservado una referencia al conjuro, pero no el conjuro en sí mismo (texto M). Por último, los cuidados post natales aparecen representados por una serie de ritos de purificación y protección del recién nacido (textos C, D y E). Al lado de estos textos, en los que podemos establecer con bastante seguridad el momento en el que tiene lugar el ritual, tenemos otros en los que no se especifica cuándo se llevan a cabo, o no se ha conservado lo suficiente del texto. De este modo, encontramos un ritual de magia analógica para proteger a la madre de algún peligro (texto Q), un fragmento en el que se detalla una lista de elementos que se utilizarán en el ritual (texto R), y un pequeño fragmento donde sólo encontramos la mención a la comadrona (texto S).

9 *KBo* 49.295 y *KBo* 12.112.

10 *KBo* 30.2.

11 Para más detalles sobre la datación de los textos ver Beckman 1983.

12 A lo largo del artículo nombraré los textos siguiendo la edición de G. Beckman de 1983.

2.2. Principales actores del ritual

Como se puede deducir del contenido de los textos, los protagonistas de los rituales son la futura madre y el recién nacido, ambos objeto del procedimiento ritual. En lo que concierne a los otros participantes, sólo en el texto C encontramos un experto ritual AZU, un augur y un funcionario de palacio. Sin embargo, la comadrona está prácticamente omnipresente en nuestro corpus y la Anciana aparece, muy probablemente, en más de un ritual, lo que ya es un primer indicativo de su importancia. Otro rasgo a remarcar es que ambas son las únicas que aparecen dirigiendo el ritual, mientras que los demás realizan solamente funciones secundarias.

2.2.1. La comadrona

Este personaje aparece nombrado en 7 de nuestros 10 textos de dos formas diferentes. La primera, con el término hitita ^{MUNUS}*hašnupalla*¹³- que designa esta ocupación y cuya forma desarrollada encontramos en el texto S (Ro 2’): ^{MUNUS}*haššanuppalla*¹⁴-. La segunda, con el sumerograma ^{MUNUS}ŠÀ.ZU¹⁵. Al lado de estos 7 textos donde se la menciona de forma explícita, la participación de la comadrona puede ser deducida en otros dos. En el primero de ellos, el texto G, los conjuros que deben ser pronunciados son introducidos por un verbo en primera persona del singular¹⁶. Es muy probable que, en este contexto (un conjuro a pronunciar durante el parto), estemos ante un ejemplo de discurso directo “dictado” por la comadrona¹⁷ que, según los ejemplos que nos dan los textos de nuestro corpus, es el único personaje que conjura para la mujer en estas circunstancias. En tal caso, nos encontramos en presencia de un texto bastante particular que nos lleva a interrogarnos sobre el proceso de transmisión de los rituales. ¿La comadrona “dictaría” su saber ritual a un escriba como hacen habitualmente los expertos rituales? Este texto parece señalar en esta dirección, lo que implica que la comadrona tenía el mismo reconocimiento social que los otros expertos¹⁸. Del mismo modo que en el texto G, en el texto E también

13 Textos A (Ro 1 y 6), C (Ro 10 y 11) y M (Vo 4’).

14 Se trata de una palabra derivada del causativo *haš(ša)nu-* del verbo *haš-* “dar a luz” (Beckman 1983: 232, Otten 1952: 233). Sin embargo, la etimología de la segunda parte del término (*-palla*) no está tan clara. Algunos autores la han comparado con la raíz hurrita *pal-* “conocer, saber” (Kronasser 1961: 160-161), sin embargo, esta idea ha sido abandonada (Beckman 1983: 232; Kammenhuber 1968: 107, n. 334a). Por su parte, J. Puhvel (HED 3: 228) considera que podría tratarse del alomorfo de **haššanutalla-*, mientras que en HW² H: 424 se propone la posibilidad de que se trate de una forma derivada de *pai-* “ir” en su acepción de “preocuparse por, cuidar a alguien” (*appan pai-*), traduciendo el conjunto por “aquella que se preocupa por traer al mundo”.

15 Textos F (a Ro 21’ y 24’), Q (Ro 13’) y R (Vo 5’).

16 *hu-uk-mi* (yo conjuro).

17 M.-C. Trémouille señala que el escriba utiliza la primera persona cuando transcribe fielmente la palabra del “autor”, y la tercera persona cuando utiliza el discurso indirecto (Trémouille 2004: 181).

18 Sobre la transmisión de los rituales de nacimiento M. Bachvarova señala: “Unlike the Mesopotamian materials, which are the product of learned male practitioners, the texts present themselves as dictated to male scribes by illiterate performers, some male, some female” (Bachvarova 2014: 290). La misma autora defiende en otro de sus artículos que el ritual de Pittei constituye un primer borrador escrito apresuradamente por un escriba bajo el dictado de Pittei (Bachvarova 2013: 145-147). Sobre la importancia de la comadrona, ver Beckman 2016: 52.

podemos deducir la presencia de la comadrona tanto por el contexto (las acciones rituales parecen tener lugar durante el parto), como por la presencia de una tercera persona del singular del verbo “conjurar” (*hūkzi*) cuyo complemento directo sería la mujer.

La información que nos proporcionan estos textos muestra que la función principal de la comadrona es asistir a la mujer y al recién nacido durante el parto. Esta asistencia, además, no se limita al plano físico, sino que abarca también un plano simbólico (Beckman 2016: 52). Veamos el siguiente texto a modo de ejemplo (texto A Ro¹⁹):

“[Cuando] una mujer da a luz, la comadrona prepara lo siguiente: [dos tabure]tes (y) tres cobertores. [Sobre] cada taburete se coloca un cobertor. § Se extiende [u]n cobertor entre los taburetes, sobre el suelo. Cuando el niño (comienza a) salir, la mujer se sienta sobre los taburetes y la comadrona sostiene (otra) tela *huwammaliya-* con las [ma]nos. Tú conjuras [de la manera] que sigue: § “A las [divinida]des, se (les) han dado lotes: la diosa Solar se [ins]taló en la ciudad de Arinna, Halmašuit lo mismo en la ciudad de Harpiša, Hatepi<nu> lo mismo en la ciudad de Malilūha, la divinidad tutelar lo mismo en la ciudad de Karahna, [el po]deroso Telepinu lo mismo en la ciudad de Taw(i)niya, y [H]uzziya lo mismo en la ciudad de Hakmiš. Pero para [Hanna]hanna no quedó ningún lugar. La humanidad se convirtió en su [lu]gar”²⁰”.

En lo referente a la asistencia física, en el primer párrafo del texto y a principios del segundo, vemos a la comadrona preparando el material necesario para el parto, que consiste en un soporte obstétrico formado por 2 taburetes (^{GIŠ}*kuppiššar*²¹) y 3 cobertores (^{KUŠ}*šarpašši*²²). Dos de estos cobertores se colocan sobre los taburetes y el otro en el suelo, entre ambos soportes. Según el texto, la mujer se sienta sobre los taburetes en el momento en el que comienza el parto, sin embargo, teniendo en cuenta que ambos taburetes son utilizados al mismo tiempo, lo más probable es que la futura madre los utilice para apoyar los pies acucillándose sobre ellos (Casanova 2004: 107). De esta manera, estos soportes

19 Las traducciones de los textos presentados a lo largo de este artículo han sido realizadas a partir de la colación personal de las tablillas. Las restituciones del texto, sin embargo, se basan en la edición de G. Beckman de 1983.

20 (1) [*mān*]=*za* MUNUS-*anza hāši nu hašnupallaš kī handāizzi* (2) [2 ^{GIŠ}*kupp*]iš<*šar*> 3 ^{KUŠ}*šarpaššiš nu*=(*š*)*šan kuedaniya* (3) [*ANA*] 1-EN ^{GIŠ}*kuppišni* 1-EN ^{GIŠ}*šarpaššiš kitta* § (4) [1]-EN ^{KUŠ}*šarpaššiš=a=kan GIŠkuppinaš ištarna* (5) *tagān išparanzi DUMU-aš=šan kuwapi katta maušzi* (6) [*nu*]=*zan* MUNUS-*za GIŠkuppinaš šer eša* ^{MUNUS}*hašnupallaš=a* (7) [*kišš*]arta ^{TUG}*huwammaliyan harzi* (8) [*nu kiš*]š*an hukkiškiši* § (9) [DING]IR^{MES}-*naš pēta piškanzi nu=za* ^{DUTU URU}*Arinna* (10) [*e*]šat ^D*Halmaššuzza=ma=az* ^{URU}*Hārpiša* KI.MIN (11) [^D]H*ātepi*<*nu*>š=*az* ^{URU}*Malilūha* KI.MIN ^DLAMMA<-*az*> ^{URU}*Karahna* <KI.MIN> (12) [*ha*]dugaš=*az* ^D*Telepinuš* ^{URU}*Tāuniyaš* KI.MIN (13) [^DH]uzziyaš=*az* ^{URU}*Hakmišša* KI.MIN (14) [DINGIR].MAH=*ma=kan pēdan UL āšta nu*=(*š*)*ši=kan* DUMU.LÚ.U₁₉.LU (15) [*pē*]dan āšta. (KUB 30.29; CTH 430.1).

21 Sobre la etimología de este término ver Beckman 1983: 25. C. Casanova señala que ^{GIŠ}*kuppiššar* parece ser el equivalente hitita del término *luvita* ^{GIŠ}*kuppiša-*, que hace referencia al sumerograma ^{GIŠ}GĪR.GUB. Según este autor, se trata de un banco bajo para apoyar los pies (Casanova 2004: 106-107). J. Puhvel (HED 4: 258-259) propone la misma relación entre ambos términos y añade que no se trata de un soporte para los pies en el sentido estricto del término, sino que podría constituir un banco pequeño sobre el que acucillarse (seguramente esta definición haga referencia al pasaje del texto A).

22 Esta palabra es un derivado en *-ašši-* del término ^{GIŠ/KUŠ}*šarpa-* que significa “objeto sobre el que sentarse”. Cuando aparece con el determinativo ^{KUŠ} (cuero), *šarpašši-* hace referencia a un paño o tela empleado para cubrir el asiento (CHD Š: 290).

servirían para elevar la posición de la mujer, facilitando la intervención de la comadrona que se situaría delante de ella con una tela ^{TÚG}*huwammaliya*²³- entre las manos, en la que recibiría al recién nacido. Del mismo modo, la mujer se situaría por encima del tercer cobertor (colocado en el suelo), cuya función debía de ser servir de base donde depositar al niño (una vez envuelto en la tela ^{TÚG}*huwammaliya*-), quizás en el momento de cortar el cordón umbilical. En este contexto, parece claro que la función de los dos cobertores colocados sobre los taburetes es la de hacer más cómodo el apoyo de la futura madre (Casanova 2004: 107 y 112). Es interesante señalar que este texto es el único que describe este tipo de soporte obstétrico en contexto hitita²⁴. Finalmente, cabe preguntarse si estos materiales pertenecen a la mujer o a la comadrona. En el primer caso, no sería sorprendente que se tratase de objetos pertenecientes a la esfera familiar, heredados de madres a hijas. En el segundo caso, sin embargo, estos materiales formarían parte de los útiles de trabajo de la comadrona. Desgraciadamente, los textos no nos aportan ningún tipo de información al respecto y no podemos desmentir o confirmar ninguna hipótesis. Además de la preparación del material necesario para el parto, el texto también nos indica que la comadrona asiste a la parturienta durante el alumbramiento (Ro 6-7). La misma información puede deducirse de las palabras que pronuncia la comadrona en el texto C (Ro 10-11): “y la comadrona me [*habla de la siguiente manera*: “Un niño] (yo), la comadrona, he traído al mundo²⁵”.

Por su parte, la asistencia simbólica, que busca asegurar el correcto desarrollo del nacimiento y proteger a la madre y al niño de eventuales peligros, puede tomar distintas formas según la técnica empleada para llevarla a cabo. Si seguimos con el ejemplo del texto A, vemos que la comadrona recita un conjuro en forma de relato mitológico durante el parto (Ro 8-15). Lejos de ser un hecho aislado, como ya he mencionado, en los textos en los que se recoge el momento preciso del parto, la comadrona pronuncia un conjuro al mismo tiempo. Del mismo modo, todos los conjuros (o las alusiones a los mismos) que aparecen en los textos son pronunciados durante el parto²⁶. En cuanto al contenido de los mismos, en los textos en los que se han conservado nos encontramos con relatos mitológicos de procedencia centro-anatólica, es decir, con un fuerte sustrato cultural hático (textos A, F y G²⁷). El objetivo de este tipo de asistencia simbólica ya ha sido mencionado,

23 Esta es la única atestación de este término y su etimología es incierta (HW² H: 812).

24 El texto *KBo* 17.62 presenta varias similitudes con el texto A y, quizás, esta posición y estos soportes podrían ser utilizados también aquí. Desgraciadamente, la parte del texto que describiría esta escena está mal conservada y no nos permite conocer los detalles. No obstante, el análisis de C. Casanova apunta en esta dirección (Casanova 2004: 109-112). Sin embargo, se pueden establecer paralelos con Egipto, donde las fuentes arqueológicas y las representaciones pictóricas muestran el uso de unos ladrillos sobre los que la mujer se acucillaba durante el parto (Wegner 2009: 472, 480-485), y con Mesopotamia, donde también encontramos atestados “ladrillos de nacimiento” (Stol 2000: 118-122). Para los otros tipos de soportes obstétricos descritos en los rituales de nacimiento hititas (concretamente en los procedentes de Kizzuwatna) ver Casanova 2004: 113-116 y Mouton 2008: 40-41.

25 (10) [...] *nu=mu=kan* ^{MUNUS}*hašnuppallaš* (11) [*kiššan tezzi*? DUMU²-a]*n*²=*wa=az* ^{MUNUS}*hašnuppallaš* *hāšhun*. (*KBo* 17.61; CTH 430.2).

26 Salvo en el texto E en el que hay un conjuro que parece pronunciarse durante el embarazo o, al menos, antes del parto (Ro 13'-15').

27 El contenido del texto G no puede establecerse con seguridad debido a la dificultad de traducción

sin embargo ¿de qué manera podían servir estos relatos para proteger a la madre y al niño durante el nacimiento? Para responder a esta pregunta debemos tener en cuenta que el componente oral es prácticamente indispensable en los rituales hititas, pues la mayoría de ellos combinan los “gestos rituales” con las “fórmulas orales” (Beckman 1993: 35; Torri 2003: 4). El elemento oral es, ante todo, una forma de comunicación con las divinidades. No obstante, las fórmulas presentes en los rituales no buscan solamente informar sino también manipular a través de su retórica (Beckman 1999: 524²⁸). Es evidente, por lo tanto, que los conjuros de nuestros textos buscan producir un efecto concreto. Teniendo en cuenta que los expertos rituales no poseen poder mágico y que, en ese sentido, son incapaces de producir ellos mismos el efecto deseado (en este caso, proteger a la madre y al niño), éstos deben apelar a la divinidad. De este modo, el objetivo de estos relatos sería convencer a la divinidad de actuar de determinada manera. Al contrario de la opinión de G. Beckman (1983: 27), que considera el relato del texto A como un mito etiológico que explicaría por qué Hannahanna se convierte en la comadrona de la humanidad, A. M. Polvani (2004) propone una interpretación diferente en la línea de lo dicho anteriormente, al defender que la presencia de mitologemas insertos en los rituales puede tener una función propiciatoria más que etiológica. Según esta autora, este mito se recitaría en virtud de la función “cósmica” de la diosa cuya presencia en calidad de protectora de la humanidad es necesaria en el nacimiento (Polvani 2004: 370). Así, el relato pronunciado por la comadrona movería a Hannahanna a vigilar el parto y a contribuir a su correcto desarrollo, al recordarle su propio rol como comadrona.

En la misma línea funcionaría el relato del texto F. Los mitos sobre divinidades que desaparecen introducidos en contexto ritual han sido tradicionalmente relacionados con una crisis (Güterbock 1964: 115; Beckman 1983: 77 y Polvani 2001: 418-419). Por ello, la sugerencia de A. M. Polvani (2004: 419) de que se trata de un relato que busca calmar los dolores del parto me parece, en este contexto, insuficiente. Los dolores durante un alumbramiento pueden ser difícilmente considerados como anomalía por sí solos. En cambio, el tipo de mito introducido en el texto, junto con la mención a un brebaje²⁹ que debe tomar la mujer en el último día de embarazo (Fa Ro I 2’-10’) parecen indicar algún tipo de problema (de orden físico o simbólico), motivo por el cual las divinidades (en este caso las diosas Anzili y Zukki) están enfadadas. La pronunciación de este conjuro tendría

de la lengua hática. Sin embargo, constatamos la presencia de dos divinidades (una divinidad solar y Taru, el dios de la Tormenta hática) y, dadas las similitudes con los textos A y F en cuanto a funcionalidad y origen de los conjuros, no sería sorprendente que el tema mitológico esté presente también aquí. En cuanto a estos dos últimos, los elementos más importantes que permiten establecer un origen hático de las composiciones son la presencia de divinidades de origen hático, la enumeración de topónimos de Anatolia central, y el tipo de relato mitológico del texto F, que forma parte de los relatos del tipo “Divinidades que desaparecen”, propios de la mitología de Anatolia central.

28 En este artículo, el autor señala que los hititas eran muy conscientes de la importancia del componente verbal en los rituales y nos proporciona un ejemplo muy ilustrativo: en el texto *KBo* 11.10 (III 17), el experto ritual introduce el siguiente proverbio en una fórmula dirigida a las fuerzas ctónicas: “¡La lengua es un puente!”. Según este autor, “while this is an obvious allusion to the physical resemblance of the human tongue to a simple bridge, it also succinctly expresses the function of human language in spanning the gap between men and women and their divine masters” (Beckman 1999: 524-525).

29 Sobre esta mezcla y su consideración como un medicamento ver Haas 2003: 290 y 312.

por objetivo calmar a las divinidades y persuadirlas de volver con el fin de garantizar el correcto desarrollo del nacimiento.

Además de los conjuros, la comadrona utiliza otra serie de técnicas basadas en la magia analógica, como vemos en el texto Q y en el texto E. En el primero de ellos, la analogía se realiza entre un recipiente vacío (^{DUG}ÚTUL) y un mal que amenaza a la mujer (puede ser cualquier tipo de impureza o peligro). La comadrona realizaría una serie de gestos con el recipiente (como colocarlo sobre la cabeza de la paciente) y, a continuación lo destruiría, pronunciando unas fórmulas de magia analógica que reforzarían los gestos rituales (como hemos visto en los párrafos anteriores³⁰). El recipiente funcionaría como sustituto de la mujer embarazada, absorbiendo dicho mal, y su destrucción implicaría la destrucción del peligro que se cernía sobre la mujer³¹. En el texto E, aunque la mayor parte del ritual se ha perdido, se conservan unas fórmulas de magia analógica en las que se insta al niño a girar dentro del vientre de su madre comparándolo con la planta *tarpatarpa* de la estepa, identificada con el coriandro o el heliotropo (Haas 2003: 341-343). La analogía se establece entre el movimiento de esta planta, que florece en dirección al sol, y el movimiento que debe hacer el niño (probablemente mal posicionado³²). En la fórmula siguiente, la analogía se establece con el movimiento de una puerta (Vo 11'-13'). La última de las tres fórmulas (Vo 14'-16'), muy mal conservada, parece tener como objetivo la protección del niño ya que se menciona algo que no debe encontrar al niño (probablemente algún mal o enfermedad, aunque por desgracia la palabra no se ha conservado).

2.2.2. La Anciana

Si bien este personaje aparece en nuestro corpus en bastante menor medida que la comadrona, su importancia queda de manifiesto al analizar las funciones que desempeña. El texto C, en el que la Anciana dirige el ritual, constituye el ejemplo más claro. En él, este personaje es designado con el nombre hitita ^{MUNUS}*hašauwa-* (Ro 20 y Vo 9') que había sido traducido, en un primer momento, por “comadrona³³”. Sin embargo, la lectura literal ha sido abandonada (Beckman 1983: 232-233; Bin-Nun 1975: 121-122) y actualmente

30 Sobre el funcionamiento de la magia analógica en contexto hitita y la relación entre gestos rituales y fórmulas orales en los rituales de este tipo ver Torri 2003.

31 Según V. Haas (2003: 759-760) y G. Torri (2003: 163-164) el recipiente funcionaría como sustituto de la cabeza del malhechor. Sin embargo, varios paralelos refuerzan la hipótesis mencionada en este artículo. En el ritual del río de Tunnawiya, ésta manipula varios objetos funcionando como sustitutos del paciente sobre la cabeza del mismo, entre ellos un recipiente vacío que posteriormente será roto (*KUB* 7.53 Ro II 52-53; Mouton 2015: 82). Del mismo modo, en el ritual de Maštigga (CTH 404.1), en el párrafo 42, otro recipiente es denominado “el sustituto” de las personas por las que se lleva a cabo el ritual (Mouton 2012b).

32 Vo (8') (...) *paiddu=wa=az* (9') [g] *imraš tarpatarpan dāu nu=wa gimmaras mahhan* (10') [anni]š=šī=kan {ANA} *andan QĀTAMMA uehattaru*. “¡Que vaya a coger la (planta) tarpatarpa de la [est]jepa! ¡Y como (la planta) de la estepa, que (el niño) gire en el interior de su [mad]re de la misma manera!”. (*KBo* 12.112; CTH 412.4.1).

33 Literalmente, esta palabra significaría “(la) del nacimiento”, haciendo referencia a la relación entre este personaje y los rituales de nacimiento (Beckman 1993: 37; Collins 2014: 246). Para una opinión diferente ver Puhvel, HED 3: 229, que cuestiona la conexión de este término con el verbo *haš(š)-* “dar a luz”.

sabemos que se trata de la lectura fonética del sumerograma ^{MUNUS}ŠU.GI (Otten 1952: 231-234), traducido generalmente por “Anciana”, que designa a una categoría de expertas rituales femeninas³⁴. Desgraciadamente, no poseemos apenas información sobre la procedencia social de estas mujeres, o la forma en la que aprendían y transmitían sus conocimientos (Collins 2014: 246-247). Su participación en rituales de nacimiento como este pone en evidencia una de sus funciones, que consistía en asegurar la supervivencia del recién nacido mediante una serie de ritos de purificación. G. Beckman (1983: 48-49) sugiere que las tareas que la Anciana lleva a cabo en este texto son propias de la nodriza, como el hecho de criar al niño (Ro 7) y colocarlo sobre las rodillas de su madre (Ro 22). En efecto, ambas actividades aparecen asociadas a esta profesional (^{MUNUS}UMMEDA) en los textos hititas³⁵. En el caso concreto del texto C, sin embargo, la primera de estas acciones aparece en un contexto muy fragmentario que no nos permite conocer los detalles³⁶. La segunda, en cambio, corresponde a un gesto bien atestado en la literatura de origen hurrita donde la nodriza (o las nodrizas) colocan al recién nacido sobre las rodillas de su padre para su reconocimiento por éste último³⁷. H. Hoffner, que ha analizado en detalle estos pasajes, ha señalado que la función de la nodriza es la de presentar el recién nacido a su padre para que éste le otorgue un nombre en un acto simbólico que implica el reconocimiento oficial del niño como hijo y heredero (Hoffner 1968: 201). Ahora bien, en nuestro texto, el padre no aparece por ninguna parte, sino que es la madre la que recibe al niño sobre las rodillas, y tampoco encontramos ninguna referencia a la acción de dar un nombre al recién nacido³⁸. ¿Se trata en este caso del mismo gesto? Es posible que el cambio del padre por la madre se deba a una diferencia cultural con el mundo hurrita, no obstante, también es posible que se trate de dos gestos totalmente diferentes que coexisten en el seno de la misma sociedad.

Llegados a este punto, considero que otra posibilidad explicaría la presencia de la Anciana en este contexto. Si atendemos a otros detalles del texto, parece ser que el niño se encuentra en grave peligro (véase en peligro de muerte). La invocación de la Diosa Solar de la Tierra, por ejemplo, apunta en esta dirección. Esta divinidad, señora del mundo subterráneo y, en consecuencia, en estrecha relación con la muerte, no debería tener, *a priori*, ningún vínculo con los rituales de nacimiento. De hecho, las dos únicas atestaciones de esta diosa en este contexto las proporcionan el texto C y el texto D³⁹. Por el contrario, es frecuentemente invocada en rituales de purificación para evitar la muerte inminente de alguien, por lo que su mención en estos dos textos implicaría que el niño

34 Sobre este personaje, ver la reciente tesis doctoral de H. Marcuson (2016).

35 Sobre las actividades de la ^{MUNUS}UMMEDA ver Hoffner 1968: 199-201 y Beckman 1983: 48-49.

36 (7) [... DUMU-an ku]wapi andan šallanuškemi “[... dond]equiera que crie [al niño]”. (KBo 12.61; CTH 430.2).

37 Ver por ejemplo el mito de *Appu y sus dos hijos* o el *Canto de Ullikummi* (Hoffner 1998: 84 y 57-58).

38 Ro (20) [nu ...^{MUNUS}hāš]auwaš SAG.DU=ZU warapmi nu=(š)ši MUNUS.LUGAL (21) [... w]aššizzi apel=ma=(š)ši=kan arha dāhhi (22) [nu=(š)ši=(š)š]an DUMU-an genuwaš=šaš tehhi “[Yo], la Anc]iana, lavo su cabeza, y la reina lo [v]iste [...]. Le quito sus (ropas). Coloco al niño sobre sus rodillas”. (KBo 17.61; CTH 430.2).

39 No obstante, P. Taracha (2009: 109) señala la presencia de esta diosa junto con DINGIR.MAH y las diosas Gulšeš, ambas asociadas al nacimiento, en algunos rituales de purificación.

se encuentra en peligro de muerte, por lo que se invocaría a esta diosa para pedirle que interviniera en el marco de la purificación y protección del niño⁴⁰. Esto explicaría también la larga lista de ritos catárticos que se detallan en el texto C, y la presencia de otros profesionales como el experto ritual AZU y el augur. La función exacta que realizan estos personajes se ha perdido al hallarse esta parte del texto en muy mal estado, pero es posible que su función aquí esté en relación con sus capacidades oraculares (Bawanypeck 2005: 290). Quizás la existencia de un mal presagio ha sido el motivo por el que han debido tomarse todas estas precauciones⁴¹. Lo que este texto parece indicar es que, en ocasiones de grave riesgo para el niño, la intervención de la comadrona no es suficiente y ésta cede el lugar a la Anciana, que parece tener más competencias a este respecto que su colega⁴².

Teniendo esto en cuenta, conviene detenerse un momento en el texto D donde el personaje que dirige el ritual no se ha preservado. G. Beckman (1983: 232, n. 19) propone que se trata de la comadrona, lo que en este contexto sería bastante normal. No obstante, la alusión a la Diosa Solar de la Tierra (Vo 8'), la referencia a "mantener con vida al niño⁴³" (Vo 4') y la fórmula expresada en Vo 10'-11'⁴⁴ apuntan a que el niño se encuentra en peligro, recordando mucho al texto C. Si la hipótesis expresada en el párrafo anterior es cierta, eso quiere decir que también en este texto la Anciana sería el personaje que dirige el ritual.

Una vez establecida su función principal, pasemos a examinar algunos de los gestos y técnicas que utiliza esta profesional. La mayor parte de los actos rituales que realiza la Anciana están bien documentados en otros rituales hititas, obteniendo así interesantes paralelos. En el texto C, por ejemplo, encontramos el gesto de "hacer girar (algo) encima de (alguien⁴⁵)" con el objetivo de purificarlo (texto C Ro 17-18⁴⁶), la acción de quemar varios elementos en relación con los roles destructor y purificador del fuego (Ro 19 y Vo 24⁴⁷), el lavado de la cabeza del niño (Ro 20) y un ritual de sustitución con

40 Esta opinión fue también expresada por G. Beckman (1983: 54).

41 G. Beckman (1983: 52) sugiere que la presencia de estos profesionales puede tener que ver con el ritual de purificación de la boca del niño, sin embargo éste se describe en el párrafo siguiente. Por su parte, D. Bawanypeck indica que, a veces, la Anciana lleva a cabo rituales junto con otros expertos como el AZU o el augur, consultándoles sobre todo en rituales de invocación, purificación y curación, especialmente contra un encantamiento. Además, en los rituales de Arzawa, estos dos profesionales se encuentran juntos siempre en rituales vinculados a un mal presagio (Bawanypeck 2005: 12). Teniendo en cuenta el gran sincretismo que presenta el texto C, la existencia de rasgos procedentes de esta región no serían de extrañar.

42 Aunque una misma persona puede ostentar los títulos de Anciana y comadrona, como muestra el ejemplo de Tunnawiya (Mouton 2015), en este texto ambos personajes aparecen claramente diferenciados.

43 *nu DUMU-an TI-i[šnuš']*.

44 (10') [... *arha*]ē *tarnati ANA DUMU=ma TI-tar innarahhwar* (11') [...] MU^{HÁ} GÍD.DA *piški* "[...; n]o (los) dejes! ¡Da vida, forma física [...] (y) largos años al niño!". (*KBo* 17.60; CTH 430.3.A).

45 *šēr arha wahnu*.

46 Según A. M. Trémouille (2004: 191) esta práctica consiste en rodear a la persona o al elemento que se quiere purificar con un "círculo mágico". Para las atestaciones de un gesto similar en contexto hurro-luvita ver Miller 2004: 110-112 y Mouton 2008: 51-52.

47 De este modo, de acuerdo a los principios de la magia analógica, al destruir los sustitutos rituales con el fuego, se elimina el mal que se quiere combatir. El fuego sirve, por lo tanto, para erradicar la impureza de forma definitiva. Sobre los diferentes usos del fuego en contexto ritual hitita y mesopotámico ver Mouton 2006.

un macho cabrío (Vo 8'-24'⁴⁸). Además de este conjunto de ritos catárticos, la Anciana prepara un medicamento para el niño (Ro 25-26) incluyendo en su composición el crocus (AN.TAH.ŠUM^{SAR}) y la lechuga (*hazzuwaniš*), dos plantas utilizadas habitualmente como medicamentos de acuerdo a la información que nos dan los textos hititas (Haas 2003: 346-347). Junto a estas acciones, todas ellas en relación con la purificación y protección del recién nacido, destaca otro gesto cuyo significado es un poco más oscuro: enjugar la boca del niño (Ro 13-15⁴⁹). Este acto es llevado a cabo por la Anciana bajo la supervisión del funcionario de palacio, lo que significa que se trata de una acción de gran importancia que parece, además, estar relacionada con una suerte de verificación de la supervivencia del recién nacido (quizás comprobando si respira). G. Beckman (1983: 52) considera que la determinación de la supervivencia (o no) del niño debía hacerse en este momento y, según este autor, el resultado dependía de un acto de adivinación (vinculado a la presencia del AZU y del augur) más que de su condición física. Por desgracia, el pasaje no se conserva completo y no nos proporciona más información sobre el sentido de este gesto.

En cuanto a las prácticas descritas en el texto D, el primer párrafo, aunque muy fragmentado, es bastante interesante. En él, el autor del ritual coloca algo en alguna parte y lo inmoviliza con una cuerda (Ro 2-3). A pesar de las lagunas, este gesto recuerda a una modalidad de rito de sustitución en la cual el cuerpo del paciente es atado (generalmente con lana) a un objeto, planta o animal, funcionando el principio del contacto por el que las impurezas se transfieren a través del hilo hasta el sustituto. Una vez el hilo cortado, el paciente se encuentra purificado (Trémouille 2004: 188⁵⁰). Esta interpretación funcionaría bien si tenemos en cuenta el contexto, pues en la línea siguiente se menciona el gesto de “cavar en la tierra⁵¹” (Ro 4), una acción habitual en los rituales de purificación y de exorcismo cuyo objetivo es devolver la impureza a la Tierra Oscura (el mundo subterráneo), de la que parece proceder (Mouton 2012a: 73). También en relación con este tipo de rituales está la expresión “colocar (algo) en un lugar sin cultivar” (Vo 7'-8'),

48 Los rituales de sustitución tienen como objetivo transmitir las impurezas, previamente exorcizadas, del paciente al sustituto (Mouton 2008: 55). Como vemos, en nuestro texto el ritual de sustitución tiene lugar una vez finalizada toda una serie de ritos de purificación, es decir, después de haber exorcizado las impurezas. Las técnicas que pueden emplearse para transferir dichas impurezas al sustituto son variadas (Mouton 2008: 53-55, con varios ejemplos y bibliografía sobre el tema). En el caso del texto C, la Anciana utiliza el rito de las 9 partes del cuerpo, basado en el principio del contacto (es decir, la creencia de que si dos elementos entran en contacto, el mal que porta el primero se transmite al segundo) para el que se han propuesto varios orígenes. Por un lado, M. Hutter (1998: 82) piensa en un origen luvita procedente de la influencia mesopotámica, por otro, C. Corti (2011: 58), siguiendo a J. Miller (2004: 457, n. 760), sugiere un origen hático que se habría difundido rápidamente en el resto de la Anatolia hitita y luvita. A este respecto, hay que señalar que se ha encontrado un conjuro de cada miembro del paciente en lengua hática (Soysal 2002: 324-325), lo que constituye un indicio importante a favor del origen hático. Además de esto, este rito parece ausente del área de Kizzuwatna (Miller 2004: 457).

49 (13) [nu kī iyami mān]=an=kan KAxU=ŠU šahmi n=aš mān (14) [huišwannaš n=an haddu]ahhi mān=aš UL=ma huišwannaš (15) [n=an... š]ēr=ma=mu DUMU.É.GAL arta mān=an=kan KAxU=ŠU šahmi “[Hago lo siguiente: cuando] enjugo su boca si él (está todavía con) [vida, entonces] yo [le haré tener buena salud]. Pero si no vive, [entonces] yo [le ...]. El funcionario de palacio se sitúa [por en]cima de mi cuando enjugo su boca”. (KBo 17.61; CTH 430.2).

50 Para otros ejemplos de este gesto ver Szabó 1971: 95-100.

51 *tekan paddahhi*.

normalmente los restos del ritual, con la finalidad de no transmitir su impureza a nadie⁵². Finalmente, la alusión a una fibula sin decorar que se coloca sobre la cabeza del niño (Ro 7-8) evidencia, muy probablemente, otro rito de purificación en el que la fibula funciona como sustituto del recién nacido, absorbiendo el mal que lo amenaza.

Una vez examinadas estas acciones, una pregunta se impone de forma natural: ¿por qué la purificación está íntimamente ligada a la protección de la madre y de su hijo? Para responder a esta cuestión hay que recordar, en primer lugar, la asociación existente entre la impureza y la enfermedad (o la muerte). Esto justificaría la utilización de ritos catárticos como prevención de posibles problemas. Por otro lado, como muestran los rituales de Kizzuwatna, la mujer encinta se encuentra en un estado anormal que requiere tomar numerosas precauciones, y la pureza ritual es indispensable para dar a luz en buenas condiciones (Mouton 2008: 67 y Mouton 2012a: 74-77). En segundo lugar, el parto, con la pérdida de sangre por parte de la madre, es una fuente de impureza y, por lo tanto, es necesario restablecer enseguida el estado de pureza de la madre y el niño con el fin de evitar cualquier peligro (Mouton 2012a: 70⁵³).

3. LA COMADRONA Y LA ANCIANA EN OTROS RITUALES DE NACIMIENTO

Como se ha mencionado en la introducción, la presencia de estas profesionales no es uniforme en el corpus de rituales de nacimiento hititas. La comadrona, además de en los textos recogidos aquí, aparece solamente en otros dos rituales⁵⁴, quedando completamente ausente del corpus de Kizzuwatna. Por su parte, la Anciana la encontramos mencionada en un pequeño fragmento sobre el que se ha conservado el colofón de un ritual⁵⁵. Se trata de un texto tan mal conservado que no hay elementos suficientes para determinar su procedencia cultural. Sin embargo, lo poco que ha llegado hasta nosotros muestra que este personaje dirige el ritual, y recuerda mucho a las fórmulas expresadas en el texto C (en los párrafos relacionados con el rito de sustitución con el macho cabrío) por lo que es probable que tenga una funcionalidad similar a la de los textos C y D. Además, en el corpus de Kizzuwatna es mencionada de forma secundaria (en plural) en uno de los rituales⁵⁶ en asociación con unas ofrendas *maršaya-* (Mouton 2008: 33 y 117).

En efecto, si observamos los rituales procedentes de esta región, remarcamos una gran diferencia, entre otras cosas, en cuanto a los participantes en el ritual, con la ausencia de estas profesionales por un lado, y una fuerte presencia masculina por otro (con alusiones al padre y el protagonismo del experto ritual *patili-*). Esto ha llevado a autores como J. Pringle (1983, 141) a proponer la existencia de dos estructuras sociales y familiares

52 Sobre la importancia de este gesto y su relación con la ley ver Ünal 1988: 64-65.

53 Sobre los peligros que conllevan los ritos de paso, entre los que se encuentra el nacimiento, ver Mouton 2014. Sobre la vulnerabilidad del niño tras el nacimiento ver Mouton 2008: 72-73.

54 El ritual de Tunawiya (*KBo* 17.62 + 63, Beckman 1983: 32-41) y el de Pittei (*KUB* 44.4 + *KBo* 13.241). En ambos textos las funciones atribuidas a la comadrona se centran en la asistencia durante el parto, como en los textos citados en este artículo.

55 *KBo* 24.17 (para una edición de este texto ver Beckman 1983: 204-205).

56 *KBo* 17.65+.

diferentes, en las que el rol de la mujer variaría. En la zona de Anatolia central, la mujer aumentaría con la edad su estatus y su poder en el seno de la familia y, aparentemente, no estaría sometida al mismo control religioso y social que la mujer de Kizzuwatna. Esta teoría, sin embargo, ha sido abandonada y no funciona aquí pues no tiene en cuenta que los rituales de ambas regiones describen momentos diferentes del nacimiento. Así, los rituales centro-anatólicos se centran en el momento del parto y en los cuidados postnatales, mientras que los de Kizzuwatna lo hacen en el mantenimiento de la pureza ritual fundamentalmente durante el embarazo (aunque no exclusivamente). En realidad, el parto no aparece descrito de forma detallada en este corpus, lo que explicaría por qué la comadrona no está presente, ya que su actividad se haya estrechamente ligada al mismo. Por otro lado, los personajes masculinos⁵⁷ participan únicamente en el aspecto religioso del proceso y no son asociados en ningún momento con el acto físico del nacimiento (que podría, perfectamente, ser competencia femenina también en Kizzuwatna).

En cuanto a la Anciana, su ausencia en el corpus de Kizzuwatna (recordemos que la única alusión es secundaria y en relación a unas ofrendas) se explicaría al ser el sacerdote *patili-* quien asumiría las funciones de purificación y protección en este contexto⁵⁸. Un ejemplo similar lo encontramos en Mesopotamia, donde la comadrona se ocupa del nacimiento pero, si aparece cualquier complicación, deja paso al exorcista que se convierte en el principal actor del ritual (Scurlock 1991: 142).

4. CONCLUSIONES

El análisis de los rituales de nacimiento procedentes de Anatolia central pone de manifiesto que, tanto la comadrona como la Anciana, son dos profesionales de gran relevancia con funciones bastante precisas en relación al nacimiento. Al definir su esfera de acción, queda patente que su intervención se vincula estrechamente con un momento concreto de este proceso: el parto en el caso de la comadrona, y los cuidados postnatales inmediatos al alumbramiento en el caso de la Anciana. Esta circunstancia nos permite entender por qué ambas profesionales juegan un papel central en los rituales de nacimiento de esta región, mientras que no aparecen (o lo hacen de forma secundaria) en los de otras regiones, siendo el mayor ejemplo el corpus de Kizzuwatna. En efecto, si tenemos en cuenta que los rituales de las distintas regiones poseen funcionalidades diferentes, es normal que se centren en momentos distintos del proceso. De este modo, en los rituales donde el parto es un elemento central, la comadrona es un personaje protagonista, mientras que en los corpus donde éste no aparece, la comadrona tampoco lo hace. Sin embargo, el caso de la Anciana es un poco particular, pues en Kizzuwatna sí aparecen ciertos cuidados postnatales en forma de ritos de purificación llevados a cabo por el *patili-* (cuyo carácter regional explica su ausencia en los textos de Anatolia central). No obstante, cabe señalar que estas alusiones son bastante secundarias en este corpus, que se centra en los problemas que tienen lugar antes del nacimiento. De este modo, los

57 Sobre estos personajes y su participación en los rituales ver Mouton 2008: 29-32.

58 Para más información sobre este personaje ver Gentili Pieri 1981 y Strauss 2006.

problemas ligados a los momentos posteriores al parto son tratados mediante rituales dirigidos por la Anciana y procedentes de Anatolia central.

Estas funcionalidades diferentes, que además son complementarias, deben ponerse en relación con los motivos por los que los hititas decidieron conservar estos rituales en las bibliotecas de su capital. Esta cuestión ya ha sido abordada por varios autores. Así, J. Miller propone considerar el interés antropológico de los intelectuales de Hattuša por recoger los testimonios de los indígenas con el fin de descubrir sus costumbres (Miller 2004: 1). Por su parte, A. Mouton lanza una hipótesis según la cual ciertas regiones de Anatolia serían conocidas por un tipo concreto de ritual que gozaría de muy buena reputación. De esta forma, los rituales considerados más eficaces de cada región serían copiados en Hattuša con el objetivo de que la familia real y su entorno pudiesen beneficiarse de este conocimiento (Mouton 2008: 20). Esta segunda hipótesis explicaría que los rituales de cada zona se centren en responder a unas necesidades concretas y no presenten todo el proceso del nacimiento completo. Esto no quiere decir que ésta fuese la situación en origen. El corpus que ha llegado hasta nosotros es el que encontramos en la capital, pero es muy probable que los diferentes grupos de rituales tuviesen una existencia propia en sus áreas de procedencia.

Teniendo en cuenta todo esto, ¿en qué medida la presencia en los textos de la comadrona y la Anciana puede ser indicativa de un sustrato cultural hático? En lo que respecta a la primera, dadas las funciones que lleva a cabo es evidente que su existencia como profesional no debía circunscribirse solamente a la región de Anatolia central. Sin embargo, en razón de los criterios que aplicaron los hititas a la hora de decidir la conservación de los rituales en su capital, se da la circunstancia de que aquellos centrados en el parto y los problemas asociados a él provienen (salvo dos excepciones) de la región central del reino hitita. En este sentido, podemos decir que la presencia de la comadrona en un texto, en tanto que va asociada al parto, nos pone sobre la pista de una tradición hática, que podrá confirmarse o no con otros marcadores culturales de la tablilla. En cuanto a la Anciana, los tres únicos textos conservados en los que dirige el ritual parecen tener una función y unas características muy similares. Si bien se trata de textos de difícil atribución cultural, la invocación a la Diosa Solar de la Tierra, ausente en los rituales del mundo luvita y cuyo culto es atestado en Anatolia central (Haas 1994: 422, n. 20), y la ausencia de la Anciana en rituales de nacimiento de otras regiones parecen indicar un rasgo centro-anatólico.

BIBLIOGRAFÍA

- CHD: Güterbock, H. G. y Hoffner, H. A. 1989: *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago.
- CTH: Laroche, E. 1971: *Catalogue des textes hittites*, Paris.
- HED: Puhvel, J. 1984-2013: *Hittite Etymological Dictionary*, Berlín-Nueva York-Ámsterdam.

- HW²: Friedrich, J. y Kammenhuber, A. 1975: *Hethitisches Wörterbuch, zweite, völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte* (Indogermanische Bibliothek), Heidelberg.
- KBo: Keilschrifttexte aus Boghazköy, Leipzig-Berlin.
- KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköy, Berlin.
- Bachvarova, M. 2013: "CTH 767.7 - The Birth Ritual of Pittei: Its Occasion and the Use of Luwianisms", A. Mouton *et alii* (eds.), *Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*, Leiden-Boston, 135-157.
- 2014: "Hurro-Hittite Stories and Hittite Pregnancy and Birth Rituals", M. W. Chavalas (ed.), *Women in the Ancient Near East*, London-New York, 272-306.
- Bawanypeck, D. 2005: *Die Rituale der Auguren*, Heidelberg.
- Beckman, G. 1983: *Hittite Birth Rituals*, Wiesbaden.
- 1993: "From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic", *Journal of Ancient Civilizations* 8, 25-39.
 - 1999: "The Tongue is a Bridge: Communication between Humans and Gods in Hittite Anatolia", *Archív Orientální* 67, 519-534.
 - 2016: "The Old Woman: Female Wisdom as a Resource and a Threat in Hittite Anatolia", Š. Velhartická (ed.), *Audias fabulas veteres : Anatolian studies in honor of Jana Součková-Siegelová*, Leiden-Boston, 48-57.
- Bin-Nun, S. R. 1975: *The Tawananna in the Hittite Kingdom*, Heidelberg.
- Casanova, C. 2004: "Reflexões sobre os suportes obstétricos hititas kuppīššar, haššalli- e harnau-", J. A. Ramos *et alii* (coords.), *Percursos do Oriente Antico. Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua Jubilação Académica*, Lisboa, 105-119.
- Collins, B. J. 2014: "Women in Hittite Ritual", M. W. Chavalas (ed.), *Women in the Ancient Near East*, London - New York, 246-271.
- Corti, C. 2011: "Words of the Clay", "Words of the Water". Introduction to the Hutuši Magical Ritual", M. Hutter y S. Hutter-Braunsar (eds.), *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken*, Münster, 47-62.
- Gentili Pieri, F. 1981: "Il sacerdote patili nell'ambito culturale ittita", *Studi e Ricerche* 1, 19-48.
- Giorgieri, M. 2004: "Das Beschwörungsritual der Pittei", *Orientalia* 73, 4, 409-426.
- Güterbock, H. 1964: "A View of Hittite Literature", *Journal of the American Oriental Society* 84, 107-115.
- Haas, V. 1994: *Geschichte der Hethitischen Religion*, Handbuch der Orientalistik I 15, Leiden.
- 2003: *Materia Magica et Medica Hethitica*, Berlin.

- Hoffner, H. A. 1968: "Birth and Name-Giving in Hittite Texts", *Journal of Near Eastern Studies* 27, 198-203.
- 1998: *Hittite Myths*, Atlanta.
- Hutter, M. 1998: "Magie und Religion im Tunnawiya-Ritual", H. Erkanal *et alii* (eds.), *XXXIV. Uluslararası assiriyoloji kongresi*, Ankara, 79-92.
- Kammenhuber, A. 1968: *Die Arier im Vorderen Orient*, Heidelberg.
- Kronasser H. 1961: "Fünf hethitische Rituale", *Die Sprache* 7, 140-167.
- Marcuson, H. 2016: "*Word of the Old Woman*": *Studies in Female Ritual Practice in Hittite Anatolia*, Chicago.
- Miller, J. L. 2004: *Studies in the Origins. Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*, Wiesbaden.
- Mouton, A. 2006: "Quelques usages du feu dans les rituel hittites et mésopotamiens", *Revue de l'histoire des religions* 3, 251-264.
- 2008: *Les rituels de naissance kizzuwatniens. Un exemple de rite de passage en Anatolie Hittite*, Paris.
 - 2012a: "Le concept de pureté/impureté en Anatolie hittite", P. Rösch y U. Simon (eds.), *How Purity is Made*, Wiesbaden, 69-87.
 - 2012b: "Rituel de Maštigga de Kizzuwatna contre des querelles domestiques (CTH 404.1.I)", hethiter.net/: CTH 404.1.I (INTR 2012-05-07).
 - 2014: "Liminarité, impureté et franchissements rituels en Anatolie hittite", A. Mouton y J. Patrier (eds.), *Vivre, grandir et mourir dans l'Antiquité : rites de passage individuels au Proche-Orient ancien et ses environs*, Leiden, 441-452.
 - 2015: "Les rituels de la Vieille Femme Tunnawiya: témoignages du Pays Bas hittite?", O. Henry *et alii* (eds.), *La Cappadoce méridionale de la préhistoire à la période byzantine. 3èmes Rencontres d'Archéologie de l'IFEA*, Estambul, 79-89.
- Mouton, A. y Patrier, J. (eds.) 2014: *Vivre, grandir et mourir dans l'Antiquité : rites de passage individuels au Proche-Orient ancien et ses environs*, Leiden.
- Otten, H. 1952: "Beiträge zum hethitischen Lexicon", *Zeitschrift für Assyriologie* 50, 230-236.
- Polvani, A. M. 2001: "Temi di mitologia anatolica tra Oriente e Occidente: il dio scomparso", S. Ribichini *et alii* (eds.). *La Questione delle Influenze Vicino-Orientali sulla Religione Greca. Stato degli Studi e Prospettive della Ricerca. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma, 413-420.
- 2004: "Relations between Rituals and Mythology in Official and Popular Hittite Religion", H. Manfred (ed.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität: Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums "Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrhunderts v. Ch."* (Bonn, 20-22 Februar 2003), Münster, 369-376.

- Pringle, J. M. 1983: "Hittite Birth Rituals", A. Cameron y A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Detroit, 128-142.
- Scurlock, J. 1991: "Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Danger of the Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia", *Incognita* 2, 137-185.
- Soysal, O. 2002: "Zur Herkunft eines gemeinsamen Wortes in Altanatolien: parninka/i-", P. Taracha (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of his 65th Birthday*, Varsovia, 315-337.
- Stol, M. 2000: *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Groningen.
- Strauss, R. 2006: *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und kulturgeschichte*, Berlin-New York.
- Szabó, G. 1971: *Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tuthalija und Nikalmati*, Heidelberg.
- Taracha, P. 2009: *Religions of Second Millennium Anatolia*, Wiesbaden.
- Torri, G. 2003: *La similitudine nella magia analógica ittita*, Roma.
- Trémouille, M.-C. 2004: "I rituali magici ittiti", *Res Antiquae* 1, 157-203.
- Ünal, A. 1988: "The Role of Magic in Ancient Anatolia Religions According to Cuneiform Texts from Boğazköy-Hattuša", *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan* 3, 52-85.
- Wegner, J. 2009: "A Decorated Birth-Brick from South Abydos: New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kingdom", D. P. Silverman et alii (eds.), *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, New Haven - Philadelphia, 447-496.

DIVINITÀ FEMMINILI DAL MEDITERRANEO ORIENTALE AL MAR ADRIATICO. STUDIO COMPARATIVO SULLA DIFFUSIONE DEL CULTO DI ASTARTE, AFRODITE-VENERE *ERYCINA* E CUPRA IN ITALIA ATTRAVERSO LA DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA, LETTERARIA E ARCHEOLOGICA

Federica Gatto
Universidad de Cantabria

RESUMEN

Este trabajo quiere profundizar en el conocimiento de dos divinidades femeninas afectadas por el fenómeno de la *interpretatio* religiosa en Italia. Se trata de Astarté, Afrodita-Venus *Erycina* y Cupra. A través del estudio de las fuentes disponibles se demostrará que el culto de estas diosas estuvo influido por el de Afrodita, el cual, a su vez, recoge y absorbe elementos propios de la fenicia Astarté. Se recopilarán los testimonios de lugares de culto consagrados a estas diosas, poniendo de relieve la existencia de eventuales semejanzas y diferencias. En su caso, el interés se dirigirá a las características propias de las sacerdotisas que prestaban servicio a las diosas. Se investigarán además los casos de devoción a la *Bona Dea* y a Cupra por parte de miembros de la casa imperial, intentando descubrir las razones de tal interés.

Palabras clave: cultos femeninos, *interpretatio*, sacerdocio, religión romana, epigrafía

ABSTRACT

The aim of this work is the deepening of the knowledge about female goddesses interested by the *interpretatio* phenomenon in Italy. This is the case of Astarte, Aphrodite-Venus *Erycina* and Cupra. The study of the available sources will demonstrate that the cult of these goddesses was influenced by the Aphrodite one who, in turn, includes and outlines elements of the Phoenician Astarte. The recollection of the evidences belonging to places of worship sacred to these goddesses will underline the existence of similarities and differences. Where possible, the interest will focus on the characteristics of the priestesses connected to the cult of the goddesses in question. The investigation will focus on the interest for the cult of *Bona Dea* and Cupra demonstrated by members of the imperial house, trying to discover the reasons of this involvement.

Keywords: female cults, *interpretatio*, priesthood, Roman religion, epigraphy

1. CROCEVIA DI COMMERCII, MÉLANGE DI CULTURE

La vocazione dinamica ed eterogenea che contraddistingue il bacino del Mediterraneo e le popolazioni che ne hanno abitato le coste ha permesso ai paesi che vi si affacciano di ospitare differenti realtà religiose. Tale propensione ha da sempre veicolato la stratificazione di culture e di credenze preservandone, allo stesso tempo, i tratti epicori distintivi. Già dall'età protostorica i popoli colonizzatori avevano colto le infinite potenzialità di questo mare, attraverso il quale transitavano merci e uomini, percorrendo le rotte che ne collegavano abitualmente le estremità occidentali e orientali. La sfera religiosa si iscrive a pieno all'interno di questo sistema culturale in continuo divenire, plasmandosi in parallelo agli uomini e alla loro esigenza di contatto e confronto con gli dèi: i tratti di divinità autoctone mutano a causa di influenze allogene, definendosi nel tempo sulla base del principio tacitano di *interpretatio*¹. A tal proposito appaiono particolarmente eloquenti le parole di C. Bonnet e V. Pirenne Delforge che, in merito all'interazione tra le dee Astarte e Afrodite, definiscono il concetto di *sincretismo* come “*un processus menant à l'élaboration d'une entité complexe qui est toujours davantage que la somme des parties qui la composent*”².

Questo contributo intende esaminare, attraverso un *excursus* comparativo, le caratteristiche di due divinità femminili complementari, quali furono l'Afrodite elima venerata a Erice e la dea Cupra, nei confronti dell'Astarte-Afrodite greca e medio-orientale. L'*aition* mitologico che spiega la genesi della dea della femminilità sarà necessario per comprendere i fattori storico-culturali che ne hanno forgiato i lineamenti, le cause che hanno indotto la gemmazione dei tratti di Afrodite nelle divinità indigene presenti sul territorio. L'indagine prenderà le mosse dal Mediterraneo orientale, per poi spostarsi verso il centro del bacino e concentrarsi su Erice, centro culturale presso il quale si ergeva il tempio della dea poliade Astarte-Venere.

Simbolo della religiosità del popolo elimo, quest'ultimo divenne *exemplum* paradigmatico della strumentalizzazione propagandistica che la pratica religiosa assunse durante le dominazioni fenicia, greca e romana. Inizialmente luogo di culto consacrato a una divinità locale, nel corso dei secoli, il tempio di Venere Erycina divenne simbolo di conquista e baluardo identitario per quanti riuscirono ad assumerne il controllo.

Il confronto con la realtà medio e altoadriatica lascia emergere il legame tra il radicamento di un culto e gli echi propagandistici sottesi alla sua diffusione. È questo il caso della sistematica politica coloniale condotta in Adriatico dal tiranno Dionigi di Siracusa: a partire dal IV secolo a.C. la sua influenza si riconosce nella dilagante presenza del culto di Diomede, ipostasi divina del tiranno, che lo elesse eroe colonizzatore dell'Adriatico³. Insieme con la paredra Afrodite il vettore diomedico approda presso

1 *Germ.* XLIII 4.

2 Bonnet, Pirenne Delforge 1999: 251.

3 Come sostengono, a più riprese, A. Coppola (1988: 221-226; 1991: 103-106; 1992: 287-289; 1993: 189-191), L. Braccesi (1977: 221-226; 1991: 57-64; 2001: 39-43), B. Rossignoli (sull'interazione dei culti di Afrodite e Diomede 2004: 13-29, sui legami tra Corinto e Siracusa nel commercio dei profumi 2000: 195-198), S. Čače e B. Kirgin, che si concentrano sull'evidenza archeologica prodotta dal culto di Diomede (1998:

la colonia siracusana di Ancona, alle due divinità vennero dedicati due luoghi di culto che rimasero a lungo un riferimento per i devoti provenienti dall'area costiera limitrofa e dalle direttrici transappenniniche⁴. Lungo i *litora* dell'Adriatico centrale si assisteva contemporaneamente alla fioritura del culto della dea Cupra, divinità epicoria di *Cupra Maritima*, località costiera in cui sorgeva l'importante santuario che farà della sua divinità poliade una figura centrale nel panorama religioso dell'Italia antica. Frequentata sin dal Paleolitico, l'area cuprense ospitava già da tempi antichissimi il culto della dea, alla quale gli Etruschi⁵ dedicarono quello che ne divenne il principale luogo di culto, rimasto in attività almeno fino all'età adrianea. Il centro cuprense faceva parte di una più ampia rete di relazioni tra empori adriatici e mediterranei, divenendo teatro di scambi commerciali di considerevole volume e accrescendo, nel corso dei secoli, la ricchezza e la visibilità internazionale dei prodotti culturali ed economici che lo caratterizzavano.

Attraverso un riesame di manufatti e fonti letterarie scelti, si definiranno i tratti salienti delle presenze divine considerate, con l'intento di collegare l'influsso politico-religioso di Afrodite-Venere *Erycina* e Cupra al territorio di diretta appartenenza del loro culto, cercando di esaltarne la proiezione interculturale, ove questa si mostri riconducibile alla funzione programmatica che le venne conferita.

2. MEDITERRANEO ORIENTALE

2.1. Astarte

Ben note alla mitologia greca per essere state teatro dell'Afrogenesì, le isole di Cipro e Citera si mostrarono particolarmente ricettive nei confronti del culto della dea fenicio-punica Astarte. Figura divina esterna al *pantheon* indigeno, Astarte approda in questo fervente *locus numinosus* del Mediterraneo mostrando spiccate versatilità e apertura verso influssi nuovi, unite alla capacità di mantenere caratteri orientali originali e riformularli in nuove forme di devozione dal contatto con la greca Afrodite⁶.

63-81) e M. C. D'Ercole (2000: 11-26). Al contrario, A. Mastrocinque (1988: 33-34) sostiene “*un ruolo degli Cnidii nella fioritura del culto anconitano per Afrodite*”, ritenendo “*poco probabile*” l'ipotesi che i promotori di tale culto siano stati i coloni di Siracusa, città che non spiccava per una particolare devozione nei confronti di Afrodite.

4 Sui culti e i templi che ad Ancona ospitavano i culti di Afrodite e Diomede si vedano nello specifico i contributi di L. Bacchielli (1985: 106-137), A. Coppola (1993: 189-191), F. Cordano (1993: 145-154) e G. A. Cellini (2004: 11-16).

5 Secondo la teoria di G. Colonna (1993: 7) si tratterebbe degli Etruschi “padani” che, in concomitanza con la cosiddetta “talassocrazia di Spina”, avrebbero visto nell'approdo cuprense un punto strategico nell'ottica di un più solido monitoraggio del litorale politico ed economico. Secondo T. Capriotti (2010: 144), i promotori di tale rilevanza strategica furono gli Etruschi “tirrenici”, come dimostrerebbero le testimonianze del suo culto rinvenute in siti dislocati lungo vie di comunicazione che collegavano il versante appenninico a quello adriatico, quali furono, come si vedrà più avanti, Aja della Croce e Fossato di Vico.

6 Bonnet, Pirenne Delforge 1999: 251; Budin 2004: 95-145, con bibliografia. Per un contributo incentrato sulla definizione e l'uso del concetto di sincretismo, si veda Motte, Pirenne Delforge 1994: 11-27; Budin 2004: 97-102.

Le più antiche attestazioni del teonimo Astarte (*Áš/Iš-tár:ta*) provengono da Ebla e risalgono al III millennio a.C.⁷. Il suo nome in lingua fenicia è *'štrt*, forma femminile con desinenza in *-t* del teonimo *'ttr > 'štr* che designa una divinità celeste venerata nelle religioni dell'antica Arabia del Sud⁸. Già dal II millennio la dea acquisisce una notevole visibilità nei *pantheon* dell'area semitica nord-occidentale, mentre il suo culto è ampiamente attestato in città come Ebla, Biblo, Sidone e Cartagine. Il legame tra la dea e l'istituzione del regime monarchico nelle suddette città assume nel tempo un significato ideologico sempre più forte, convertendosi nel “*reflet temporel*”⁹ del potere spirituale esercitato dall'unione tra la stessa Astarte e il dio Baal. Nel I millennio a.C. la presenza della dea è riscontrabile pressoché ovunque nella religiosità del mondo fenicio-punico; si erge a protettrice della fertilità e della fecondità, della caccia e della guerra, accompagnata dal leone, dal cavallo o dalla colomba, suoi animali sacri¹⁰. Seguendo il *fil rouge* della colonizzazione fenicia in Occidente e grazie all'adattabilità della sua figura in nuovi contesti religiosi, Astarte ingloba e riassume aspetti di altre divinità femminili (Atargatis, Anaitis, Ishtar, Isis, al-'Uzza) cui si sovrappone, veicolando la diffusione del suo culto in tutto il Mediterraneo¹¹.

2.2. Afrodite

I problemi di natura etimologica relativi ad Afrodite aprono delle fertili piste per indagarne la genesi divina e comprendere le modalità in cui la dea si afferma nel *pantheon* greco: nella Teogonia¹² Esiodo ne riconduce la nascita ai genitali di Urano (*μηδεα*, ed è quindi *φιλομμειδέα*), che per volere della moglie-madre Gaia fu evirato dal figlio Crono. Gettati nell'acqua di mare, i *μηδεα* generarono una spuma bianca (*αφρός*) da cui prese vita Afrodite, chiamata Afrogenea e Citerea. L'accezione eziologica dell'epiclesi *Αφρογένεα* ne sancisce il legame con la sfera della sessualità. Il passaggio esiodico mostra per primo il legame tra Afrodite, Citera e Cipro, isola, quest'ultima, in cui la dea approda ancor prima di nascere dalla schiuma¹³. Nei poemi omerici Afrodite ricopre senza dubbio un ruolo di primaria importanza; ci si chiederà pertanto il motivo per cui nell'Iliade la dea venga definita Cipriota (*Κύπρις*) solo in occasione dello scontro con Diomede¹⁴. Secondo C. Bonnet e V. Pirenne Delforge¹⁵ l'epiteto e le sue declinazioni *κύπριν* e *κύπριδα* potrebbero

7 Amadasi Guzzo 2004: 47, 52 n.10 con bibliografia.

8 Lipinski 1995: 130.

9 Bonnet, Pirenne Delforge 1999: 259.

10 Nell'astrologia mesopotamica di età ellenistica il segno dei Pesci (le Code) è rappresentato da una coda di pesce e quella di una di colomba, congiunte da un nastro a V (Wallenfels 1993: 287). L'iconografia potrebbe richiamare simbolicamente le festività dell'*Anagôgia*, in cui Afrodite *Erycina* scortata dalle colombe salpava verso le sponde africane del Mediterraneo, e il cui ritorno (*Katagôgia*) veniva annunciato da un uccello bellissimo, dal piumaggio colorato di oro e porpora (si veda la nota 22).

11 Studio di riferimento sulla figura di Astarte è quello di Bonnet 1996, cui si rinvia per gli aspetti concernenti la figura e il culto della dea.

12 176-206.

13 Per un'esauritiva indagine sull'etimologia del teonimo di Afrodite, si veda Pironti 2005: 129-142.

14 *Il.*, V, 169; 409; 493; 1091.

15 Bonnet, Pirenne Delforge 1999: 253.

essere stati posteriormente inseriti nel testo, poiché nel resto del poema la dea viene generalmente connotata come figlia di Zeus¹⁶. La posteriorità dell'inserimento degli attributi "ciprioti" nell'epopea omerica risulterebbe funzionale a rendere cronologicamente coerente l'integrazione della figura di Afrodite nel *pantheon* greco e il suo esordio nella letteratura greca¹⁷. Tale processo avrebbe avuto luogo durante il passaggio dal Bronzo recente all'età del Ferro, in cui, a seguito della disgregazione del sistema palaziale, il patrimonio religioso greco si rielabora sulla base della tradizione vicino-orientale. Durante i secoli che la storiografia definisce *Dark Ages* perdurano i rapporti commerciali tra la Grecia continentale e il vicino Oriente, rotta in cui si trovano anche Cipro e Creta. Una *Ringkomposition* riconduce la questione a queste due isole, a lungo detentrici del bagaglio mitico vicino-orientale: nell'Afrodite greca convergono dunque vettori culturali provenienti dal Mediterraneo orientale, che in età alto-arcaica vengono intercettati da una divinità indigena, forgiando ed esportando un concetto inedito di dea protettrice dell'amore, custode di città, fautrice di scambi di uomini e di culture.

3. IL CULTO DI ASTARTE-VENERE *ERYCINA* A ERICE

L'estrema versatilità che caratterizzava la figura della dea Astarte-Afrodite le permise un'immediata introduzione in *pantheon* appartenenti ai più disparati contesti religiosi e geografici. La vicinanza della dea al mondo della navigazione ne facilitò una diffusione su larga scala nel bacino del Mediterraneo, veicolata dal fenomeno della colonizzazione e dall'attività di popoli dediti al commercio, quali furono i Fenici e i Greci.

Il caso di Erice, centro religioso elimo situato all'estremità nord-occidentale della Sicilia, esemplifica come in un punto di intersezione al centro del Mediterraneo vengano favoriti l'assorbimento e l'interpretazione di impulsi provenienti da culture diverse, tendenze di cui il culto dell'Afrodite *Erycina* rappresenta un caso paradigmatico. L'identità della dea di Erice muta parallelamente alle dominazioni che interessano l'area facente capo al santuario: questo era situato sulla cima dell'omonimo *mons Eryx*, che sovrastava il golfo di *Drepanum*, importante approdo per le rotte commerciali provenienti da Oriente e Occidente. Il suddetto tempio, documentato a partire dal V secolo a.C. ma certamente più antico e con un ruolo preminente nel contesto elimo, dimostrò da sempre un forte potenziale aggregativo e una notevole pregnanza politica, ergendosi a punto di riferimento per la cittadinanza della *polis*. Ciò emerge dai continui tentativi di appropriazione che i popoli susseguiti all'egemonia di Erice avanzarono nei confronti del ricco santuario e del culto della sua dea. La dea si configura come eponima e poliade già in epoca elima, quando è la divinità indigena protettrice della città e dei suoi abitanti: ne è riprova il fatto che la sua immagine è raffigurata nell'unico tipo originale presente nella monetazione di Erice¹⁸. Nel corso dei secoli questa dea locale fu venerata e

16 Si rimanda allo studio complessivo condotto su Afrodite da Pirenne Delforge 1994.

17 *ibid.*: 253-254.

18 Lietz 2010: 89.

assimilata all’Astarte fenicia, alla greca Afrodite e in età repubblicana, quando i Romani ne importarono il culto a Roma, divenne Venere *Erycina*.

Molti e di diversa natura sono i legami che si instaurano tra la dea ericina e i popoli che dominarono il Mediterraneo antico nel corso dei secoli. Uno dei miti fondativi di Erice vuole lasciarne trasparire la relazione con il mondo greco: secondo Apollonio Rodio¹⁹ Bute, forse personificazione di Poseidone, fu l’argonauta ateniese che dopo essere sopravvissuto alle insidiose Sirene generò *Eryx* da Afrodite²⁰. La testimonianza del poeta alessandrino mette in luce interessanti meccanismi sincretistici: nel narrare le gesta della “dea signora di Erice²¹”, Apollonio fa uso dell’epiteto *Κύπρις*, confermando l’esistenza di un legame consolidato tra l’Afrodite cipriota e la dea ericina. Si pensi inoltre all’*Αναγωγή* e alla *Καταγωγή*, festività in onore di Astarte *Erycina* che celebravano l’imbarco della dea e le sue colombe per le coste africane e il suo ritorno dopo nove giorni. Si trattava di rituali certamente creati *ad hoc* per sottolineare l’intensità dei rapporti intessuti tra Erice e Cartagine durante l’eparchia (IV-III secolo a.C.), periodo in cui l’influenza punica nella Sicilia occidentale e nel Mediterraneo si faceva sempre più marcata²².

3.1 La documentazione epigrafica

L’apporto dell’epigrafia dimostra la sostanziale equivalenza tra Astarte, Afrodite e Venere, confermando il prolungato successo della devozione riservata alla dea e la continuità delle fasi di attività del santuario ericino. L’unica iscrizione punica proveniente dal contesto ericino è tradata da un apografo realizzato dallo studioso locale Antonio Cordici²³: *LRBT L’ŠTRT’RK*, tradotta con “Alla Signora Astarte di Erice”, è databile tra il III e il II secolo a.C.²⁴. La stessa Erice ha restituito l’unica iscrizione greca recante una dedica ad Afrodite *Erycina*, anch’essa irreperibile e nota solo grazie all’apografo di Cordici, nel quale si legge la dedica ad Afrodite da parte di Carpimo, figlio di Aristone²⁵.

19 *Argon.* V 912-919.

20 Come ricorda B. Lietz (2010: 90), anche Callimaco sottolinea l’esistenza di una stretta relazione tra la Grecia ed Erice: egli infatti inserisce la città tra le fondazioni greche elencate nel secondo libro degli *Aitia* (*Aet.*, fr. 43 Pfeiffer, 52-55).

21 *θεὰ Ἐρυκος μεδέουσα / Κύπρις.*

22 Queste feste celebravano la partenza della dea per le coste africane e il suo ritorno dopo nove giorni insieme con le colombe, sue “beniamine” (*ἀθήρματα Ἀφροδίτης*, come le definisce Eliano). Oltre alle testimonianze scritte di Ateneo (Sofisti a banchetto IX 394f, 395a) ed Eliano (Natura degli animali IV 2, Storie Varie I 15), anche la rappresentazione di Afrodite seduta davanti a un *θυματήριον*, con in alto un crescente lunare, una stella e una colomba in volo presente in due castoni di anelli argentei, si riferisce all’*Αναγωγή* e alla *Καταγωγή*. (Zaccagnino 1998: 53-54, n. 115; Lietz 2012: 454 n. 39). Tali celebrazioni trovano riscontro archeologico nell’esistenza di un colombario rinvenuto nel *temenos* ericino e dalla rappresentazione di Afrodite seduta che sorregge una colomba in una litra con legenda ERVX (IV sec. a.C.). La colomba, animale sacro spesso associato alla sfera erotica, è presente anche nell’iconografia relativa ad Astarte, per cui si veda Lietz 2012: 195-198. Per un’ esegesi dei passi di Eliano relativi a Erice si veda De Vido 1996: 509-522 e Pironti 2009: 221-229.

23 Lietz 2010: 90 e Lietz 2012: 307-311, 445 fig. 15 per i due apografi.

24 Amadasi Guzzo 1967, Sicilia 1.

25 *IG XIV 281: [Κάρ]πιμος Ἀρίστωνο[ς] [Ἀ]φροδίται Ἐρ[ο]κί[ν]αι.* Si veda anche Lietz 2012: 311.

Un significativo *corpus* di iscrizioni latine databili tra la prima guerra punica e l'età altoimperiale proviene da centri alieni al territorio ericino²⁶: la dea è venerata in vari centri della penisola italica²⁷, a *Caralis* in Sardegna²⁸ e presso numerose città nordafricane, quali *Cirta*²⁹, *Carthago*³⁰, *Madauros*³¹, *Thibilis*³², *Sicca Veneria*³³. In ambito europeo, le uniche

26 CIL X 7253 *Veneri Erucin[ai]*, 7254 *[Vene]re Erucinai dono dedet*, 7255 *[Vene]rei Erucin(ai) [s] acrom*, 7257 *Veneri Erucinae dono dedit*.

27 1. Roma: CIL VI 2274: *D(is) M(anibus) / C(aius) Stiminius / Heracla / sortilegus / ab Venere / Erycina et / Iulia Melantis / parentes / Mercuriali / f(ilio) pientiss(imo) / fecerunt / vix(it) ann(os) XIII / m(enses) III d(ies) XX*, unica iscrizione di età post-augustea che ricorda il tempio dedicato a Venere Erycina e C. *Stiminius Heracla*, un *sortilegus* addetto al culto (a giudicare dal *cognomen* straniero, il riferimento è al tempio fuori porta Collina), e di CIL VI 2295 e 2296, rispettivamente i *Fasti Fratrum Arvalium* e i *Fasti Suburani*. In ambedue i calendari il 23 aprile è il *dies natalis* del tempio romano dell'Erycina *extra portam Collinam* e il giorno dei *Vinalia priora*, in cui si offriva il vino nuovo a Giove. 2. Antium: nei *Fasti Antiates Maiores* (*Inscr.It.* XIII 2 1) il 23 aprile è contrassegnato come il giorno dei *Vinal(ia)*. Come detto, in questa occasione si offriva il vino nuovo a Giove e, allo stesso tempo, si celebrava il *dies natalis* del tempio di Venere Erycina fuori porta Collina: *Vener(i) Eruc(inae)*. 3. Praeneste: nei *Fasti Praenestini* (*Inscr.It.* XIII 2 17), il giorno 24 aprile è indicato come "*festus est puerorum lenoniorum quia proximus meretricum est*" e al 24 ottobre si legge *[A IX c(omitialis)] F[a] vori, Ven[e]ri Erucinae extra porta Collinam*. 4. Puteoli: CIL I 2297 *Venerus Heruc(inae)*. Si tratta di un bollo sacro di età tardo-repubblicana, visto a Pozzuoli nel Settecento ma attualmente perduto. La sua pertinenza è attribuita al tempio siculo di Venere Erycina, o, più probabilmente, a un santuario consacrato alla stessa divinità situato lungo la costa campana. Il culto della dea ericina è presente in area campana già dal V secolo a.C., forse introdotto dall'iniziativa di mercenari campani impegnati in campagne in Sicilia. La connessione tra il culto ericino e l'area campana è nota da due iscrizioni con *ductus* retrogrado, incise su una tavola marmorea per offerte rinvenuta a Ercolano nel 1739 e dedicata a *Herentatei Herukinae* (*a. Herentateis s(um) b. L. Slabiis L. Aukil meddiss t(um) t(um) Herentatei Herukinae pr(um) f(um) f(um)*, a. Sono di Herentas b. Lukvis Slabiis, figlio di Lukvis, Aukil, meddiss pubblico, a Herentas Herukina, pose/approvò; Conway 2013: 82 n. 87, Lietz 2012: 342-344; 449-451), in cui la Venere siciliana mostra un'influenza osca, in quanto è assimilata alla dea *Herentas*. La tavola è attualmente conservata presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli (inv. n. 2540). D. Manacorda (2002: 131) menziona il suddetto bollo in un tentativo di interpretazione del nesso *VE* con *Veneris* (?) presente su bolli laterizi impressi su tegole, rinvenute presso l'Acropoli di Populonia, in zona le Logge. Lo stesso Manacorda ricorda che da CIL X 6430 si sa che anche il promontorio del Circeo era consacrato a Venere: *ad promuntur(ium) Veneris public(um) Circeiens(ium)*. 5. Potentia: CIL X 134 *Veneri [E]r[y]cinae / sacr(um) / Oppia N(umeri) libert(a) / Restituta d(onum) d(edit) / Faustino e[t] Ru[ff]ino [co(n)s(ulibus)]*, datata al 210 d.C.

28 Un'iscrizione in punico incisa su una tavola frammentaria di calcare fu rinvenuta da F. Nissardi nel 1870 nel tempio dedicato alla dea situato sul promontorio di S. Elia (Torre di Calamosca, Cagliari). Attualmente si trova al Museo Archeologico Nazionale di Cagliari. È stata datata al III sec. a. C. e vi si legge una dedica ad Astarte Erycina (Ad Astarte di Erice, altare di br[onzo] - - -, Amadasi Guzzo 1967: 99-100, n.19, riportata e commentata da S. Angiolillo e R. Sirigu (2009: 182) e B. Lietz (2012: 335-336; 448).

29 CIL VIII 6962 *[Si]lvano / [Aug(usto) s]acrum / [P(ublius) Pac]onius P(ubli) f(ilius) Qui[r(ina)] / [Ce]rialis aedi[(lis) q(uaestoriae) p(otestatis)] / IIIvir [P(ublius) P]aconiu[s] / conus eques / [Ro]manus [no] mine / [Cer]ialis f(aciendum) c(uravit) item / [Mer]curium aere / [um] in templo Aeruc(inae) / [de] s[ua] pecunia / [posu]it d(edit) d(e)d(icavit).*

30 CIL VIII 24528 *Veneri Erucinae(!) Aug(ustae) s[ac(rum)] / L(ucius) Cassius Apolaustus v(otum) s(olvit) [(i)bens) a(nimo)].*

31 *ILAlg.* I 2069 *[Deae] Sa[nct(a)e Ven]eri Eru/cin(a)e Aug(ustae) sac(rum) L(ucius) Vell(eius) Cast(us) / et C(aius) Iul(ius) Surus sac(erdotes) cel(lam) / ex viso s(uis) s(umptibus) f(ecerunt) et dedicav(erunt).*

32 *ILAlg.* II 4649 *Veneri E / rucinae / sacrum / C(aius) Iulius C(ai)f(ilius) / Percennus / votu(m) sol(vit) lib(ens) anim(o).*

33 CIL VIII 15879, 15881, 15894, 27580; Cadotte 2007:578-580.

due attestazioni epigrafiche legate alla dea provengono da Heidenheim am der Brenz³⁴ e da Nîmes³⁵.

Nel ripercorrere le tappe del percorso di Afrodite *Erycina* verso l'Urbe, si citerà tra tutte la famosa dedica del giovane *Lucius Apronius Caesianus* posta in ricordo della vittoria ottenuta nel 20 d.C. al fianco di suo padre *Lucius Apronius*³⁶, proconsole d'Africa³⁷, contro i ribelli numidi guidati da Tacfarinate³⁸ (Fig. 2). Dal testo dell'iscrizione apprendiamo che tale vittoria valse ad *Apronius* l'ingresso nel *collegium* dei *septemviri epulones*. L'intento celebrativo del monumento raggiunge il suo apice nella connotazione di *Aeneadum alma parens* che designa Venere *Erycina*, confermando l'intento di collocare quello ericino tra i culti ufficiali della religione romana e di giustificarlo attraverso la leggenda troiana.



Figura 1. Mosaico delle Isole rinvenuto a Ammaedara (Tunisia): la vignetta di Erice. Museo del Bardo, Tunisi. Bejaoui 1997: 844, fig.15.

34 L'iscrizione [- -]n *Erucina hic Amaranthus naufragiu(m) fe[liciter ereptus]* è graffita su una coppa a vernice nera datata alla prima metà del I sec. o all'inizio del II sec. d.C. La scodella è oggetto stesso della dedica, che viene offerta alla dea a seguito di uno scampato naufragio della dedicante *Amaranthus*. Si riporta la ricostruzione del testo di S. Mratschek (Hahn, Mratschek 1986: 149-152), riproposta da B. Lietz (2012: 363-365). Risulta interessante il confronto tra l'iscrizione retica e il frammento graffito di coppa a vernice nera rinvenuto presso l'Acropoli di Populonia, datato al II secolo a.C. e recante la dedica da parte di Filica, donna vicina al culto di Afrodite/Venere che verosimilmente agiva in ambito santuarioale (Manacorda 2007, in particolare p. 149).

35 *CIL XII 3217 Dis Manib(us) / Helvi Ecimarii / Volt(inia) Vitalis aed(ilis) col(oniae) / et uxoris / Togiaciae / Erucinae.*

36 Si tratta di *CIL X 7257. Lucius Apronius* fu proconsole d'Africa tra il 18-21 d.C.

37 *CIL X 7257*; Lietz 2012: 316-319. Per la storia dell'iscrizione si veda Muscolino 2013: 468-469.

38 L'episodio è ricordato in Tac., *Ann.* III 21.

Senza soffermarsi sulla *vexata quaestio* relativa all'esistenza della prostituzione sacra nei contesti templari connessi al culto di Afrodite-Venere, si dirà che il tempio di Erice, come *Aphrodision* acrocorintico³⁹ (Fig. 1), accoglieva delle ierodule: sacerdotesse, spesso di condizione servile, che risiedevano stabilmente nel santuario e che si dedicavano alla pratica della prostituzione. A differenza del rituale espiatorio di preparazione al matrimonio praticato da donne libere⁴⁰, le prostitute sacre del tempio ericino costituivano personale culturale stabile che apportava cospicue risorse alle casse del santuario. Nel passo dedicato a Erice⁴¹, Strabone sottolinea la presenza di schiave sacre nel tempio situato sull'"alto colle"⁴², ribadendone chiaramente la funzione di offerta alla divinità da parte di devoti locali o stranieri. Il testo straboniano solleva numerosi interrogativi sul significato di *ieródoulos*: in età micenea il termine viene impiegato per designare personale servile, sia maschile che femminile, addetto alla cura del tempio. Durante l'ellenismo, in ambiente egizio, denominava alcune figure di addetti al culto, mentre in Anatolia si riferiva semplicemente a coloro che risiedevano all'interno del recinto sacro⁴³.

39 Fonte iconografica utile per comprendere la diffusione del fenomeno in questione, è il mosaico pavimentale rinvenuto presso Ammaedara (Haïdra, Tunisia), datato alla fine del III-inizi IV sec. d.C. Vi è raffigurato un gruppo scelto di quindici città e isole (di cui se ne conservano dodici), divise in vignette, facilmente riconoscibili poiché corredate da una didascalia in latino. *Scyros, Cypros, Idalium, Cnidos, Rhodos, Paphos, Cytherae, Erycos* (Erice), *Lemnos, Naxos, Egusa* (isola di Favignana), *Cnossos* sono quasi tutti luoghi in cui si attesta con certezza il culto di Afrodite/Venere: la *mosaïque aux îles* è dunque una carta tematica dei maggiori luoghi di culto della dea presenti nel Mediterraneo (Bejaoui 1997, 2002; Manacorda 2007: 144; Ampolo 2009: 6).

40 Nella differenziazione di S. Ribichini (2004: 62-63) questa prostituzione è definita "dotale o prenuziale, che rientra nella sfera sacrale solo per il richiamo al nome e al culto della dea che presiede all'amore".

41 VI 2.5. Il brano dedicato a Erice (probabilmente un *supplementum auctoris* postumo in posizione errata rispetto al resto del testo (Gulletta 1997: 1008, n. 56), è correlato a quello (VIII 6.20) in cui il Geografo descrive il santuario di Afrodite sull'Acrocorinto. Come quello siculo dell'*Erycina*, l'*Aphrodision* corinzio era ubicato in un'area sacra che si trovava presso un'altura circondata dai flutti (*περίκλυστος*); stando alla testimonianza straboniana, nel santuario risiedevano più di mille ierodule, le quali attività costituivano significativi introiti per le casse del santuario. Anche in questo caso, come per Erice, non siamo di fronte a una testimonianza diretta, poiché Strabone "rielabora a suo modo l'immagine proverbiale della Corinto antica, città opulenta e nota sia per il gran numero di prostitute e cortigiane che per la loro avidità. Il topos è ben attestato, e la diffusione della prostituzione a Corinto deve senz'altro essere messa in relazione con l'intensa vita portuale della città" (Pironti 2013: 15). Attraverso un riesame delle fonti letterarie, la studiosa insiste nell'opera di scomposizione -già avviata da V. Pirenne Delforge (1994: 116-121) e da S. Budin (2008) - del "mito della prostituzione sacra" a Corinto.

42 Ubicazione confermata dal passo IV 83.1 di Diodoro Siculo, che localizza il santuario *κατὰ τὴν ἄκραν τὴν ἐν τῇ πόλει*, e dal *denarius* romano di C. *Considius Nonianus*, databile tra il 63 e il 57 a.C., in cui il tempio è rappresentato sulla cima di un colle, protetto da una cinta muraria turrata aperta su un'imponente porta urbana, sulla quale si riconosce la legenda ERVC (Crawford 1974: 448 n. 424; Zucca 1989: 771-772; Lietz 2012: 360-361).

43 Per un esaustivo commento della testimonianza straboniana sul tempio corinzio di Afrodite, a sua volta inserito in un'analisi delle fonti a esso connesse e rivolta alla decostruzione del "mito storiografico" della prostituzione sacra, si veda l'articolo di Pironti 2013:13-24. Sulle accezioni di *ieródoulos* si veda in particolare p. 15, n. 5.



Figura 2. Frammento dell'iscrizione degli *Apronii* (CIL X 7257). Museo Regionale "Conte Agostino Pepoli", Trapani. Lietz 2012: 447.

Il Geografo non è però testimone oculare diretto di quanto racconta sul tempio di Erice, poiché nella narrazione egli usa il tempo dei verbi al passato. Probabilmente vi fa visita nella prima età imperiale, momento in cui il santuario si spopolò e cadde in rovina, come può supporre dalle opere di restauro promosse da Tiberio già nel 25 d.C., concretizzate solo sotto il principato di Claudio⁴⁴. Al contrario, al tempo di Cicerone il tempio di Erice sembrava trovarsi al centro dell'interesse pubblico: dall'orazione *Pro Cluentio*⁴⁵ conosciamo l'esistenza dei *servi Venerii*, schiavi che si occupavano dell'amministrazione e della cura del santuario. Nella *Divinatio in Quintum Caecilium*⁴⁶ l'oratore offre uno spaccato della vita del tempio e dei suoi addetti, narrando la vicenda di *Agonis Lilybitana*, liberta di Venere *Erycina* che poteva vantare un ingente patrimonio. In tempi precedenti alla menzione ciceroniana *Agonis* fu schiava del santuario e, seppur non si abbiano allusioni dirette alla *ierodulia*, le mansioni svolte nel contesto templare dovevano averle permesso di accumulare notevoli ricchezze. Anche nelle Verrine la fonte

44 Come riportano Tacito in *Ann.* IV 43 "Et Segestani aedem Veneris montem apud Erycuin, vetustate dilapsam, restaurari postulavere, nota memorantes de origine eius et laeta Tiberio. Suscepit curam libens ut consanguineus" e Svetonio in *Claud.* 25 "Templumque in Sicilia Veneris Erycinae vetustate conlapsum ut et aerario pop. R. reficeratur, auctor fuit". La divergenza tra le informazioni riferite dai due testi è chiarita da G. Cultrera (1935: 323 n. 2), ripresa da R. Zucca (1989: 772 n. 7) e M. I. Gulletta (1997: 986, 1012 n. 69): il restauro del tempio è attribuibile a Claudio - che lo finanziò con il denaro dell'*aerarius* - in quanto Tiberio solo lo promise ai Segestani (di cui era *consanguineus*), senza realmente avviare i lavori.

45 Cic., *Pro Cluent.* 43.

46 *Div. in Caec.*, 55-56.

ciceroniana si riferisce al santuario siciliano: in questo caso la dea ericina fu protettrice delle passioni illecite di Verre, definito ironicamente *homo Venerius*⁴⁷.

3.2 Venere *Erycina* a Roma

L'introduzione del culto di Venere *Erycina* a Roma affonda le sue radici nella leggenda troiana, strumentalizzata alla fine della prima guerra punica con lo scopo sia di contrapporre la potenza civilizzatrice romana a quella distruttrice cartaginese, sia di legittimare la dilagante presenza romana sull'isola e nel Mediterraneo.

Le tappe elime di Enea durante il *vόστος* di ritorno verso il *Latium* costituiscono i fondamenti su cui si basa e giustifica il processo di romanizzazione che interessa l'isola già dalla seconda metà del III secolo a.C. Per questa ragione il *topos* letterario della leggenda troiana viene largamente impiegato nella *quête des origines* di Roma al fine di nobilitarne l'ascendenza e, in sintonia con l'ideologia augustea, di glorificare la divina genealogia del *princeps*⁴⁸. Il filone romanocentrico, forte sull'onda della vittoria alle Egadi e della sconfitta delle truppe cartaginesi da tempo stanziato alle falde del monte Erice, veicolò l'importazione del culto ericino nell'Urbe.

Proprio nei funesti anni della seconda guerra punica giunse a Roma l'eco del culto siciliano: nel 184 a.C., durante la guerra in Liguria, il console *L. Porcius Licinius*, votò il tempio di Venere *Erycina*, da lui dedicato in qualità di *duumvir* il 23 aprile di tre anni dopo⁴⁹, giorno in cui si celebravano il *dies meretricum* e i *Vinalia priora*. Il tempio di *Venus Hortorum Sallustianorum*, divinità ascrivibile alla categoria dei culti stranieri, fu costruito *extra pomerium*, poco fuori da porta Collina⁵⁰. La descrizione autoptica di Strabone⁵¹ mette a diretto confronto i due templi dedicati a Venere: egli definisce il tempio romano una filiale (*ἀφίδρυμα*) di quello di Erice. Per osmosi culturale nei confronti del bagaglio ericino, ma solo nella sua sede extrapomeriale, tale culto ammetteva a Roma la pratica della prostituzione sacra, costume notoriamente interdetto dalle leggi romane. Vitruvio⁵² narra che la collocazione dell'*aedes Veneris* rispondesse all'esigenza di salvaguardare le adolescenti e le madri di famiglia dalla "venerea libidine", mentre Orazio⁵³ ironizza sulle tendenze di Sallustio Crispo, nipote dello storico, alludendo al

47 Il testo dell'orazione ciceroniana è stato già commentato da M. I. Gulletta (1997: 985, 1010), S. Ribichini (2004: 56) e B. Lietz (2009: 250-251); quest'ultima riporta anche i passi di Cicerone (*Div. in Caec.*), di Strabone e di Diodoro Siculo (IV 83. 4-6), oltre che altre fonti letterarie inerenti al tema della prostituzione sacra presso il tempio di Erice (251-253).

48 Strabone manifestò un forte disaccordo nei confronti di questa dilagante attitudine; per un'accurata analisi del testo straboniano, rivolta alla comprensione delle posizioni assunte dal Geografo all'interno del dibattito storiografico del tempo, si veda Gulletta 1997: 979-983.

49 Liv., XL 34. 4.

50 Ov., *Fast.* IV 871 "*Collinae proxima portae*"; *Rem. Am.* "*prope Collinam portam*"; Liv., *Ab Urbe Condita* XXX 38 "*extra portam Collinam ad aedem Erucinae Veneris*".

51 VI 2. 5.

52 *De Arch.* I 7. 1.

53 *Sat.* I 2. Una dettagliata descrizione e ricostruzione della storia degli *Horti* di Sallustio presso Porta Collina si deve a E. Talamo (1998: 113-169).

gran numero di donne che si avvicendavano abitualmente nei pressi del santuario, in particolar modo in occasione delle festività che ne celebravano il *dies natalis*⁵⁴. La dea ericina nella versione pura del suo culto manteneva una connotazione esotica, scomoda alla religione istituzionale, la cui netta contrapposizione con la *Venus* capitolina sarebbe perdurata per sempre (Fig. 3).



Figura 3. L'iscrizione funeraria di un aeditus del tempio di Venere extra Portam Collinam (CIL VI 32468). Musei Capitolini (NCE 40), Roma. EDR118035.

54 Al tempio di porta Collina si riferiscono le iscrizioni: *CIL VI 32468*, iscrizione funeraria di un liberto imperiale incisa su una tavola di marmo datata al I sec. d. C.: *Ti(berius) Claudius Aug(usti) l(ibertus) / Apolinaris / minister al[mae] / Veneris ex ho[r]tis / Sallustian[is] / testamento fi[eri] / iussit et / [T]u[Th]yae Thyadi / [cont]ubernali / [- - -]*; l'iscrizione sepolcrale incisa su un cippo di travertino rinvenuta tra via Salaria e viale Liegi (Cupitò 2007: 46-47, 3.2), che riporta le misure del sepolcro di Julia Helena, liberta imperiale di Caligola o Agrippina e veneria: *Julia Aug(usti) l(iberta) / Helena / Veneria ex hort(is) / Sallustianis / sibi et suis. / In fro(nte) p(edes) XII / in agr(o) p(edes) XII*. Per K. J. Hartswick (2004: 73-75) *veneria* rimanda al culto ericino, poiché il personale addetto al tempio siculo era designato con *venerius* o *veneria*; inoltre il luogo di rinvenimento dell'iscrizione determinerebbe l'ubicazione del tempio. Da *CIL VI 32451* *D(is) M(anibus) / [M(arco)] Ulpio Aethrio / [U]ranus Caesaris n(o)stri / aedituus Veneris hortorum / Sallustianorum fecit s[ibi] / et suis posterisq(ue) eorum [- - -]* conosciamo anche un *aeditus* (da *aedem-tueri*, custode del tempio) del tempio. Gli *aeditui* si occupavano della sorveglianza dell'edificio sacro, ne aprivano e chiudevano le porte e ne custodivano la *pecunia sacra* (Vaglieri 1895: s.v. *aedituus*: 272; Trisciunglio 1998: 22-27).

Poco più antico infatti era il tempio di *Venus in Capitolio*⁵⁵, votato nel 217 a.C. e dedicato due anni dopo da Q. Fabius Maximus⁵⁶. In questa sede la dea di Erice era parte integrante del *pantheon* nazionale in qualità di *Aeneadum alma parens*⁵⁷: dietro l'ubicazione del tempio *intra pomerium*, nel nucleo religioso di Roma, si celava una scelta programmatica, tesa verso la celebrazione del legame tra la *gens Iulia* e il suo capostipite Enea. Con i versi di Virgilio⁵⁸, portavoce dell'ideologia augustea, la leggenda troiana sancisce indissolubilmente il legame tra Erice e Roma. Tra le sue tappe siciliane l'eroe sceglie Erice per fondare lo *ἱερόν Ἀφροδίτης*, rendendo la dea e il santuario due imperituri emblemi antipunici⁵⁹.

4. LA DEA CUPRA NELLE REGIONES V E VI

Il culto di Afrodite/Venere *Erycina* non rappresenta un *unicum* tra quanti trovino una sede privilegiata presso luoghi assiduamente frequentati e interessati dal susseguirsi di dominazioni, quali furono le aree costiere dotate di agevoli approdi per la navigazione. Proprio questo è il caso di *Cupra Maritima*, *emporium* di primaria rilevanza su scala adriatica e regionale: l'*ager Cuprensis*, ubicato nella parte meridionale della *regio V Picenum*, fa da scenario al culto della dea Cupra, che se ne prospetta fin dagli albori la dea poliade. Il poleonimo - che in questo caso include il teonimo - eleva l'importanza che il santuario aveva rivestito per il territorio sin dall'epoca della sua fondazione, da collocarsi nel 524 a.C.⁶⁰.

Oltre che a *Cupra Maritima*, le attestazioni del culto di Cupra si concentrano in particolare sul versante occidentale dell'Appennino umbro-marchigiano, privilegiando punti di transito e villaggi di sosta ubicati lungo la via Flaminia⁶¹. Da un deposito votivo pertinente al santuario preromano di *Plestia* (Colfiorito), località situata lungo l'asse viario che collegava l'Umbria al *Picenum*⁶², provengono le testimonianze epigrafiche più antiche dell'esistenza del culto della dea. È il caso di quattro laminette bronzee datate al IV secolo a.C.⁶³ che riportano invocazioni alla dea in lingua umbra, probabilmente

55 Il nonno, Q. Fabius Gurgus, fondò nel 291 a.C. il tempio di *Venus Obsequens in Circo Maximo* (Papi 1999: 185). *Venus Obsequens* e *Venus Verticordia in Circo Maximo*, cui era dedicato un altro tempio nelle vicinanze, rappresentano il connubio divino perfetto per la realizzazione femminile e matrimoniale (Manacorda 2007: 153; Marcattili 2012: 120).

56 Liv., XXII 9. 7-11.

57 Così definita in *CIL X 7257*.

58 Virg., *Aen.* V 755-761.

59 Per il significato politico che la Sicilia e il tempio di Erice assumono nel poema virgiliano, Gulletta 1997: 982, 988 e 1016-1017, n. 90.

60 Secondo G. Colonna (1993: 7) la spedizione contro Cuma organizzata dagli Etruschi padani, alleati con Umbri e Dauni, sancisce l'inizio della talassocrazia etrusca in Adriatico e l'inizio della frequentazione greca in Adriatico.

61 Una visione d'insieme sulle caratteristiche dei santuari dell'Umbria arcaica è brillantemente offerta da G. Bradley (1997: 111-129).

62 Per una dettagliata descrizione dell'assetto geomorfologico dell'area si rimanda a Ciotti 1964: 101-103.

63 Le quattro lamine furono scoperte nello stesso scavo del 1962, ma vennero pubblicate in due momenti diversi: le prime tre – frammentarie - nel 1964 da U. Ciotti e l'ultima, quasi integra, nel 1989-1990 da A. E. Feruglio, nell'ambito delle esposizioni *Gens Antiquissima Italiae*, tenutesi in questi anni a Budapest,

destinate a essere applicate a *ex voto* cultuali⁶⁴. Secondo A. Calderini (2001: 57) i resti di strutture⁶⁵ e le stipi votive rinvenute a Colfiorito sarebbero relazionabili con la presenza delle lamine votive citate, testimoniando l'esistenza di un santuario dedicato a Cupra, dea poliade - è infatti definita *matres* e connotata dall'etnico *pletinas* - del centro abitato al quale quest'ultimo faceva capo. L'importanza primaria di Cupra all'interno del *pantheon* umbro-piceno si deduce dalla densità dei santuari che erano consacrati al suo culto nell'area considerata. Poco lontano da *Plestia*, in località Fossato di Vico (l'antico vicus *Helvillum*, ubicato lungo il *diverticulum* della via Flaminia che porta ad Ancona⁶⁶), nel 1868 lo scavo di una buca presso Aja della Croce ha restituito un'iscrizione incisa in lingua umbra e alfabeto latino su una lamina di bronzo applicata all'orlo di un dolio in terracotta⁶⁷. Il testo ricorda la costruzione della cisterna del tempio della dea, avvenuta per volontà di Vibio Vario e Tito Fulonio, i due *marones* della vicina *Tadinum*⁶⁸ (Fig. 4). Il rinvenimento assume un eccezionale valore documentale, poiché testimonia l'ampio raggio di diffusione del culto di Cupra, confermandone il carattere poliade anche al di fuori di *Cupra Maritima* (è anche qui invocata con l'epiclesi *matrer*) e la connessione con il culto delle acque⁶⁹. Il santuario costituiva verosimilmente un punto di riferimento per i centri limitrofi e le loro magistrature, che si occupavano della cura e gestione dello stesso. Analogamente a quanto detto per l'area sacra di Colfiorito, il complesso santuarioale di Fossato di Vico era stato fondato presso uno strategico convoglio viario, il *diverticulum ad Helvillum-Anconam*, ramificazione della via Flaminia e valico appenninico che collegava l'Umbria settentrionale con Ancona.

Cracovia e a San Pietroburgo.

64 Le iscrizioni sono incise con *ductus* sinistrorso e con la stessa invocazione *cupras matres pletinas sacru esu*, "questo [è] sacro a Cupra madre pletina", si rivolgono alla dea Cupra (Ciotti 1964: 100-101; Calderini 2001: 56; Sisani 2006:141-142).

65 Il santuario ha restituito fasi edilizie che vanno dal V al I secolo a.C.

66 Lungo questo valico transappenninico si trovano due importanti attestazioni toponomastiche dell'esistenza del culto di Cupra, come sostengono A. Calderini (2001: 49-50) e T. Capriotti (2010: 145 n. 63): si tratta di Cupra Montana, citata da Plinio attraverso l'etnico *Cuprenses cognomine montani* (*N.H.* III 110-111), la cui esistenza è confermata dal geografo Tolomeo (III 1. 45), che menziona una *Κοῦπαρα Μοντανα*; l'altro toponimo "parlante" designa il vicino Poggio Cupro. Per spiegare l'affermazione straboniana sulla fondazione etrusca del santuario di *Cupra Maritima*, T. Capriotti ritiene che genti etrusche tirreniche si siano mosse attraverso questa via di comunicazione per giungere sull'Adriatico e, spinti dalla posizione favorevole dello scalo portuale cuprense (che garantiva contatti con l'alto Adriatico, l'Europa continentale e la Grecia), abbiano fondato un tempio dedicandolo a una dea che coniugasse i tratti della *Uni* di *Pyrgi* con quelli di un'affine divinità indigena. Per il parallelismo tra il tempio di *Pyrgi* e quello di Cupra si vedano Verzár 1980: 83-84, Colonna 1993: 3-31 e Capriotti 2010: 142-145, che riprende la teoria dell'etruscologo, muovendovi l'obiezione, a mio avviso corretta, già discussa in nota 5.

67 Forse si trattava dell'imboccatura della cisterna menzionata nell'iscrizione, come sostiene T. Capriotti (2010: 145-146).

68 *Cubrar matrer bio eso / osato cisterna n.c. LVIII / su maronato / V. L. Varie T. C. Fulonie* ("questa è l'acqua di Cupra Madre: cisterna realizzata al costo di 58 assi dai maroni Vibio Vario figlio di Lucio e Tito Fulonio figlio di Gaio"), trascrizione e traduzione di S. Sisani (2006: 150). L'iscrizione è riportata e commentata anche da Calderini 2001: 54-55.

69 Feruglio 1990: 356; Calderini 2001: 54.



Figura 4. Iscrizione rinvenuta a Fossato di Vico recante dedica alla dea Cupra madre. Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria. Foto dell'Autrice, agosto 2015.

Proprio la *Dorica Ancon* di Giovenale⁷⁰, colonia siracusana di IV secolo a.C., veicolò la penetrazione del culto di Afrodite in area picena. L'*Aphrodision* e il tempio di Diomede di Ancona, insieme con il santuario dedicato all'eroe adriatico presso il *Caput Adriae* e il *templum Cuprae di Cupra Maritima*, sono annoverabili tra i pochi luoghi di culto del litorale adriatico citati nella Geografia straboniana. La scarsità delle fonti letterarie concernenti il santuario cuprense non eclissa l'importante ruolo che questo assunse in età arcaica e classica: si trattava senza dubbio del santuario comunitario dei Piceni, la cui fondazione è, secondo Strabone, riconducibile agli Etruschi⁷¹. Annoverando gli abitanti dell'*ager Cuprensis* tra quanti si allearono con Roma nelle guerre contro Annibale, Silio Italico localizza i fumanti *altaria Cuprae* lungo il litorale piceno⁷², mentre Asinio Pollione caratterizza la dea picena come *antistita Veneris*, vale a dire sacerdotessa della dea romana⁷³. Rimarcando l'esistenza di chiare interconnessioni tra le due divinità, questa fonte appare determinante ai fini dell'identificazione della dea. I dati archeologici apportano valide conferme: i soli due templi di *Cupra Maritima* di cui restano evidenze strutturali sono attribuibili a Venere e a Cupra. Il primo, di cui si riconoscono solo pochi elementi architettonici di quella che doveva essere un'imponente struttura, si trovava nell'area del *forum* della città⁷⁴. La sua costruzione risalirebbe al I secolo a.C., momento in cui andava delineandosi l'urbanizzazione del centro e, con essa, l'assetto del foro. Ai

70 Sat. IV 40: *Ante domum Veneris / quam Dorica sustinet Ancon.*

71 Strab., V 4 2: *Ἐφεξῆς δὲ τὸ τῆς Κύπρας ἱερόν, Τηρρηνηῶν ἴδρυμα καὶ κτίσμα• τὴν δ' Ἥραν ἐκεῖνοι Κύπραν καλοῦσιν*, identificando Cupra con la dea etrusca *Uni*.

72 Sil. It., *Pun.* VIII 431-434: *hic et, quos pascunt scopulosae rura Numanae / et quis litorae fumant altaria Cūprae / quique Truentinas servant cum flumine turres / cernere erat.*

73 ap. Charisius, *Ars Grammatica*, I 100. 24: *Veneris antistita Cupra.*

74 Se ne distinguono la facciata e il lato settentrionale, costruiti in *opus cementicium*, e il paramento, in *opus reticulatum*. Nella facciata si conserva il nucleo della scala principale, che include la base dell'altare; sopravvivono inoltre parti del muro in *opus latericium*, che sembrano delineare uno schema a cella tripartita, come emerge dai rilievi di G. Ciarrocchi (1999: 157-159).

lati del tempio si trovavano due archi a un fornice di uguali dimensioni, realizzati postumi dall'imperatore Adriano forse in concomitanza con il restauro del tempio di Cupra. Nonostante questo luogo di culto sia stato generalmente identificato con il *Capitolium* della città romana, i ritrovamenti avvenuti in contesto risultano relazionabili al culto di Venere. Il busto marmoreo di statua femminile, copia di età adrianea di un originale greco del IV secolo a. C., e il piede sinistro con sandalo femminile murato sull'architrave del portale della chiesa di San Martino a Grottammare potrebbero appartenere alle maestranze di un'officina locale alla quale l'imperatore Adriano avrebbe commissionato vari opere durante i suoi interventi evergetici a *Cupra Maritima*⁷⁵. Il busto femminile sarebbe da considerare come l'unica parte superstite di una statua cultuale di grandi dimensioni rinvenuta nell'area circostante il tempio di Venere, fatta distruggere dal vescovo Battistelli per essere poi reimpiegata dai Padri Filippini⁷⁶. Ciò spiegherebbe i segni di un taglio visibilmente più recente rispetto all'epoca di realizzazione della statua⁷⁷ (Fig. 5).

5. ADRIANO E LA DEA CUPRA

Il documento più significativo relativo al santuario di *Cupra Maritima* è sicuramente l'epigrafe che ricorda le opere di restauro che lo interessarono, avvenute per iniziativa di un evergete d'eccezione, quale fu l'imperatore Adriano⁷⁸. Il monumento, proveniente dalla Pieve di San Basso, si conserva già dal XVI secolo murato in una parete della chiesa di San Martino presso Grottammare (Ascoli Piceno). Il testo riporta l'unica attestazione del teonimo della dea in area picena e data inequivocabilmente al 127 d. C. gli interventi di restauro del tempio cui il *princeps provide pecunia sua*. L'evergetismo adrianeo è cronologicamente ascrivibile al periodo in cui egli esercitò la *XI tribunicia potestas* (tra il 10 dicembre del 126 e il 9 novembre del 127 d. C.), concomitante, secondo i *Fasti Ostienses*, con un viaggio che l'imperatore intraprese in Italia⁷⁹. La testimonianza del restauro adrianeo acquisisce in tal senso una straordinaria importanza, segnalando la sopravvivenza del culto di Cupra per un arco temporale che va dal V secolo a. C. e giunge sino alla piena età imperiale. Come accadde al tempio ericino, il santuario cuprese potrebbe aver conosciuto un periodo di abbandono durante la prima età imperiale inducendo Adriano, già mosso da un legame affettivo verso il *Picenum*, a provvedere al suo restauro. Egli infatti considerava la vicina città picena di *Hadria* la sua *alia patria*,

75 I materiali citati sono stati dettagliatamente presi in esame da A. Calderini (2001: 108-110) e T. Capriotti (2010: 139-141), che per prima avanza l'ipotesi della loro pertinenza alla stessa officina.

76 Come si sa da una lettera dell'abate Colucci, sacerdote vissuto nel XVIII secolo (Capriotti 2010: 138-139).

77 La testa di Venere è attualmente conservata nel Museo Archeologico di Ripatransone (Ascoli Piceno).

78 Si tratta dell'iscrizione *CIL IX 5924: Imp(erator) Caesar divi Traiani / Parthici filius) divi Nervae nep(os) / Traianus Hadrianus Aug(ustus) / pontif(ex) max(imus), trib(unicia) potesta(te) XI, / co(n)s(ul) III, munificentia sua / templum deae Cuprae / restituit*. L'iscrizione è riportata e commentata anche nei contributi di A. Calderini (2001: 48-49) e di T. Capriotti (2010: 135).

79 *InscrIt XIII 1 205, 233*, Capriotti 2010: 137.

dalla quale i suoi antenati partirono per trasferirsi, subito dopo la sua fondazione, nella città andalusa di Italica⁸⁰.

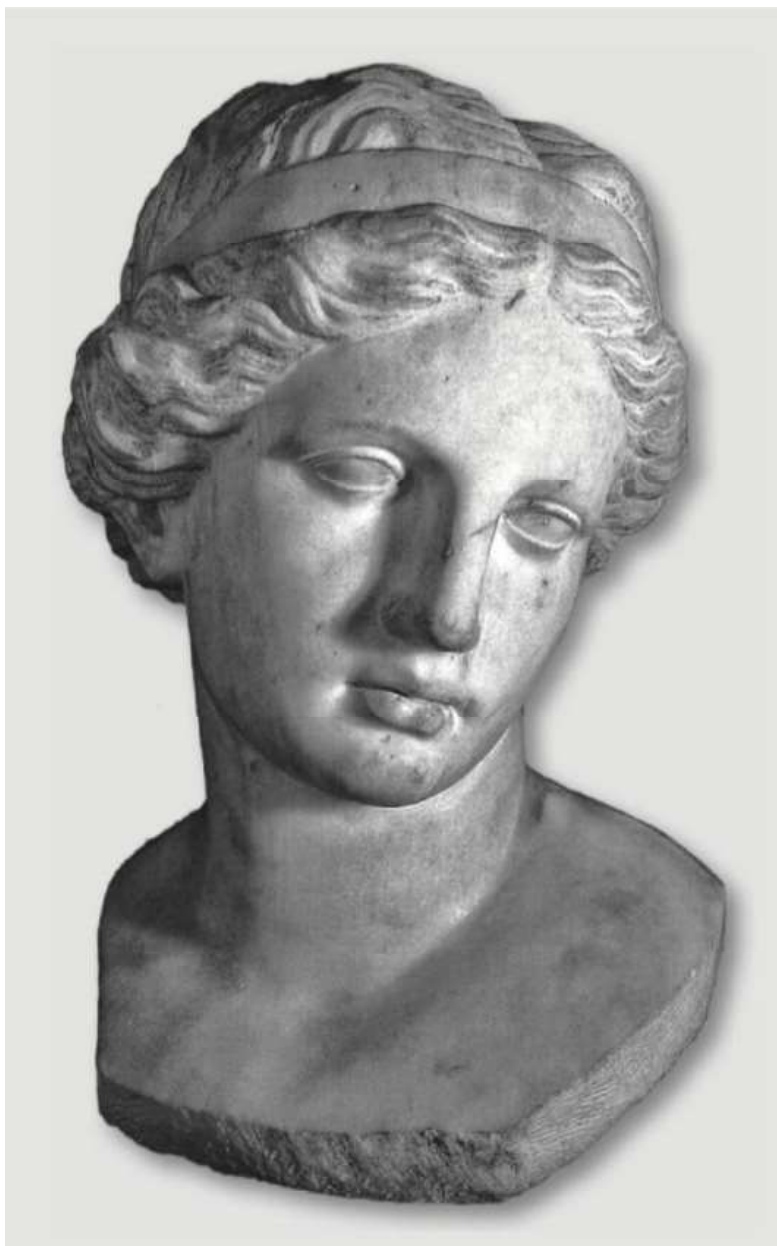


Figura 5. Busto di Venere. Museo Civico di Ripatransone, Ascoli Piceno. Capriotti 2010: 140.

L'eco della presenza di Adriano è riscontrabile in un'altra eloquente caratteristica dell'economia agraria dell'*ager Cuprensis*: si tratta dell'*Ἀδριανόν νέκταρ* o *Hadrianum*,

⁸⁰ Le origini picene dell'imperatore sono note da questo passaggio dell'*Historia Augusta: V. Hadr. 19. 1, In Etruria praeturam imperator egit, per Latina oppida dictator et aedilis et duumvir fuit, apud Neapolim demarc<h>us, in patria sua quinquennalis et item Hadriae quinquennalis, quasi in alia patria, et Athenis arc<h>on fuit.*

un vitigno coltivato nel *Picenum* meridionale di cui si ha notizia grazie a due epigrammi dell'Antologia Palatina⁸¹ composti da due poeti greci di età augustea, Antifilo di Bisanzio e Antipatro di Tessalonica. L'interesse dimostrato dai due epigrammisti denota l'apprezzamento che l'élite greca e filogreca, doveva aver mostrato per il vino in questione. Il vino *Picenum* è citato nell'Editto dei Prezzi di Diocleziano e nominato in tre papiri egiziani del III secolo d.C.: tali menzioni denotano la notevole produzione e il flusso di esportazioni di questo lussuoso prodotto durante l'età imperiale, che verosimilmente raggiungeva le più importanti città del Mediterraneo (Van Limbergen 2011: 72). Dalla carta tematica di G. Verhoeven e D. Van Limbergen (Van Limbergen 2011: 73) si nota come nell'area di *Cupra Maritima* (in particolare nei pressi di Bocca Bianca, San Basso e San Michele) si concentrino attestazioni di produzione e lavorazione del vino (Fig. 6). L'informazione acquisisce particolare rilevanza se si pensa che, secondo la proposta di ubicazione avanzata da T. Capriotti (2010: 142), il santuario della dea Cupra doveva trovarsi presso la Pieve di San Basso, luogo in cui, come detto, venne rinvenuta l'iscrizione adrianea. È possibile che al tempio fosse connessa una vigna gestita dalle sacerdotesse che risiedevano nel santuario, e che i prodotti derivati dalla viticoltura fossero facilmente esportati grazie alla posizione privilegiata che quest'ultimo poteva vantare. Inoltre, se almeno a livello "rituale" vige il parallelismo tra *Bona Dea* e Cupra, la vigna avrebbe rifornito il santuario del vino che le sacerdotesse consumavano durante le cerimonie in onore della dea, durante le quali la bevanda (*lac*) veniva consumata in recipienti da miele (*mellarium*⁸²). Rituali finalizzati alla protezione e all'esaltazione della fecondità femminile non sono estranei alla sfera culturale di appartenenza di Cupra: nonostante la totale mancanza di fonti che attestino l'esistenza di un collegio sacerdotale di addette al culto di Cupra, la dedica delle *magistrae Veneris Veidia Auge e Ivliia Urbana* proveniente dall'area di influenza del santuario⁸³ farebbe pensare che vi avessero luogo rituali iniziatici al matrimonio e, dunque, alla pienezza della vita sessuale. La pratica della cosiddetta prostituzione "prenuziale"⁸⁴ e l'esplicita affiliazione al culto di Venere delle due dedicanti suggerirebbero, in linea con quanto detto, che tra il I e il II secolo d.C. Cupra sia stata interessata dal fenomeno dell'*interpretatio* religiosa, dal quale risulterebbe un'altalenante assimilazione con una Venere emporica, dai tratti simili alla dea ericina.

Rimanendo all'interno della dicotomia Cupra-*Bona Dea*, è interessante notare come l'evergetismo di Adriano si rivolga anche al restauro di un *fanum* sacro a *Bona Dea* ubicato presso il centro laziale di *Nomentum*. Un'iscrizione onoraria rinvenuta negli anni Sessanta in località Casali di Mentana e attualmente conservata nel deposito del Canopo di Villa Adriana a Tivoli, riporta una dedica della *res publica Nomentanorum* attesta che nel 136 d.C. (Granino Cecere 2000: 442), pochi anni dopo la ristrutturazione del tempio

81 VI 257; IX 232. Antipatro si riferisce però al porto di Adria, terminale commerciale ubicato nel punto più meridionale della costa veneta da cui arrivavano e salpavano merci dirette verso l'Europa centrale, l'Oriente ellenistico e Alessandria d'Egitto.

82 Come descritto da Macrobio nei *Saturnalia* (I 12. 23) a proposito dei *Damia*, le festività dicembrine celebrate in onore della *Bona Dea* nella residenza di un magistrato *cum imperio*.

83 *CIL* IX 5295, attualmente conservata presso il Museo Maffeiano di Verona (Capriotti 2010:137).

84 Così definita in Ribichini 2004: 63 e per cui si veda anche Lietz 2009: 248.

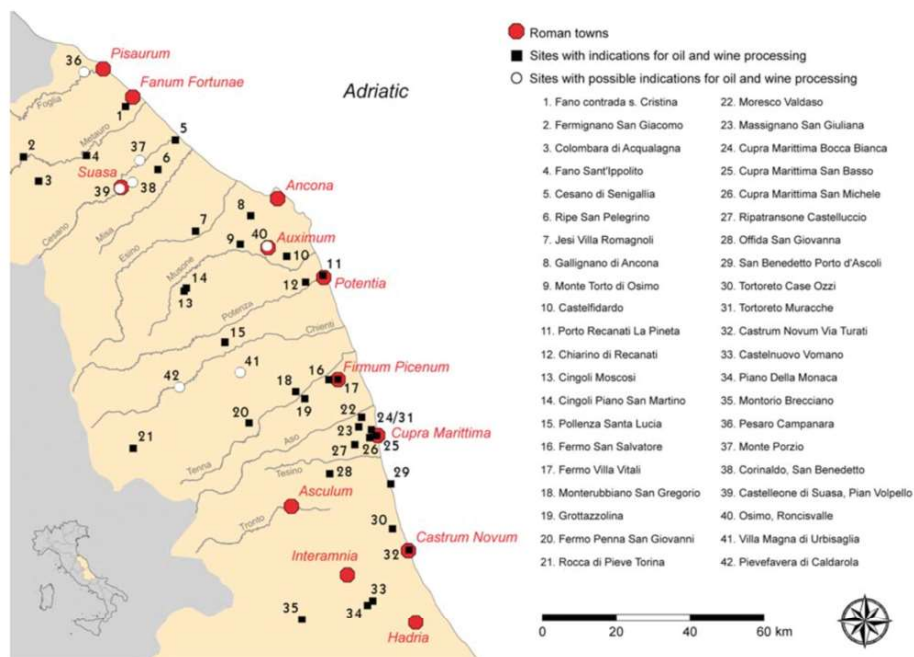


Figura 6. Siti con indicazioni di vinificazione. Van Limbergen 2011: 73.

cuprense, l'imperatore provvide al restauro del luogo di culto dedicato alla *Bona Dea*⁸⁵. Tale documento, oltre a rappresentare una rara attestazione della presenza di *Bona Dea* tra le divinità venerate a *Nomentum*, ci informa della presenza di un luogo di culto del quale la divinità era titolare, che le prospezioni archeologiche collocano lungo i limiti meridionali del foro cittadino⁸⁶. Sappiamo che Adriano era solito assumere cariche onorarie presso centri con cui deteneva, per svariate ragioni, un legame affettivo (Granino Cecere 2000: 442; Greggi 2007: 39): nel 136 ricoprì la carica di *dictator* del *municipium* nomentano, mentre era *quinquennialis* nelle due città che egli considerava natali, Italica e *Hadria*⁸⁷. La conferma dell'esistenza di un centro culturale e di un *collegium* di sacerdotesse di sua pertinenza giunge anche da una *mensa*, sulla quale si legge una dedica alla *Bona Dea Sancta*⁸⁸. Da un cursorio e controverso passaggio dell'*Historia Augusta* sappiamo che Adriano si occupò della costruzione di un tempio della *Bona Dea* a Roma⁸⁹, nonostante

85 *AE* 1976, 114; *AE* 2000, 286 a-b; Granino Cecere 2000: 268-269; *AE* 2002, 302; Greggi 2007:47 n.15, in cui si legge, sulla fronte: *Imp(eratori) Caesari T[raiano] / Hadriano Aug(usto), [pont(ifici) max(imo)] / trib(unicia) pot(estate) XX, im[p(eratori) II, / co(n)s(uli) III p(atri) p(atriciae)] / res publica Noment[anor(um)] - -] / suo et aedium sa[cr(arum) restitutori?]* e sullo spessore del lato sinistro: *Bonae Deae*. È qui riportata la lettura di M.G. Granino Cecere (2000:438), accolta anche da S. Greggi (2007:45). Secondo M. G. Granino Cecere (2000:439) l'indicazione dell'appartenenza alla *Bona Dea* del tempio restaurato da Adriano è incisa sul lato sinistro della tavola marmorea poiché l'imperatore avrebbe fatto restaurare vari edifici sacri a *Nomentum*, per ciascuno di essi era stata realizzata una lastra commemorativa con testo simile.

86 Secondo Granino Cecere (2000: 442-443; 2010:86), l'*aedes* restaurata da Adriano doveva trovarsi in località Romitorio, ai piedi della collina che ospitava il foro della città.

87 vd. nota 81.

88 I frammenti della *mensa* in questione si sono rinvenuti durante gli scavi condotti nel 1949 da D. Faccenna nell'area forense dell'antica *Nomentum* (Granino Cecere 2010:81-87, in particolare p. 85).

89 *V. Hadr.* 19. 11: *fecit sui nominis pontem et sepulchrum iuxta Tiberim et aedem Bonae Deae*.

persistano molti dubbi sull'identificazione di questa *aedes*, trattandosi probabilmente di un luogo di culto indipendente rispetto a quello aventino di *Bona Dea Subsaxana*⁹⁰.

L'interesse di Adriano per i culti di Cupra e di *Bona Dea* trova spiegazione nella sua propensione verso l'unità sociale e religiosa dell'ecumene di cui era *princeps*: si occupò, anche per iniziativa personale, di ridare il meritato lustro all'identità culturale di realtà periferiche rispetto a quelle urbane, ma non per questo di trascurabile importanza. La sua formazione intellettuale filogreca lo indusse a valorizzare culti che mostrassero ascendenze e caratteri spiccatamente orientali. Adriano perseguiva, sulla scia dei suoi illustri predecessori Alessandro Magno e Augusto, l'idea di un impero unitario fondato sulla tolleranza e la valorizzazione di identità multiple, in cui trovassero spazio antiche divinità italiche come *Bona Dea* e Cupra.

6. VALUTAZIONI FINALI

In questo contributo si è cercato di mettere in relazione, attraverso l'analisi delle fonti letterarie ed epigrafiche a disposizione, tre divinità il cui culto si installa in punti nevralgici del Mediterraneo orientale, centrale e del mar Adriatico. Il confronto tra l'Astarte fenicia, l'Afrodite cipriota, l'Afrodite-Venere *Erycina* e la dea Cupra ha messo in luce in primo luogo il richiamo costante al bagaglio mitico fenicio-cipriota, presente in tutte le manifestazioni dei culti presi in esame. Nel corso dei secoli e attraverso il contatto dovuto ai commerci o all'esigenza di occupare nuovi spazi, il culto primitivo si raffina e si riformula acquisendo caratteri nuovi, consoni alle pratiche religiose indigene ma anche al bagaglio culturale e alle istanze dei devoti stranieri. Le divinità associate al mondo femminile manifestano una spiccata capacità di adattamento, marcando le tappe di un'evoluzione che assume spesso i tratti di una metamorfosi, a volte completa, in altri casi reversibile o parziale. Le labili tracce di tale fenomeno possono celarsi dietro l'uso particolare di epiclesi e teonimi: come *Bona Dea*, Cupra è uno pseudonimo culturale

90 Granino Cecere (2000:440); Turcan (1995:289-294). Anche Livia Drusilla ebbe un ruolo attivo nel culto della *Bona Dea*: dai Fasti di Ovidio (V 157 sg.) sappiamo che fece restaurare il tempio aventino dedicato a *Bona Dea* (Chioffi 1993: 200-201) azione che conferì visibilità alla dea e catalizzò l'attenzione dell'aristocrazia femminile -ma anche quella di donne di *status* servile o libertino- verso questo culto. La stessa Livia, verosimilmente nell'ambito del programma augusteo di *restauratio* religiosa, ne riportò in auge il culto anche a *Pisaurum*, città natale di suo padre, *Marcus Livius Drusus Claudianus*. Da *Pisaurum* provengono due dediche alla *Bona Dea*: *Fannia L(uci) filia Nasulei <uxor> / Bonae Deae dat* (CIL XI 6304), incisa su una *mensa* semicilindrica di pietra calcarea, *donum* attestato in altre sedi del culto alla dea (Granino Cecere 2010:84) e *Bonae Deae / Sulpicia L(uci) filia / Maxima / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (CIL XI 6305), incisa su una *tabula ansata* di bronzo con due buchi per fissarla a un ignoto oggetto di culto. Le due dediche sono databili al II sec.d.C.: ciò suggerisce una persistenza del culto fino all'avanzata età imperiale. Per G. Cresci Marrone e G. Mennella (1984:61-62), *Pisaurum* fu tra le colonie che vantarono uno stretto rapporto con Augusto, probabilmente grazie alla provenienza di sua moglie. Questa sarebbe la ragione per cui la città si dimostrò sempre particolarmente ricettiva verso le tendenze religiose della capitale. La *Bona Dea* presenta forti connessioni con le divinità del *lucus* pisaurense per la sua forte vicinanza al mondo femminile; si potrebbero ricercarne le origini in antiche divinità centro italiche, come a esempio Cupra, il cui culto fu assorbito e interpretato a *Pisaurum*, per poi penetrare in area veneta (Cresci Marrone, Mennella 1984: 151-153; Delplace 2000: 123).

dal medesimo significato (-*cup* è la traduzione sabina del latino *bonus*) che rimanda alla sfera del desiderio, delineando già in età preromana una divinità che vuole essere la trasposizione adriatica dell’Astarte-Afrodite fenicio-cipriota. Il culto di quest’ultima segue le rotte dei naviganti fenici e dei colonizzatori greci, che viaggiano sotto la sua egida protettrice; per questa ragione la fondazione di santuari che le vengono dedicati avviene in siti d’altura, zone portuali o di confine, luoghi che hanno restituito la maggior parte delle attestazioni del suo culto. Se è sicuramente possibile riscontrare caratteristiche interscambiabili tra le varie manifestazioni mediterranee di Astarte-Afrodite, in divinità come Venere *Erycina* e Cupra perdurano elementi epicorici visibili lungo tutte le fasi di vita del culto, in quanto presenze radicate nella tradizione religiosa locale, forgiata in ogni sua sfaccettatura dai devoti che ne hanno fondato l’area sacra, praticandone sistematicamente il rituale e intercettandone o rigettandone le influenze provenienti da lontani e vicini orizzonti culturali e religiosi.

BIBLIOGRAFIA

- Amadasi Guzzo, M.G. 1967: *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma.
- 2004: “Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica”, G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y A. González Blanco (eds.), *II Congreso Internacional del Mundo Púnico: Religion, Antropología y Cultura Material*, (Cartagena, 6-9 de abril de 2000), Murcia, 47-54.
- Ampolo, C. 2009: “Isole di storia, storie di isole”, C. Ampolo (ed.), *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico I, Atti delle seste giornate internazionali di studi sull’area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo (Erice, 12-16 ottobre 2006)*, Pisa, 3-12.
- Angiolillo, S. y Sirigu, R. 2009: “Astarte/Venere Ericina a Cagliari. *Status quaestionis* e notizia preliminare dalla campagna di scavo 2008 sul Capo Sant’Elia”, *Studi Sardi* 34, 179-211.
- Bacchielli, L. 1985: “*Domus Veneris quam Dorica sustinet Ancon*”, *Archeologia Classica* 37, 106-137.
- Béjaoui, F. 1997: “Îles et villes de la Méditerranée sur une mosaïque d’Ammaedara (Haïdra en Tunisie)”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 141, 3, 825-858.
- 2002: “Deux villes italiennes sur une mosaïque de Haïdra”, M. Khanoussii, P. Ruggeri y C. Vismara (eds.), *L’Africa romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economica. Atti del XIV convegno di studio (Sassari, 7-10 dicembre 2000)*, Sassari, 503-508.
- Bonnet C. y Pirenne Delforge, V. 1999: “Deux déesses en interaction: Astarte et Aphrodite dans le monde égéen”, C. Bonnet y A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l’honneur de F. Cumont à l’occasion du*

- cinquantième anniversaire de sa mort (Roma, 25-27 settembre 1997), Bruxelles-Rome, 249-273.*
- Bonnet, C. 1996: *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma.
- Braccesi, L. 1977: *Grecità Adriatica*, Bologna.
- 1989: “Ancora sulla colonizzazione siracusana in Adriatico (Dionigi, Diomede e i Galli)”, *AION. Annali dell’Istituto Universitario Orientali di Napoli* 11, 57-64.
- Braccesi, L. 2001: *Hellenikòs Kolpos*, Roma.
- Bradley, G. 1997: “Archaic sanctuaries in Umbria”, *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 8, 111-129.
- Budin, S. 2004: “A reconsideration of the Aphrodite-Ashtar syncretism”, *Numen* 51, 95-145.
- 2008: *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge.
- Čače, S. e Kirigin, B. 1998: “Archaeological evidence for the Cult of Diomedes in the Adriatic”, *Hesperia* 9, 63-81.
- Cadotte, A. 2007: *La romanisation des dieux. L’interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Leiden.
- Calderini, A. 2001: “Cupra. Un dossier per l’identificazione”, *Eutopia* (nuova serie I, 1-2), 45-129.
- Capriotti, T. 2010: “Il santuario della dea Cupra a *Cupra Marittima*: una proposta di ubicazione”, *Hesperia* 26, 119-160.
- Cellini, G. A. 2004: “Catullo XXXVI, 11-16 e il culto di Afrodite-Venere in Adriatico”, *Hesperia* 18, 357-373.
- Chioffi, L. 1993: s.v. “*Bona Dea Subsaxana*”, *Lexicon Topographicum Urbis Romae I*, Roma, 200-201.
- Ciarrocchi, G. 1999: *Cupra Marittima. La campagna e la città. Ritrovamenti, schizzi e annotazioni sulle strutture antiche: 1969-1999*, Cupra Marittima.
- Ciotti, U. 1964: “Nuove conoscenze sui culti dell’Umbria antica”, F. Ugolini (ed.), *Problemi di storia e archeologia dell’Umbria. Atti del I Convegno di Studi Umbri (Gubbio, 26-31 maggio 1963)*, Perugia, 99-112.
- Colonna, G. 1993: “Il santuario di Cupra fra Etruschi, Greci, Umbri e Piceni”, G. Paci (ed.), *Cupra Marittima e il suo territorio in età antica. Atti del Convegno di studio (Cupra Marittima, 3 maggio 1992)*, Tivoli, 3-25.
- Conway, R. S. 2013: *The Italic Dialects*, I (I ed. 1897), Cambridge.
- Coppola, A. 1988: “Siracusa e il Diomede adriatico”, *Prometheus* 14, 221-226.
- 1991: “Ancora sui Celti, Iperborei e propaganda Dionigiana”, *Hesperia* 2, 103-106.
- 1992: “Adria e la tradizione siracusana”, *Il contributo di Alessio De Bon alla conoscenza del Veneto antico. Atti del Convegno di studi (Rovigo 1989)*, Roma, 287-289.

- 1993: "I due templi greci di Ancona (per l'iconografia della Colonna Traiana)", *Hesperia* 3, 189-191.
- Cordano, F. "Due note adriatiche (Afrodite Acrea ad Ancona)", *Hesperia* 3, 145-154.
- Crawford, M. H. 1974: *Roman Republican Coinage I*, Cambridge.
- Cresci Marrone, G. y Mennella, G. 1984: Pisaurum I. *Le iscrizioni della colonia*, Pisa.
- Cultrera, G. 1935: "Il 'temenos' di Afrodite Ericina e gli scavi del 1930 e del 1931", *Notizie degli Scavi di Antichità* 6, 11, 294-328.
- Cupitò, C. 2007: *Il territorio tra la via Salaria, l'Aniene il Tevere e la via "Salaria vetus"*, Roma.
- De Vido, S. 1996: "Un altare per Afrodite. Nota a *Aelian.*, *NA*, 10, 50", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 4, 1, 2, 509-522.
- D'Ercole, M. C. 2000: "La légende de Diomède dans l'Adriatique préromaine", C. Delplace y F. Tassaux (eds.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux, 11-26.
- Delplace, C. 2000: "Cultes féminins dans l'Adriatique romaine: autour de *Bona Dea*", C. Delplace y F. Tassaux (eds.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux, 119-132.
- Feruglio, A. E 1989: "Lastrina di bronzo iscritta, fissata su orlo fittile", *Gens Antiquissima Italiae. Antichità dall'Umbria a Budapest e Cracovia*, Napoli, 165.
- 1990: "Lamina iscritta", *Gens Antiquissima Italiae. Antichità dall'Umbria a Leningrado*, Napoli, 354-357.
- Granino Cecere, M. G. 2000: "Adriano e la *Bona Dea a Nomentum*", G. Paci (ed.), *Επιγραφαί, Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini I*, Tivoli, 435-443.
- 2010: "Mense iscritte da *Nomentum*", G. Ghini (ed.), *Lazio e Sabina 6, Atti del Convegno, Sesto Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina (Roma, 4-6 marzo 2009)*, Roma, 81-87.
- Greggi, S. 2007: "La documentazione epigrafica dell'antica *Nomentum*", *Annali dell'Associazione Nomentana di Storia e Archeologia* 8, 22-87.
- Gulletta, M. I. 1997: "L'area elima in Strabone", *Seconde giornate Internazionali di Studi sull'area elima (Gibellina, 22-26 ottobre 1994)*, Pisa-Gibellina, 979-1017.
- Hahn, J. e Mratschek, S. 1986: "Erycina in Raetien", *Fundber. Baden-Württemberg* 10, 147-154.
- Hartswick, K. J. 2004: *The Gardens of Sallust: a changing landscape*, Austin.
- Lietz, B. 2009: "La dea di Erice ed il suo rapporto con la prostituzione", F. Ghizzani Marcia y C. Megale (eds.), *Materiali per Populonia* 8, 247-254.
- 2010: "La dea di Erice nel suo contesto mediterraneo: un'identità contesa", E. Acquaro, A. Filippi y S. Medas (eds.), *La devozione dei naviganti. Il*

- culto di Afrodite ericina nel Mediterraneo*, Atti del Convegno (Erice, 27-28 novembre 2009), Lugano, 89-96.
- 2012: *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.
- Lipiński, E. 1995: *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven.
- Manacorda, D. 2002: "Populonia, le Logge: i bolli laterizi", F. Cambi y D. Manacorda (eds.), *Materiali per Populonia I*, Firenze, 125-143.
- 2007: "Filica: un graffito da Populonia e il tema della prostituzione sacra", L. Botarelli, M. Coccoluto y C. Mileti (eds.), *Materiali per Populonia 6*, Firenze, 149-167.
- Marcattili, F. 2012: "Per un'archeologia dell'Aventino: i culti della media Repubblica", *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 124, 1, 109-122.
- Mastrocinque, A. 1988: *Da Cnido a Corcira Melaina. Uno studio sulle fondazioni greche in Adriatico*, Trento.
- Motte, A. y Pirenne Delforge, V. 1994: "Du «bon usage» de la notion de syncrétisme", *Kernos* 7, 11-27.
- Muscolino, F. 2013: "Mommsen, Bardt, Hernandez di Carrera e l'iscrizione degli *Apronii* di Erice (CIL X, 7257)", *Epigraphica* 75, 461-470.
- Papi, E. 1999: "*Venus Obsequens, aedes ad Circum Maximum*", E. M. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum urbis Romae V*, Roma, 118.
- Pirenne Delforge, V. 1994: *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège.
- Pironti G., 2005: "Au nom d'Aphrodite: réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'*aphros*", N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot y F. Prost (eds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout, 129-142.
- 2009: "Sous le ciel d'Éryx. À propos d'Élien, Sur la nature des animaux, X, 50", M. Cartry, J. L. Durand y R. Piettre (eds.), *Architecturer l'invisible*, Paris, 221-229.
 - 2013: "L'Afrodite di Corinto e il 'mito' della prostituzione sacra", P. Angeli Bernardini (ed.), Corinto. Luogo di azione e luogo di racconto (Atti del Convegno internazionale di Urbino, 23-25 Settembre 2009), Pisa-Roma, 13-26.
- Ribichini, S. 2004: "Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e pu-nici", G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos y A. González Blanco (eds.), *II Congreso Internacional del Mundo Púnico: Religión, Antropología y Cultura Material (Cartagena, 6-9 de abril de 2000)*, Murcia, 55-68.
- Rossignoli, B. 2000: "Corinto, Afrodite e il commercio dei profumi", *Hesperia* 12, 195-198.

- 2004: *L'Adriatico greco. Culti e miti minori, Adrias, 1. Itinerari archeologici del Museo della città*, Roma.
- Sisani, S. 2006: *Umbria-Marche, Guide Archeologiche Laterza*, Bari.
- Talamo, E. 1998: "Gli *horti* di Sallustio a Porta Collina", M. Cima y E. La Rocca (eds.), *Horti Romani, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 4-6 maggio 1995)*, Roma, 113-169.
- Trisciuglio, A. 1998: "Sarta tecta, ultrotributa, opus publicum faciendum locare". *Sugli appalti relativi alle opere pubbliche nell'età repubblicana e augustea*, Napoli.
- Turcan, R. 1995: "Hadrien et la Bonne Déesse", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 69, 289-294.
- Vaglieri, D. 1895: "*aedituus*", E. De Ruggiero (ed.), *Dizionario epigrafico di Antichità Romane*, Roma, 271-273.
- Van Limbergen, D. 2011: "*Vinum picenum* and *oliva picena*. Wine and Oil Presses in Central Adriatic Italy between the Late Republic and the Early Empire. Evidence and Problems", *Babesch* 86, 1, 71-94.
- Verzár, M. 1980: "Pyrgi e l'Afrodite di Cipro. [Considerazioni sul programma decorativo del tempio B]", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 92, 1, 35-86.
- Wallenfels, R. 1993: "Zodiac signs among the seal impressions from Hellenistic Uruk", W. Hallo, M. Cohen, D. C. Snell y D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern studies in honor of W. Hallo*, Bethesda, 281-289.
- Zaccagnino, C. 1998: *Il thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, iconografia*, Roma.
- Zucca, R. 1989: "*Venus Erycina* tra Sicilia, Africa e Sardegna", A. Mastino (ed.), *L'Africa romana. Atti del VI convegno di studio (Sassari, 16-18 dicembre 1988)*, Sassari, 771-780.

REDESCUBRIENDO A DIANA: CULTO Y ARQUETIPO EN LA WICCA FEMINISTA

Aura Fernández Tabernilla¹
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este estudio versa sobre la relación de la diosa Diana con la Wicca Feminista, centrándose en dos cuestiones clave que conforman el eje principal de la praxis ritual de esta nueva religión: a) la recuperación y relectura de su culto; y b) su utilización como arquetipo. En dicha religión, Diana, como divinidad virgen y cazadora, simboliza la eterna feminista: independiente, fuerte y aguerrida. Una imagen que es utilizada como modelo a seguir por las wiccanas feministas, para quienes esta diosa no sólo es una entidad a la que rendir culto, sino, más importante aún, un elemento inmanente a toda mujer al que “invocan” en sus rituales como medio de empoderamiento personal.

Palabras Clave: Brujería Moderna, Magia, Símbolo, Ritual, Reinterpretación, Empoderamiento

ABSTRACT

This study deals with the relationship between the goddess Diana and the Feminist Wicca, focusing on two key questions that are the main point of this new religion's ritual praxis: a) the recovery and the reinterpretation of her cult; and b) her use like archetype. In the said religion, Diana, as virgin and hunter goddess, represents the eternal feminist: independent, strong and brave. An image that is used as role model by feminist wiccans, who understand this goddess not only as a deity which should be worship, but also, and more important, as an immanent element of every woman which is “invoked” in their rituals in order to get a means of personal empowerment.

Keywords: Modern Witchcraft, Magic, Symbol, Ritual, Reinterpretation, Empowerment.

¹ Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones (Universidad Complutense de Madrid). Dirección postal- c/Vargas, nº7, 2ºD, 39010, Santander, Cantabria. Teléfono- 649283072. Correo electrónico- aurafern@ucm.es

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo se apoya sobre dos pilares importantes: a) el proceso de reelaboración que la figura mitológica de Diana experimentó a lo largo de los siglos XIX y XX; y b) el uso que de dicha imagen reconstruida hicieron, sobre todo, Starhawk y Zsuzsanna Budapest, fundadora de la Wicca Diánica, como arquetipo, instrumento de empoderamiento y símbolo del discurso feminista.

Dicho esto, me gustaría aclarar a qué me refiero con el concepto de Wicca Feminista. Se trata de una de las ramas más conocidas e importantes de la Wicca o Brujería Moderna, la cual es, a su vez, una de las corrientes principales del Paganismo Actual, un fenómeno alternativo de carácter espiritual que comenzó su andadura entre los años 50-70 del siglo XX, y que se caracteriza por estar compuesto de una plétora de movimientos, denominados sendas, los cuales no sólo muestran una gran variedad en términos de prácticas y creencias, sino que también se hayan diseminados por buena parte del mundo². Esta rama de la Wicca, denominada también Tradición Diánica, se diferencia de otras como la Gardneriana o la Alejandrina, por ejemplo, en dos puntos fundamentales: a) su culto está dirigido únicamente a la Diosa; y b) su organización se basa en covens³ exclusivamente femeninos.

Lo primero que sobresale cuando uno se acerca al estudio de la Wicca en general es la evidente preponderancia de la figura de la Diosa en un amplio espectro. Es decir, para los wiccanos dicha figura es una suerte de *totum revolutum* en el que convergen las funciones y los nombres de divinidades femeninas de diversas mitologías indoeuropeas (grecorromana, céltica o hinduista), siendo por tanto un constructo de compleja definición. Es decir, ni siquiera en la Wicca Feminista, que basa su culto fundamentalmente en la imagen de Diana cazadora, nos encontramos únicamente con una diosa en singular, en este caso sería Diana, sino más bien con un conjunto de diosas, habitualmente tres, que encarnan aspectos distintos de un único arquetipo, el cual queda inscrito en el concepto de Diosa que aparece mencionado en todos los tratados wiccanos.

2 De acuerdo con el estudioso de las religiones Graham Harvey, los practicantes del Paganismo Contemporáneo están presentes especialmente en Europa, Norteamérica, Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda. Aunque es difícil saber con certeza cuántos paganos hay en el mundo, si es posible conocer las fechas en las que dichas sendas aparecieron en algunos países. Por ejemplo, la Wicca empezó a florecer en Inglaterra sobre la década de los 50, extendiéndose a los Estados Unidos a partir de 1970. Otras corrientes importantes del Paganismo Actual, como los Druidas o los Ásatrú, presentan un *revival* más temprano, siglos XVIII-XIX, motivado sobre todo por cuestiones de identidad. En el caso de los Ásatrú, su surgimiento estuvo muy influenciado por los movimientos de liberación nacional que vivió Islandia durante el XIX; mientras que los Druidas se vieron fortalecidos por la emergencia desde 1963 de grupos practicantes tanto en las Islas Británicas como en los Estados Unidos, siendo el más ilustrativo el *Order of Bards, Ovates and Druids* (OBOD), establecido por el inglés Ross Nichols (Harvey 2007: 11-32).

3 Grupo de brujos que han sido iniciados en la tradición Wicca y que se reúne habitualmente para celebrar tanto los festivales religiosos como los rituales preceptivos y las reuniones organizativas.

2. DESCUBRIENDO A LA DIOSA

Es evidente que esta atracción hacia la figura de la Diosa no comenzó con la aparición de la Brujería Moderna, pudiéndose rastrear su origen a los siglos XVIII-XIX. Durante este tiempo, se desarrolló un interés por el estudio de las religiones no-cristianas, el cual se vio favorecido por la aparición de la ciencia moderna y el gusto por las ciencias ocultas que generaban las grandes sociedades ocultistas del momento, como la Sociedad Teosófica o la *Hermetic Order of the Golden Dawn*, las cuales estaban integradas sobre todo por académicos y aristócratas, quienes mostraban un profundo deseo por encontrar maneras de desplegar su auténtico yo, su yo divino, a través del análisis del conocimiento transmitido por dichas ciencias (alquimia, cábala, astrología, etc.). Es en este contexto donde nacerán las disciplinas de la arqueología y la antropología, principales proveedoras de las supuestas evidencias de la existencia del matriarcado primigenio y del culto a la Diosa, bases de las teorías neo-paganas sobre esta figura divina.

Al oír matriarcado primigenio y culto a la Diosa, nos vienen a la cabeza nombres como el de J. J. Bachofen, Sir Arthur Evans o Jane Ellen Harrison, impulsores de ambos mitos. Sin embargo, los principales nombres que influenciaron fuertemente los escritos de las feministas americanas de los 60-70, los cuales son la base directa sobre la que se apoya la Wicca Feminista y la Espiritualidad de la Diosa, son: Robert Graves (1895-1985) con su obra *The White Goddess* (London: Faber & Faber, 1948) y, sobre todo, Marija Gimbutas (1921-1994).

De hecho, el triple aspecto de la Diosa wiccana al que me he referido en el epígrafe de la introducción, bebe profusamente de las teorías de Graves que, apoyándose en el trabajo de Harrison, desarrolló la imagen de una antigua divinidad europea y universal a la que relacionó con la luna llena, la creciente y la menguante, para representar a una Diosa que es portadora de vida y muerte en sus formas de Doncella, Madre y Bruja⁴ (Hutton 2001: 41). No obstante, el problema aquí es que ninguna de las evidencias y argumentos que Grave utiliza para defender su hipótesis difícilmente la sostienen. Dicho con otras palabras, la información que este autor ofrece, si bien en algunos puntos podría considerarse válida, está prácticamente distorsionada con el objetivo de encajar y dar énfasis a la teoría preconcebida del autor.

Con todo, es sin duda alguna Gimbutas, quien asienta la imaginería de una Europa prehistórica caracterizada tanto por una religión centrada en la Gran Diosa como por una sociedad matriarcal, las cuales desaparecieron con la llegada de la cultura patriarcal indoeuropea. Unas teorías que se encuentran perfectamente plasmadas en sus libros *The Goddesses and Gods of Old Europe* (London: Thames and Hudson, 1974); *The Living Goddesses* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999) o *The Language of the Goddess* (San Francisco: Harper & Row, 1989):

“The “Fertility Goddess” or “Mother Goddess” is a more complex image than most people think. She was not only the Mother Goddess who commands fertility, or

4 Como se explicará más adelante, la Diana wiccana forma parte de un trío de diosas junto con Selene y Hécate, en el cual Selene y Diana personifican a la Doncella y Hécate a la Bruja.

the Lady of the Beasts who governs the fecundity of animals and all wild nature, or the frightening Mother Terrible, but a composite image with traits accumulated from both the pre-agricultural and agricultural eras. During the latter she became essentially a Goddess of Regeneration, i.e. a Moon Goddess, product of a sedentary, matrilinear community, encompassing the archetypical unity and multiplicity of feminine nature. She was giver of life and all that promotes fertility, and at the same time she was the wielder of the destructive powers of nature. The feminine nature, like the moon, is light as well as dark” (Gimbutas 2007: 152).

“The woman’s body was regarded as parthenogenetic, that is, creating life out of itself. This ability was celebrated in religion. In Neolithic times and earlier in the Upper Paleolithic, religion centered on the feminine power, as shown by the abundance of female symbolism. [...] Given Neolithic religious symbolism, it is extremely difficult to imagine that Old European society would not be matrilinear, with the mother or grandmother venerated as progenitor of the family. In fact, the spiritual and social worlds were intimately intertwined: part of Old European religion was ancestor worship, in which the oldest women in the family, progenitors of a particular branch of the family, were venerated” (Gimbutas 2001: 112-113).

“After reaching a flowering culture in the fifth millennium B. C., the Old European way of life became submerged. Elements of the Indo-European culture -its religion, economy, and social structure- came to dominate life in Europe” (Gimbutas 2001: 121).

Las teorías de Gimbutas generaron mucha controversia y debate dentro de la comunidad académica, pues clasificó y explicó las figuras femeninas paleolíticas, así como el significado de los símbolos geométricos prehistóricos, utilizando criterios personales basados en su propio gusto y en una interpretación selectiva y arbitraria, en vez de seguir las evidencias arqueológicas, con el fin de que dichas teorías se ajustasen a su retrato de una civilización neolítica pacífica centrada en la mujer y en el culto a una diosa, que fue más tarde destruida por invasores patriarcales (Hutton 1997: 40 y 346n17). Con todo, las ideas de Gimbutas tuvieron una gran influencia entre la comunidad feminista americana, cuyo objetivo transcendental era restituir lo que consideraban un pasado olvidado en función de lograr un fin mayor: la mejoría de la situación socio-política de las mujeres del presente de ese momento, y que incidió en esta idea de la destitución de poderes en la que la mujer –como divinidad y sustentadora social- pierde su identidad primigenia en favor de la subyugación al hombre.

Un buen ejemplo de dichas feministas lo refleja Monica Sjöö, cuya obra más importante es *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth* (New York: Harper Collins, 1987). En este libro, Sjöö describe este culto a la Gran Diosa como una religión dominante en la Prehistoria durante 300.000 años e identifica sus rituales con misterios que involucran a la luna, la fecundidad y la agricultura (Cusack 2009: 341); una actividad esta última que, según Sjöö, fue invención femenina: “[...] women’s invention of agriculture and domestication of animals, together with settled village life,

created a steady food abundance that rendered hunting more or less obsolete. There was suddenly a large male labor force hanging around, needing occupation” (Sjöö 1987: 238). Finalmente, para esta autora, esta diosa *creatrix* es una divinidad lunar cuyas funciones se extienden también a la fertilidad y que representaba una cultura en donde la idiosincrasia de las mujeres “obstructs the establishment of patriarchal social *order*” (Sjöö 1987: 248), y en la que éstas habían sido las principales promotoras de las creencias y los rituales al ser suyo el “[...] supreme roles as cultural producers, mothers, and prime communicators with the spirit world. The mysteries of creation, transformation, and recurrence -the primal mysteries of all religions- emerged from women’s direct physical and psychic experiences of these mysteries: in bleeding, in growing a child, in nursing, in working with fire, in making a pot, in planting a seed” (Sjöö 1987: 50).

3. EL CULTO WICCANO A DIANA

3.1. Antecedentes: la relación de Diana con la magia en la Antigüedad

Todo lo dicho hasta el momento conforma un proceso que se conoce como “el retorno de la Diosa”, o “el descubrimiento de la Diosa”, el cual ha tenido un gran impacto sobre la comunidad neopagana en general, pero muy especialmente sobre los seguidores de la Espiritualidad de la Diosa y los miembros de la Wicca Feminista, quienes celebran lo femenino y rinden culto fundamentalmente a Diana, al ser ésta una diosa que existe apartada de las divinidades masculinas. Con todo, Diana, como parte del trío de diosas lunares formado por Selene y Hécate, es una de las deidades más importantes de la Wicca en su conjunto, así como patrona de los wiccanos, al personificar la fuente de su poder mágico⁵.

Podría decirse que esta asociación de Diana con la praxis mágica, y más concretamente con la brujería, refleja una suerte de *continuum* entre la Antigüedad y el culto diánico de la Wicca, tal como lo ejemplifican el texto del romano Horacio (65-8 a.C.) *Epodos V*, situado entre la República Tardía y principios del Imperio, que nombra a Diana como una de las divinidades que Canidia, la bruja protagonista de la historia, invoca para atraerse el amor de su pretendido:

“[...] Y después ¿Qué dijo Canidia o no dijo/ mordiendo feroz con diente/ lívido el pulgar
cuyas uñas nunca/ se cortaron? «¡Protectoras/ mías fieles, Diana, Noche, que el silencio/
riges y ritos arcanos, / mostraos ahora, volved las divinas/ iras contra hostiles casas! /
Cuando languidecen con dulce sopor/ en la temerosa selva/ las fieras, que todos se rían
del viejo/ galán, ungido del nardo/ mejor que mis manos hayan hecho, el cual/ ladren
soberanas perras. / ¿Qué pasa? ¿No valen los crueles venenos/ con que al huir se vengó/
Medea de la hija del grande Creonte, / su altiva rival, la novia/ víctima del don, la túnica
ardiente/ en sanie empapada? ¡Pero/ si no existe yerba ni raíz que en ásperas/ breñas
de me haya escapado!/ Ya duerme en su lecho que el olvido impregna/ de todas mis

5 Tanto los Esbats como los Sabbath, rituales principales de los wiccanos, tienen lugar bajo la luna.

contrincantes./ ¡Ahora está andando, le libera el cántico/ de alguna maga más sabia!/ ¡Pues no, no serán usuales pociones/ las que a mi te traigan, Varo/ que has de llorar tanto, ni fórmulas marsas/ te harán entrar en razón!/ ¡Mayor, mayor filtro daré a tus desdenes!/ ¡Antes debajo del mar/ se pondrán los cielos y encima la tierra/ que dejes tú de incendiarte/ en mi amor lo mismo que el betún cuando arde/ con negras llamas!» [...]” (Horacio, *Epodos* V 47-82).

Esta relación de Diana con la brujería se halla también en la praxis mágica de la Antigua Grecia, en la que suele compartir protagonismo con Hécate en la mayoría de los casos. Por poner un caso en este contexto, J. H. M. Strubbe explica en *Magika Hiera*⁶ cómo Artemis solía ser invocada en las maldiciones funerarias griegas con el fin de proteger las tumbas y sus ajuares de posibles ladrones. Asimismo, Strubbe indica que la utilización de este tipo de imprecaciones protectoras, muchas de las cuales tenían incorporado además un juramento de auto-maldición, no sólo tenía un uso funerario, pues era costumbre griega salvaguardar aquellos.

“[...] objects [...] belonged to the public, the religious, and the private spheres, for example property and property rights of individuals and temples, the constitution of a city-state, laws, treaties between cities, *asylia* of temples, private foundations” (Strubbe 1991: 37).

con dichas maldiciones, yendo dirigidas las mismas a los enemigos de la ciudad o a los que cometían ofensas religiosas. Como muestra de estos conjuros, Strubbe expone un juramento anfictionico del siglo VI a.C., que concierne a la llanura de Cirrha, la cual fue dedicada a los dioses délficos. Los anfictiones juraron un pacto para que ni ellos ni otros labraran la llanura sagrada:

“Let them be under the curse of Apollo and Artemis and Leto and Atheira Pronaea. The curse goes on: that their land bear no fruit; that their wives bear children not like those who begat them, but monsters; that their flocks yield not their natural increase; that defeat await them in camp and court and market-place; and that they perish utterly, themselves, their houses, their whole race. And never may they offer pure sacrifice unto Apollo, nor to Artemis, nor to Leto, nor to Atheira Pronaea, and may the gods refuse to accept their offerings” (Strubbe 1991: 37).

En este tipo de maldiciones protectoras, los dioses son invocados para castigar al criminal y buscar venganza, aunque se desconoce la razón concreta de porqué algunas divinidades específicas eran escogidas por una persona para actuar como agentes en dichas imprecaciones. En el caso de Artemis, esta razón pudiera ser, por ejemplo, la mítica tendencia de la diosa a castigar violentamente tanto los actos impíos, como los retos, cuestionamientos u amenazas hacia sus funciones, dominios o acompañantes, tal como muestra el mito de Acteón:

“De Autónoe y Aristeo nació un hijo, Acteón, que, criado junto a Quirón, recibió adiestramiento en la caza y andando el tiempo fue devorado por sus propios perros en el Citerón. Murió [...] según la mayoría por haber visto a Artemis bañándose. Aseguran que la diosa lo transformó de inmediato en un ciervo y enloqueció a los cincuenta perros

6 Strubbe, J. H. M. 1991: “Cursed be he that moves my bones”, Christopher A. Faraone y Dirk Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Magic Greek and Religion*, New York, Oxford, 33-59.

que lo seguían, quienes lo devoraron sin reconocerlo” (Apolodoro, *Biblioteca Mitológica* III 4).

En lo que respecta al vínculo de Diana con Hécate y el papel de ambas en la magia, las dos aparecen retratadas en algunos mitos como patronas de Medea, la bruja más famosa de la literatura griega. De hecho, según algunos autores como Diodoro, por ejemplo, Medea y Circe son hijas de Hécate, de quien aprenden el manejo y la utilización de drogas. En Diodoro, Hécate deja de ser la diosa de la brujería para convertirse en una reina histórica, que, al igual que su hija Medea, es devota de Artemis. Sin embargo, en las *Metamorfosis* de Ovidio, Hécate vuelve a recuperar su status de diosa de la magia, siendo presentada por Medea como ministra de los magos:

“[...] Hecate of the three heads, who know all about my designs and come to help the incantations and the craft of the mages, and Earth, who furnish mages with powerful herbs, and Breezes, Winds, Mountains, Rivers, and Lakes, and all the gods of the groves and all the gods of the night, be present to help me!” (Ogden 2002: 88). Finalmente, en las *Argonáuticas Órficas* (ss. 5-6 d.C.) se trata la habilidad mágica de Medea como una suerte de iniciación a un culto a Artemis-Hécate, el cual es asociado con un recinto en el que crecen las plantas venenosas que conforman la base de su poder (Ogden 2002: 78-93).

3.2. La relación de Diana con la Brujería Moderna: bases e influencias

Focalizándome ya en lo que sería el tema central de este estudio: Diana y su asociación con la Brujería Moderna, una primera vinculación se encuentra en el *Canon o Capitulum Episcopi* (s. X d. C.), el cual refleja la creencia medieval de que esta diosa solía liderar a grupos de brujas en sus vuelos nocturnos:

“It is not to be omitted that some wicked women, perverted by the Devil, seduced by illusions and phantasms of demons, believe and profess themselves, in the hours of the night, to ride upon certain beasts with Diana, the goddess of pagans, and an innumerable multitude of women, and in the silence of the dead of the night to traverse great spaces of earth, and to obey her commands as of their mistress, and to be summoned to her service on certain nights” (Guiley 2008: 105).

Sin embargo, según este Canon, dicho vuelo era una superstición, pues, “hasta el siglo XIII, la postura oficial de los teóricos de la Iglesia consistió en que los actos de brujería eran ilusiones o fantasías producto de los sueños y que, por consiguiente, creer en la realidad de los mismos suponía una actitud pagana y herética” (Robbins 1991: 170). Esta postura contrasta fuertemente con la que siguieron los inquisidores unos siglos después, para quienes el vuelo nocturno, los aquelarres o la transformación en animales era algo real. Algunos investigadores como el historiador Jeffrey Burton Russell piensan que esta creencia puede basarse en el mito germánico del *Wild Hunt*, que habla sobre un grupo de fantasmas o espíritus que pasean por la noche liderados por una figura divina o semidivina, la cual puede ser femenina, llamada Holda o Berta, o masculina, Herne “El Cazador”; y que más tarde será asimilada en la Edad Media a Diana, al ser ésta una

divinidad de la caza. Este mito del *Wild Hunt* es una base importante para los conceptos del vuelo de las brujas y el Sabbath⁷.

Con todo, los verdaderos artífices de la recuperación/reinterpretación del culto a Diana, así como de su asociación con la práctica de la Brujería Moderna son, sin género de duda, Charles G. Leland (1824-1903), Margaret A. Murray (1863-1963) y Gerald B. Gardner (1884-1964). No obstante, aquí hay que distinguir entre la argumentación “histórica” que hasta el momento se ha mantenido relativa a las cuestiones de Diana y su relación con la praxis mágica; y el discurso que acerca de dichas cuestiones se empezará a desarrollar sobre la base de los estudios de carácter más romántico de Leland y Murray, especialmente, quienes fueron dos de las figuras clave en la aparición del Paganismo Actual en general y de la Wicca en particular. ¿Por qué se está diciendo esto? Pues porque hay que entender la imagen de Diana que se halla en las creencias y prácticas de los paganos actuales como una reinterpretación de la divinidad grecolatina de la que se ha estado hablando. Es decir, la Diana wiccana, si bien guarda similitudes con la clásica, es una relectura fundada en las visiones personales que de ella se crearon autores como los de arriba mencionados, lo cuales estaban a su vez fuertemente influenciados por el movimiento del Romanticismo, en el que poetas, artistas y novelistas escribían, como dice la historiadora Marguerite Johnson, “waxing lyrical about the countryside and invoking such deities as Diana and Pan in their paeans to rusticity” (Johnson 2009: 321).

Dicho esto, el folklorista americano Charles G. Leland fue uno de los primeros en volver a poner sobre la mesa la relación entre Diana y la brujería con su *Aradia, or Gospel of the Witches* (1899). En esta obra, Leland recoge las leyendas orales que le contó una mujer a la que él se refería como Maddalena, quien supuestamente había sido criada en una familia que practicaba una brujería de herencia etrusca, acerca de Aradia, la hija de Diana y su hermano Lucifer, que es enviada a la tierra por su madre para enseñar a las brujas el Oficio. Con este libro, el autor no sólo defendía haber encontrado evidencias de un culto a esta diosa en la Toscana, sino que también buscaba establecer la antigüedad de la práctica de la brujería como religión. No obstante, Leland era conocido por embellecer sus trabajos sobre folklore, y este libro nunca se ganó el respecto de los investigadores.

Sin embargo, fue la egiptóloga británica Margaret Murray la que, a principios del siglo XX, utilizó la figura de esta diosa para defender, sin evidencias históricas reales, su hipótesis de que la brujería era una suerte de remanente del paganismo pre-cristiano que se extendió desde el Neolítico hasta la Edad Media. Una teoría que ya apareció en su libro *The Witch Cult in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1921), en donde proclamaba que esta práctica constituía una religión paneuropea:

7 El historiador italiano Carlo Ginzburg posee numerosos estudios en los que trata tanto el vuelo nocturno de las brujas como el Sabbath. En su *Storia notturna: una decifrazione del sabba* (Turín: Einaudi, 1989), por ejemplo, Ginzburg analiza en profundidad la cuestión del Sabbath o Aquelarre. Para ello, examina la imagen inquisitorial de este ritual, así como las creencias populares que conforman el imaginario de dicha práctica (como, por poner algunos casos, el vuelo en escobas de las brujas, la capacidad de las mismas de transformarse en animales, o las danzas, banquetes y orgías sexuales que tienen lugar durante la realización del Aquelarre).

“La brujería ritual –o, como propongo llamarla, el culto diánico– comprende las creencias religiosas y los rituales de las personas conocidas en los últimos tiempos medievales como “brujos”. Los testimonios muestran que, junto a la religión cristiana, había un culto practicado por muchas clases de la comunidad, aunque principalmente por los más ignorantes de aquellas partes menos densamente pobladas del país. Este culto puede ser rastreado remontándonos hasta los tiempos precristianos, y parece ser una antigua religión de la Europa occidental” (Murray 1978: 16).

Una religión que se organizaba en grupos de trece brujos, los cuales adoraban al dios de la fertilidad:

“La palabra coven es un derivado de ‘convenciones’ (cita, encuentro) [...]. El sentido especial de la palabra entre las brujas es el de una ‘banda’ o ‘compañía’ que se apartaba para la práctica de los ritos de la religión y la celebración de las ceremonias mágicas [...]. El conventículo estaba compuesto por hombres y mujeres que pertenecían a un distrito, [...], y estaba gobernado por un ayudante a las órdenes del gran maestro. Aparentemente, sus miembros estaban obligados a asistir a un esbat semanal. Y era a ellos a quienes se instruía –y quienes practicaban– las artes mágicas y celebraban los ritos y ceremonias del culto [...]. El ‘número fijo’ entre los brujos de Gran Bretaña era aparentemente el trece: doce brujos y su ayudante” (Murray 1978: 225-226).

“Es imposible comprender el culto de la brujería sin tener conocimiento de la posición de su principal personaje [...] Para ellas [las brujas], este llamado Diablo era Dios, manifiesto y encarnado; lo adoraban de rodillas, le dirigían sus preces, le rendían gracias como dispensador de los alimentos y colmador de las necesidades de la vida, le consagraban sus hijos, y hay indicios de que, como muchos otros dioses, fue objeto de sacrificio por el bien de su grey” (Murray 1978: 37);

La figura de este dios cobró protagonismo en otras de sus obras más famosas, *The God of the Witches* (London: Faber & Faber, 1931), en la cual Murray expandió su tesis con la idea de que dicha antigua religión involucraba el culto a un dios astado y se podía retroceder su existencia hasta los chamanes de la Europa paleolítica. Es en *The Witch Cult in Western Europe* donde Murray postula que el nombre de Diana “se encuentra por toda Europa occidental como el nombre de la deidad o jefe femenino de las llamadas brujas o hechiceras, y es por esta razón que he dado a esta antigua religión el nombre de culto diánico” (Murray 1978: 17).

Si bien es cierto que las teorías de Murray han sido completamente rebatidas por historiadores de las religiones como Keith Thomas o Ronald Hutton, entre otros, quienes han subrayado su tendencia a tergiversar las evidencias históricas para adecuarlas a su hipótesis, tuvo sobre todo una gran repercusión en la creación del mito del Burning Times por las feministas americanas de los 60-70 como Starhawk, el cual es de gran importancia en la Brujería Moderna, pues se centra en los juicios y la quema de brujas de la época moderna, siendo de este modo para muchas wiccanas feministas el equivalente wiccano al Holocausto. Con todo, en la actualidad muchos wiccanos rechazan las teorías de Murray.

Murray también se encuentra en las bases del pensamiento del gran artífice e impulsor de la Wicca, Gerald Gardner, quien defendía haber sido iniciado en un coven de brujas de New Forest, Inglaterra, en 1930 por una bruja conocida como la “Vieja

Dorothy⁸”, que representaba, según este autor, a un auténtico linaje de brujos que había sobrevivido, a lo largo de varios siglos, a las persecuciones de los cristianos. En su libro *Witchcraft Today* (UK: Various, 1954), Gardner bebe profusamente de las teorías de Murray. No sólo coge prestado las ideas de la egiptóloga acerca de la organización de los grupos de brujos para la creación de sus covens wiccanos, sino que también identifica la divinidad central de la brujería tradicional con la Diosa Madre o Gran Diosa, asociada con las fuerzas de la naturaleza, la fertilidad y el placer terrenal:

“The goddess of the witch cult is obviously the Great Mother, the giver of life, incarnate love. She rules spring pleasure, feasting and all the delights at a later time with other goddesses and has special affinity with the moon [...] the Great Mother, who of old was also called among men Artemis, Astarte, Dione, Melusine, Aphrodite and many other names” (Gardner 1954: 24).

3.3. Diana en la Wicca Feminista

Si bien es cierto que fue Gardner el principal artífice de la recuperación del culto a la Diosa, quien se convirtió, junto al Dios Astado, en el símbolo clave de la Wicca en torno al cual se crearon todos los rituales, fue realmente Zsuzsanna Budapest quien llevó la figura de la Diosa, concretamente de Diana, a su máximo esplendor al fundar en su honor una nueva tradición dentro de esta espiritualidad: la Wicca Diánica o Artemisia. Nacida en Hungría en 1940, es además la fundadora del primer coven feminista, el coven de Susan B. Anthony, llamado así por la líder del movimiento estadounidense por los derechos civiles de las mujeres. Ya desde su llegada a Los Ángeles en 1970, Budapest ha sido una de las personalidades más importantes de la espiritualidad femenina en América, siendo muy conocida por sus discursos fuertemente politizados acerca de la opresión de las mujeres. Esta autora, al igual que hizo antes la filósofa y teóloga feminista Mary Daly (1928-2010), basa su mensaje esencialmente en una enérgica crítica al patriarcado, el cual, según ella, explota y estafa sistemáticamente a las mujeres, quienes, dice, han de levantarse y reclamar su legítimo poder:

8 Esta figura es muy controvertida, pues la mujer que estaba detrás de la “Vieja Dorothy”, Dorothy Clutterbuck, no era en absoluto una bruja, tal como explica Ronald Hutton en *The Triumph of the Moon*. Según este autor existen varios detalles que así lo muestran: en primer lugar, Clutterbuck era, junto con su marido, Rupert Fordham, un pilar base de la comunidad y gustaba de preparar fiestas para, entre otros, la asociación conservadora local, estando tanto ella como su esposo muy comprometidos con el partido Tory. En segundo lugar, parece que, a juzgar por las apariencias, Dorothy era una anglicana practicante que además dejó un importante legado en su testamento para la vicaría local. Asimismo, y siguiendo con el tema de su supuesta religión, colocó en la tumba de sus padres una lápida con una ferviente declaración cristiana, y en la de su marido, en la que más adelante serían enterradas sus propias cenizas, levantó una gran cruz conmemorativa en la que inscribió, en palabras de Hutton, “one of the longest and most impassioned affirmations of faith in salvation through Jesus Christ”. Por último, ninguno de los tres diarios de su autoría, encontrados en 1986, y que cubren los años que van de 1942 a 1943, cuando supuestamente ejercía como una bruja-sacerdotisa, dicen algo que pueda relacionarse con el paganismo o el ocultismo. Todo esto sugiere la cuestión de por qué Gardner señalaría a esta mujer como su “iniciadora”, en respuesta a la cual Hutton plantea que bien podría ser que deseara desviar la atención de alguien del lugar que le asistía realmente como bruja-sacerdotisa (Hutton 2001: 209-212).

“In self-blessing, you affirm the divine you. Self-blessing is very important for women, because too many of us have internalized our own oppression. It is important for us to change the influences working in our deep minds. Religion controls the inner space; inner space controls outer space. If a woman internalizes her oppression and thinks she is inferior, or unclean when she menstruates, she internalizes a policeman. [...] The easiest and most efficient way for small numbers to oppress large numbers of people is to sell them a religion. [...] Self-blessing rituals are a way of exorcising the patriarchal policeman, cleansing the deep mind and filling it with positive images of the strength and beauty of women” (Budapest 1979: 269-272).

Budapest es una escritora muy prolífera, destacando entre sus obras: *The Holy Book of Women's Mysteries* (Los Angeles: Wingbow Press, 1989), *The Feminist Book of Lights and Shadows* (Venice, CA: Luna Publications, 1976) o *Goddess Rituals, Spellcasting and Other Womanly Arts* (Berkeley: Wingbow Press, 1989).

En numerosos textos de la mitología clásica⁹ se describe a Diana como una figura distante, huraña y apartada que rehúye la compañía de los hombres y defiende con fiereza su casticidad, una característica que comparte con Hécate, así como sus dominios y funciones, siendo una diosa asociada con la naturaleza, la caza, el parto (al ser la encargada de proteger a la madre y al bebé durante el nacimiento de este último) y la juventud. Es precisamente esta faceta de diosa endurecida, virginal y autónoma de Diana, la que se potencia en el culto de la Tradición Diánica con su transformación en el símbolo de la eterna feminista: independiente, fuerte y aguerrida¹⁰. En otras palabras, la imagen de esta diosa como una divinidad libre que no se debe a nadie y que se vale por sí misma se ha convertido en un modelo a seguir por las practicantes de esta rama wiccana.

En esta rama wiccana, Diana es la protectora de las mujeres, pero, más importante que esto, es un medio de empoderamiento femenino. ¿Qué se quiere decir con esto? Para comprender este punto hay que visualizar la Wicca como algo más que un tipo de espiritualidad o una nueva religión. Al igual que el resto de sendas del Paganismo Actual, esta práctica espiritual se desarrolló en un momento histórico, la década de los años 60-70 del siglo XX, que se caracterizó por enmarcarse en un contexto de ruptura político-cultural en el que se buscaban cambios profundos a nivel social, sobre todo, que llevaron a la aparición de los movimientos anti-guerra, por la liberación sexual y feministas especialmente. Es en este último donde se debe encuadrar el pensamiento radical y anti-patriarcado de Budapest, alrededor del cual construyó los preceptos de la Wicca Diánica. Para las seguidoras de Diana, todo, culto y rituales, gira en torno a esta temática del patriarcado y a la idea de curar las heridas de las mujeres producidas a lo largo de años bajo el yugo patriarcal. De hecho, la propia figura de la bruja con la que se identifican muchas de estas seguidoras, basada en el mito de la bruja del periodo moderno, el cual perfila la imagen de una mujer especialista en el uso de hierbas medicinales, que tenía

9 Como, por ejemplo, el *Himno Homérico a Artemis*, las *Metamorfosis* de Ovidio o *Ifigenia entre los Tauros* de Eurípides.

10 Una transformación que no tiene lugar desde un punto de vista histórico, sino siguiendo la óptica del movimiento feminista de la segunda mitad del siglo XX.

una conexión especial con la naturaleza y el medio que la rodeaba, que era matrona y curandera, valiéndose para tales efectos de los conocimientos prácticos que su madre la había enseñado, y, sobre todo, que fue perseguida y ejecutada por las autoridades religiosas, ya sean católicas o protestantes (Purkiss 1996: 7-8); es una forma no sólo de enfatizar lo autosuficientes, perfectamente capaces y perfectas que son y que podían haber sido las mujeres de no haber habido patriarcado, sino también de reclamar su herencia femenina, así como denunciar un pasado de opresión y hostigamiento que queda inmortalizado en el mito del Burning Times del que ya se ha hablado anteriormente. De hecho, la propia elección de Diana como divinidad principal es, a ojos de Budapest y de sus acólitas, un modo de oponerse y resistirse, espiritual, religiosa y políticamente al sistema patriarcal que, de acuerdo a su planteamiento, ha degradado al “eternal feminine principal —the goddess— and her mortal daughters” (Johnson 2009: 324).

Esta importancia del empoderamiento de la mujer a través de la Diosa, como arquetipo, fue ampliada por Starhawk¹¹, quien introdujo en la praxis wiccana la noción de la inmanencia de la Diosa, reforzando su primacía en el duoteísmo de la Wicca y haciendo de ella una divinidad transcendente: “In the Craft, we do not believe in the Goddess —we connect with her; through the moon, the stars, the ocean, the earth, through trees, animals, through other human beings, through ourselves [...] She is within us all” (Urban 2006: 183). Para esta autora, nacida en 1951 como Miriam Simos, y que es conocida por conjugar en sus actividades la espiritualidad pagana con el feminismo y el activismo medioambiental, el empoderamiento a través de la fuerza espiritual de la Diosa es central, ya que da a todas las mujeres un sentimiento de conexión con la Gran Madre. Mediante la participación en los rituales de brujería, las mujeres no sólo pueden conectar intelectualmente con la Diosa, sino que pueden descubrir a la Diosa dentro de ellas mismas y entender su propia identidad a través de ella:

“This symbolism of the Goddess has taken on an electrifying power for modern women. The rediscovery of the ancient matrifocal civilization has given us a deep sense of pride in woman’s ability to create and sustain culture. It has exposed the falsehoods of patriarchal history and given us models of female strength and authority. The Goddess [...] is recognized once again in today’s world. She is the vaginal passage, through which we are reborn” (Starhawk 1990: 213-214).

Dicho empoderamiento femenino a través de la Diosa es buscado sobre todo en los rituales de paso, especialmente relevantes en las prácticas wiccanas, los cuales tienen un carácter marcadamente teúrgico y, en el caso de la Wicca Feminista, también curativo y purificador, pues busca, a través del reconocimiento de la divinidad interior gracias a la fusión con la deidad, la catarsis del sufrimiento femenino. Durante estos rituales, altamente relacionados con los llamados “Misterios de las Mujeres” basados en los cinco misterios sanguíneos uterinos (nacimiento, menarquía, parto/lactancia, menopausia y muerte), la mujer ve reconocida su habilidad para crear y sostener vida, lo que la une

11 Entre sus obras más importantes, destacan: *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (Universidad de Indiana: Harper & Row, 1979) o *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics* (Boston: Beacon Press, 1982).

a su vez con la Naturaleza y los ciclos vitales estacionales. Todo esto: la asimilación a la Diosa, el reconocimiento de la mujer como un ser cíclico que va evolucionando y cambiando, al igual que las estaciones, así como la celebración de su poder creador, lo que la equivale a la Madre Naturaleza, es lo que lleva a estas mujeres a su empoderamiento y a la constatación de su verdadero yo.

Es en los ritos de paso donde vuelve a verse una conexión entre la Diana wiccana y la Diana clásica, pues en la Antigüedad, a esta diosa también le concernían este tipo de praxis, especialmente aquellas que llevar a cabo los niños para entrar en la vida adulta, siendo la más conocida de ellas la que se desarrollaba en Braurón, al este del Ática. Todas las niñas atenienses nacidas en el seno de una familia de ciudadanos participaban, entre los cinco y diez años, en este ritual de transición llamado los *arkteia*. Durante este tiempo, “las niñas jugaban a ser “osas”, posiblemente para simbolizar su naturaleza salvaje e inmadura, que a su debido tiempo sería amansada por su marido tras contraer matrimonio. [...] Después de pasar cuatro o cinco años jugando a las “osas”, las niñas atenienses solían contraer matrimonio” (Lane Fox 2008: 246-247).

3.3.1. Ejemplos de rituales de la Wicca Diánica

a) Rito de paso a la edad madura:

“Kay enters the room dressed in colourful robes and followed by a procession of singing women praising the Crone, the elder woman who bleeds no more and whose sacred river now flows underground. Her ancestors are invoked and she calls the spirits who have guided her in her life as a woman and musician. A priestess explains to the guests how, in women’s rituals, every age is honored and each transition marked as one passes into another stage of being. This ritual tonight honors Kay as an elder, who enters a new stage of life as a wise woman. She lights seven symbolic candles, speaking of a memory, image or some wisdom from every stage of her life. Her daughter presents her with a symbol of her motherline. Kay plays her flute, improvising from Spirit, letting divine inspiration come through into her music. She speaks aloud her visions and wishes for the future and makes a commitment to her elderhood. Lifting a full chalice to her lips, Kay drinks in her visions, making the magic a part of her body and psyche. She then punctuates the magic externally by lighting an eight candle, symbolizing the manifestation of creativity in her next stage of life” (Rhiannon Barrett 2000: 185).

Los wiccanos llaman a las mujeres ancianas “brujas”, quienes tienen en la comunidad pagana un lugar especial como figuras a las que hay que respetar por su experiencia y sabiduría. Hay muchos rituales en honor a la ancianidad y a la bruja, en los cuales se veneran y exaltan los poderes que estas mujeres poseen como ancianas. En este caso, Diana es también la divinidad central, pues, al encarnar la fuerza vital, es también patrona de las mujeres ancianas; una faceta que también se encontraba en la Grecia Clásica, tal y como el historiador Matthew Dillon señala:

“Plato mentions that women become midwives only after their period of having children has passed, and that barren women do not become midwives; Artemis was childless and so gave midwifery to those who are past child-bearing (and in this sense virgins), but they were women who had given birth to children and so had experienced what it was like and had good practical sense” (Dillon 2002: 178).

b) Rito de paso de la menarquía:

“[...] thirteen women of many ages, all dressed up in red party clothes [...] The girl, Sonia, has just had her first period [...] The ritual begins as the women form a circle by holding hands, declaring the space to be sacred and “between the worlds”. Starhawk holds a bottle of water in her left hand. She has gathered the water from different lakes, rivers and oceans around the world during her travels [...]: that divinity is a congenital (personal) power, birthing and animating all of life, and that the earth is “her” sacred “body”. Now she anoints Sonia by lightly touching her forehead, breasts, belly and genitals, while declaring, “*Remember, nobody can give you power. You already have the power within*”. Then a cord is tied around Sonia’s right and her mother’s left wrist, Hera, Nicole’s mother, says to Sonia, “When you were born, you came to the world tied to your mother’s body. As the umbilical cord had to be cut at that time for you to live, so the cord between the two of you has to be cut now. But the bond between you shall never be cut, because that is a bond by heart”. Mother and daughter are instructed to run tied together in the park for as long as they can. [...] They are asked to come back to the circle. In the meantime, Hera has shown Sonia’s grandmother how to cut the cord with a black-handled ritual knife called athame. When mother and daughter return, the grandmother cuts the cord between them. Later that day the knife is given to Sonia as a gift” (Salomonsen 2002: 33).

Este ritual forma parte del repertorio que se lleva a cabo en la comunidad de Reclaiming de San Francisco fundada por Starhawk en 1979, que, si bien no pertenece exactamente a la Wicca Diánica, bebe de la brujería feminista, por lo que el formato del rito es similar en ambas tradiciones.

4. CONCLUSIONES

Tanto la recuperación y reinterpretación del culto a Diana por los Wiccanos, como su relectura arquetípica y de modelo a seguir por parte de las seguidoras de la Wicca Feminista, se inscriben en un contexto de revolución social que busca el empoderamiento del individuo en general y de la mujer en particular, a través de su identificación con el arquetipo de la Diosa y, de este modo, afianzar su identidad como mujer fuerte, independiente y catalizadora del cambio.

Podría decirse, por tanto, que todo el discurso sobre la figura y el culto de la Gran Diosa, las culturas matriarcales e, incluso, la imagen de la Bruja, que cobró verdadero impulso en el siglo XX, forma en su conjunto una mitología sobre la que se apoyaron las impulsoras de esta rama wiccana para afianzar y dar legitimidad a sus ideas feministas.

En otras palabras, es una mitología que tuvo una utilidad muy clara, pues dio sentido a la aparición de la Wicca Diánica en un momento histórico y socio-cultural, la década de 1960-1970, dominado por profundos cambios en la mentalidad de los individuos.

Sin embargo, dicha mitología ya no está en vigor en las prácticas wiccanas actuales. El culto a la Diosa en general, y a Diana en particular, sigue siendo un pilar fundamental de la Wicca y la Espiritualidad de la Diosa, pero para la mayoría de sus seguidoras, buena parte de las teorías que se han ido explicando a lo largo del artículo, como la de Murray, por ejemplo, no tienen otra validez que la de apoyar su propia cercanía y entendimiento a esta figura divina. Es decir, las creencias de muchos de los wiccanos de hoy en día tienen una base íntima y no dan crédito real a las mismas.

BIBLIOGRAFÍA

- Apolodoro 2004: *Biblioteca Mitológica*, traducción, introducción y notas de Julia García Moreno, Madrid.
- Bailey, M. D. 2003: *Historical Dictionary of Witchcraft*, Maryland-Oxford.
- Budapest, Z. E. 1979: "Self-Blessing Ritual", C. P. Christ y J. Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco, 269-272.
- Butler, A. 2011: *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic: Invoking Tradition*, London.
- Cusack, C. M. 2009: "The Return of the Goddess: Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality", J. R. Lewis y M. Pizza (eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Leiden-Boston, 335-362.
- Dillon, M. 2002: *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London.
- Fernández Tabernilla, A. 2015: *Mujeres, Sexualidad y Rituales de Magia Erótica y Magia Amorosa: Comparativa entre el Neopaganismo y la Grecia Antigua*, Trabajo de Fin de Máster dirigido por Andrés Piquer Otero, Madrid.
- Gardner, G. B. 1954: *Witchcraft Today*, London.
- Gimbutas, M. 2001: *The Living Goddess*, Berkeley.
- 2007: *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500-3500 BC Myths and Cult Images*, Berkeley.
- Ginzburg, C. 1991: *Historia Nocturna*, Barcelona.
- Harvey, G. 2007: *What Do Pagans Believe?*, London.
- Harvey, G. y Wallis, R. J. 2007: *Historical Dictionary of Shamanism*, Maryland.
- Guiley, R.E. 2008: *The Encyclopedia of Witches, Witchcraft and Wicca*, New York.
- Horacio, Q. F. 1990: *Odas y Epodos*, Madrid.
- Hutton, R. 1997: *The Pagan Religion of the Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford.
- 2001: *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford.

- Johnson, M. 2009: "Drawing Down the Goddess: The Ancient {Female} Deities of Modern Paganism", J. R. Lewis y M. Pizza (eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Leiden-Boston, 311-334.
- Lane Fox, R. 2008: *El Mundo Clásico: La Epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona.
- Lewis, J. R. 1999: *Witchcraft Today: An Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions*, Denver-Oxford.
- Meenee, H. 2010: *Neopaganismo: El Renacimiento de la Antigua Religión*, Castellón.
- Murray, M.A. 1978: *El Culto de la Brujería en Europa Occidental*, Barcelona.
- Ogden, D. 2002: *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Source Book*, New York.
- Purkiss, D. 1996: *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-century Representation*, London.
- Rhiannon Barrett, R. 2000: "The Power of Ritual", W. Griffin (ed.), *Daughters of the Goddess: Studies of Healing, Identity and Empowerment*, New York, 185-200.
- Robbins, R.H. 1991: *Enciclopedia de la Brujería y Demonología*, Madrid.
- Roman, L. y Roman M. 2010: *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, New York.
- Salomonsen, J. 2002: *Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*, London-New York.
- Sjöö, M. y Mor, B. 1987: *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*, New York.
- Starhawk 1990: "The Goddess", R. S. Gottlieb (ed.), *A New Creation: America's Contemporary Spiritual Voices*, New York, 213-214.
- Strmiska, M. 2005: *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*, Santa Barbara.
- Strubbe, J. H. M. 1991: "Cursed be he that moves my bones", Ch. A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Magic Greek and Religion*, New York-Oxford, 33-59.
- Thomas, K. 1991: *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, London.
- Urban, H., B. 2006: *Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in Modern Western Esotericism*, Berkeley.

UNA INTRODUCCIÓN A LA *VITA MELANIAE IUNIORIS* DE GERONCIO: CUESTIONES METODOLOGICAS

Oihana Carrasson Torrontegui
Universidad del País Vasco

RESUMEN

Dado que el interés que han demostrado los estudios hasta ahora realizados sobre Melania la Joven es casi exclusivamente historiográfico, este trabajo se dispone a completarlos desde una perspectiva filológica, a partir de una lectura del texto latino (pero sin descuidar la versión griega) de la *Vita Melaniae* de Geroncio, y con especial atención a los problemas metodológicos que plantean sus ediciones hasta la fecha. En suma, se ofrece un acercamiento a la vida de la santa a partir de todos los testimonios literarios, en especial el de Geroncio, resaltando y aunando además datos dispersos y aislados, referidos al autor –sucesor de Melania en la administración de los monasterios fundados en Oriente por ésta– y al resto de su obra, que pueden permitir atisbar cuál fue la motivación principal para la composición de esta *Vita* de una mujer privilegiada del siglo IV d.C.

Palabras clave: Cristianismo; Ascetismo; Mujer; Filología.

SUMMARY

Taking into account that all reports so far about Melania the Younger have shown an almost exclusively historiographic interest, this work aims to round them out from a philological point of view, by interpreting Gerontius' Latin text *Vita Melaniae* (as well as its Greek version) and paying special attention to the methodological problems of its editions up to the present. In short, we offer an approach to the saint's life through all literary testimonies, primarily that of Gerontius, emphasising and combining the rest of the scattered and isolated data about the author –who succeeded Melania in the administration of the monasteries she founded along the East– and the rest of his works, in order to discern his main incentive to write the *Vita* of a privileged woman of the 4th century AD.

Keywords: Christianity; Asceticism; Women; Philology.

1. INTRODUCCIÓN: VIDA ASCETA DE MELANIA

A finales del siglo IV se desarrolla en Roma el último gran enfrentamiento entre paganismo y cristianismo en el que las mujeres de la aristocracia senatorial juegan un papel de gran importancia. Pero este enfrentamiento teológico coincide con otra cuestión social, centrada en la condición y la posición de la mujer en la nueva sociedad cristiana (Teja 1996: 216).

En múltiples ocasiones los textos patrísticos ofrecen una imagen idealizada de la mujer y divulgan sus modelos ejemplares de los personajes femeninos de la Biblia polarizados: se proyecta una imagen positiva de mujer virtuosa, modélica y casta, María, mientras que en contraposición se presenta a Eva, *ianua diaboli*, la mujer que acarrió la perdición a toda la humanidad con su pecado (Torres 2013: 243-244). En el cristianismo primitivo es más frecuente que se subraye la imagen más negativa de la mujer. Así Tertuliano, se dirige directamente a ese tipo de mujer, culpándola hasta de la muerte de Jesús (*De cultu* 1, 1-2):

Tu es de diaboli ianua, tu es arboris illius resignatix, tu es divinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non valuit; tu imaginem dei, hominem Adam, facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius Dei mori habuit.

Tú mujer, eres la puerta del diablo; tú eres quien asaltó el árbol prohibido; tú fuiste la primera transgresora de la Ley divina; tú fuiste quien persuadió a aquel a quien el diablo no tuvo coraje suficiente para acercarse; tú estropeaste la imagen de Dios, el hombre Adán; por tu castigo, esto es, la muerte, incluso el hijo de Dios hubo de morir. (trad. Alfaro y Rodríguez 2001).

Los sucesivos Concilios de la Iglesia ratifican ese pensamiento, válido para desarrollar una moral de disciplina sexual cuyo origen hay que remontar al siglo IV. Sirva como ejemplo que de las 81 normas que se proclamaron en el Concilio de Elvira (años 300-303) 33 estaban relacionadas estrechamente con el matrimonio y las infracciones sexuales, una cuarta parte de las cuales estaban destinadas al control sobre las mujeres dentro de la comunidad cristiana (Sotomayor y Ubiña 2005).

La institucionalización de la Iglesia favoreció la proliferación de todo tipo de escritos destinados a las mujeres, cuyos temas dominantes fueron la organización de la familia, la renuncia al sexo y la administración de los bienes terrenos (López Salvá 1995: 7-28). Por su entidad y difusión merecen ser destacadas tanto las epístolas de Jerónimo de Estridón, con destinatarios a menudo importantes (Paulino de Nola y Agustín de Hipona, entre otros), muchas veces mujeres (Paula, Marcela, Eustoquio, etc) como alguna biografías femeninas (como la *Vita Macrinae*), entre las que se encuentra la *Vita Melaniae Iunioris* de Geroncio.

La *Vida de Melania* aporta datos económicos, sociales y religiosos de gran relevancia para nuestro conocimiento de los siglos IV y V d. C. Geroncio, religioso palestino contemporáneo de la protagonista y de los hechos, incluye en su narración circunstancias de interés, como la procedencia hispana de Melania y sus grandes posesiones en la Península, así como su representatividad del cristianismo que, sin duda,

determina una capa social determinada (Blázquez 1978). Como su abuela, conocida como Melania la Vieja, participa de los privilegios de la aristocracia senatorial que aún es un referente en la Antigüedad tardía, sobresaliendo no solo por su posición y posesiones, sino especialmente por su educación (Chin y Schroeder 2016: 34-49). Aparte de la *Vita* de Geroncio son pocas las fuentes que hacen referencia a esta mujer; destaquemos las menciones de Paulino de Nola, otro contemporáneo (Paulino de Nola, *Carm.* 21) y de Paladio (HL 61).

Melania se presenta como una mujer noble, que destaca por su anhelo por llevar una vida ascética impecable, que le lleva a renunciar a todos sus bienes y riquezas (*VL* 18), así como su dedicación a Cristo (*VL* 1; *VL* 4). Y es precisamente esta faceta asceta la que la convierte en ejemplo a seguir en el pensamiento cristiano del siglo IV d.C. Melania la Joven fue ya en su tiempo un ejemplo modélico de mujer asceta, al menos, según Geroncio, que por su relación cercana con la protagonista bien pudo exagerar el tono laudatorio de la misma., como bien se puede ver en el prólogo cuando intenta justificar su mala redacción:

Ita ego, hoc consilium sequens, orationibus sanctitatis tuae mittam rete in spiritualem venationem, bonorum operum perfectionem sanctissimae matris nostrae. (VL Prol. 1)

Así yo, siguiendo esta determinación, con las oraciones de su santidad lanzaré la red a la caza espiritual, a la perfección de las buenas obras de nuestra santísima madre.

Nacida ca. 383, a pesar de su precoz inclinación por la vida virginal, sus progenitores, Albina y Valerio Públicola, la casaron a la edad de catorce años con Piniano, de diecisiete, que ostentaba un inmenso patrimonio. Sin embargo, la obstinación de la joven por entregarse a una vida religiosa impulsó en repetidas ocasiones a intentar persuadir a su joven esposo de que vivieran en castidad. Piniano accedió a esa suerte de celibato una vez tuvieron dos hijos, ya que para las familias acaudaladas de aquella elite social exigía asegurar la continuidad del patrimonio familiar. Estos dos hijos que murieron prematuramente, lo que sumado a la mala salud de Melania hizo que Piniano se comprometiera definitivamente a llevar una vida casta como su “hermano” espiritual (*VL* 1-6). Para la piadosa cristiana esto no era suficiente y su renuncia total del mundo se completó una vez abandonados todos sus bienes. Evidentemente, esta defensa de la vida ascética no tuvo que ser aceptada por la clase senatorial, y de hecho la *Vita* subraya (*VL* 10) la oposición de la *gens Valeria*. Solo el apoyo y intercesión de la emperatriz Serena ante el emperador Honorio hizo posible que llevaran a cabo sus intenciones tras su encuentro en palacio (*VL* 8-13). A partir de entonces pudieron poner a la venta todas sus propiedades dispersas por varias provincias del Imperio. Sin apenas tener dinero, llevaron una vida austera, sin ricas vestimentas ni ostentaciones. Tras la toma de Alarico de Roma en el 410 d. C., comenzaron sus viajes por África con su madre Albina, hasta establecerse en Tagaste junto al obispo Alipio, amigo de Agustín, donde pasaron siete años, en los que la asceta vivió entregada al estudio de la Biblia y de la literatura monástica (Torres 2013: 254-259). Finalmente, como su abuela antes peregrinó a Tierra Santa para vivir su retiro ascético (*VL* 34-37; cf. Cerrato 1993: 89ss.). Murió en Belén en el año 439.

2. EDICIONES Y ESTUDIOS REALIZADOS: ESTADO DE LA CUESTION

De esta biografía, escrita hacia el año 440 d. C. (Gorce 1962: 308), se han conservado dos versiones, una griega (*VG*) y otra latina (*VL*), sin que el orden de mención deba entenderse como una precedencia cronológica de una de las versiones sobre la otra (Rampolla 1905; D'Álès 1906: 401-450).

VL et *VG* sont deux recensions opérées par deux personnes distinctes de Gérontius, à partir d'un texte original, dont il est l'auteur. (Laurence 2002: 123).

El hallazgo de dos textos casi idénticos en dos lenguas diferentes suscitó el interés de muchos estudiosos, en su mayoría religiosos. El análisis de los mismos plantea dudas para las que aún no se han obtenido respuestas convincentes.

Por ello a continuación incluyo una breve descripción de estos estudios, de su evolución a lo largo del tiempo y de diferentes ediciones y traducciones.

La historia de las ediciones con relación a la *Vita Melaniae Iunioris* es enrevesada. El primer texto que se halló fue la versión griega¹, tras lo cual, en el siglo XVI, coincidiendo con el auge de los estudios de los humanistas de las fuentes griegas, Luigi Lippomano publicó la primera edición. Se trataba de una traducción del texto griego al latín, cuyo título es *Vita et conversatio sanctae Melaniae Romanae*, considerada ya en su época una traducción poco exacta y errónea del manuscrito, por lo que se trata de una edición poco fiable para el estudio de la obra de Gerencio.

Aproximadamente tres siglos después, en 1864, Simón Metafraste editó en el volumen 116 de la *Patrologia Graeca* la primera edición de la *VG*.

En 1885 se publicó en París el primer manuscrito de la *VL* (=E), incompleto y que no se editó en su totalidad, sino que A. Molinier y C. Kohler únicamente publicaron aquellos pasajes centrados en el peregrinaje de Melania (*VL* 53-61).

Como en el siglo XIX aún no había estudios filológicos minuciosos en torno a estas dos versiones, y a falta de una edición erudita del texto latino, Charles de DeSmedt (1889, 16-66) editó todo el manuscrito rellenando las lagunas del manuscrito E, usando como recurso el texto de Metafraste. Posteriormente, Hippolyte Delehaye publicó otra edición de la *VG* en los *Analecta Bollandiana* (1903), en la que corregía los acentos y ortografía del códice griego.

En el año 1900 el cardenal Rampolla anunció el descubrimiento de otro manuscrito de la *VL* en la Biblioteca de El Escorial (=D), más completo y extenso que los anteriores. En 1905 se publicó la edición de la *Vita latina di Melania* de Rampolla (1905: 3-40), cuya atención recae casi exclusivamente en el manuscrito D, edición acompañada de una traducción al italiano del texto, lo que hace de esta la primera traducción a una lengua moderna. A este interés es preciso añadir que en esta edición también se encuentra la edición revisada del texto griego. Esto se debe a que la *VG* parte del único manuscrito que existe en esta lengua² publicado por Delehaye (1903), que como ya se ha mencionado,

1 En *Sanctorum priscorum Patrum vitae*, vol. V, Venetiis, 1556.

2 El *Barberinianus Graecus 318* (=B), conservado en la Biblioteca Vaticana.

corrige los acentos y la ortografía sin informar de sus otras numerosas intervenciones sobre el texto. Por esta razón el cardenal Rampolla somete a un estudio exhaustivo la edición de Delehaye, cotejándola con el códice griego original, para así restituir de forma precisa y segura todas las variantes y detalles de la edición precedente.

Este trabajo de Rampolla ha sido y es un referente para quienes en la actualidad estudian la obra de Geroncio y han ido publicando ediciones más actuales, acompañadas de comentarios de *realia*. Entre estas hay que mencionar la edición griega de la *Vie de Sainte Mélanie* de Denys Gorce, que reproduce el texto de Rampolla y señala las divergencias con el texto bolandista (1962: 49), junto con una traducción al francés. Es asimismo imprescindible el trabajo de Elisabeth Clark (1984), que ofrece una traducción al inglés de la *VG* acompañada de una introducción muy ilustrativa.

En lo referente a la *VL*, la edición más reciente y completa es la *Vie Latine de Mélanie* publicada por Patrick Laurence (2002), quien en su estudio detallado y traducción con abundantes notas³ analiza aspectos muy relevantes como los problemas cronológicos que presentan ambas versiones, haciendo un recorrido entre las diferentes familias de los manuscritos hallados, una relación entre las ediciones, etc. Precisamente esta edición es la empleada por Lucio Coco para su traducción al italiano (2013: 25-94), que se acompaña de una breve introducción a la materia, así como la traducción inglesa de Carolinne White en *Lives of Roman Christian Women*, en la popular Penguin Classics (2010).

3. ESTUDIO COMPARATIVO

El hallazgo de dos versiones diferentes y con diferente lengua de una misma obra animó a que pronto se realizara una revisión en paralelo de ambas, que intentaba responder a la duda sobre cuál de las dos versiones presenta el texto más cercano al original de la biografía escrita por Geroncio.

Sin embargo, la presencia, tanto en el texto latino como en el griego, de ciertas particularidades que probablemente fueran originales en cada una de las versiones demuestra que ambas son de un valor único, por lo que es casi impensable que una de las versiones provenga de la otra.

Tras su estudio filológico de ambos textos, Rampolla fue el primero que asignó un arquetipo común a ambas versiones:

Los dos textos que publica, el latino del códice del Escorial y el griego de la biblioteca Barberini, son substancialmente idénticos; pero cree el Cardenal Rampolla que el latino es cronológicamente anterior al griego, como se deduce del prólogo de ambas redacciones. Es indudable que el escritor griego tuvo a la vista el prólogo latino, porque en éste el autor dice que se le perdona por no contar las cosas con el método y orden debido, sino según se le vienen a la memoria y de hecho así ocurre en su narración; y el escritor griego

3 Laurence (2002: 146-148) afirma haberse apoyado en Rampolla para su edición crítica, así como traducción, y no destaca la gran importancia y rigor de su trabajo.

suprime en el prólogo aquella excusa y pone orden en la narración, corrigiendo el texto latino. (Antolín, 1909, 266).

Surge entonces otra cuestión que plantea una duda cronológica, sobre cuál de las dos es cronológicamente más cercana al supuesto arquetipo, unida a otra incógnita y dificultad, decidir cuál de las versiones es en contenido más fiel al supuesto arquetipo original.

A este respecto son dos las corrientes. Por un lado, algunos estudiosos defienden la teoría de que el texto latino sigue con mayor fidelidad el supuesto arquetipo original de Geroncio, alegando que el autor debió forzosamente escribir su tratado en latín (Rampolla 1905); por otro lado, otros [Laurence 2002: 122-130; Clark 1984: 6-13] apoyan la hipótesis de que el texto griego, más claro y ordenado, habría reproducido de forma más fehaciente la fisionomía general del arquetipo.

La clave de todo está en el análisis de las diferencias y particularidades de cada texto, y es precisamente el estudioso Adhémar, el único que hasta el momento ha ofrecido un análisis comparativo más o menos detallado de ambos textos.

Partiendo de su trabajo se pueden clasificar estas diferencias en tres grupos generales, seleccionados por sus rasgos y características.

1. Si se atiende a las diferencias gramaticales y de expresión, Adhémar asegura con firmeza la claridad y naturalidad con la que escribe el biógrafo griego frente a una escritura inteligible del latino. Su explicación es que el biógrafo latino no ha comprendido acertadamente el texto original y por ello fue desacertado a la hora de redactar su interpretación.

En el capítulo 26 de la *Vita* se evidencia un ejemplo muy claro de este tipo de diferencias, que ha sido muy discutido en estudios anteriores.

Καλλιγραφοῦσα τὸ αὐτάρκες παρῆεν τοῖς ἁγίων χειρῶν ὑποδείγματα. (VG, 26)

Ella misma las copiaba y distribuía ejemplares a los santos escritas de su propia mano⁴.

Scribens sufficienter, et de manibus suis praebens calciamenta sanctis. (VL, 26)

Transcribía una cantidad suficiente, y preparaba para los santos calzado fabricado con sus propias manos.

En el texto latino Melania confecciona con sus manos calzado (*calciamentum* 'calzado') destinado a las personas consagradas a Dios. El texto griego, sin embargo, se presenta de forma más natural con el término ὑποδείγματα (gr. ὑπόδειγμα 'ejemplo'), es decir la santa presenta un ejemplar de algo confeccionado con sus propias manos. Teniendo en cuenta que una de las actividades llevadas a cabo por la piadosa fue la copia de las Santas Escrituras, no es descabellado pensar que pudiera repartir los ejemplares que copiaba.

4 Las traducciones al castellano de los pasajes de la VL y la VG son propias.

Rampolla también menciona este desajuste y se limita a afirmar que mientras no se demuestre que la escritura del códice Barberini no está equivocada no es prueba suficiente para arremeter contra la redacción latina (Antolín 1909: 267).

Presuponiendo la fidelidad de la versión griega con el prototipo original, otra hipótesis sugiere que el término *calciamenta* se corresponde con el griego ὑποδήματα (ὑπόδημα ‘sandalia’), que se explica como una falsa lectura de ὑποδείγματα, a saber, como una corrupción del término ὑποδήματα, por lo que se trataría de una interpretación errónea del texto griego por parte del autor latino (Laurence 2002: 203-204 n.1).

1. En segundo lugar, destacan las omisiones que presenta el texto griego. En ocasiones se aprecian pasajes latinos cuya correspondencia griega no existe, si bien es cierto que asimismo en raras ocasiones sucede a la inversa.

Un evidente ejemplo lo encontramos en el prólogo de la versión latina (*VM*, 2-3), largo pasaje en el que el autor de la *VL* trata de alargar su justificación ausente en la *VG*, del que se ha destacado la expresión poco acertada, calificada por Adhémar d’Alès (1906: 401-406) como “mediocre”, un intento poco conveniente por ampliar la redacción.

2. En la última categoría se viene señalando aquellas diferencias en las que los datos de ambos textos se contradicen o difieren en algún aspecto. Por lo general no se trata de detalles que influyan de forma fundamental en el contexto general de biografía.

Una muestra de ello se observa en *VL* 22 y *VG* 37 y 40. En el texto griego, Melania ruega, antes de su partida hacia Egipto, que se construya sobre el monte de los Olivos una celda donde se pueda retirar su madre. En el texto latino, la petición de Melania no se menciona, aunque a su llegada a Egipto la celda está lista, por lo que se deduce que la habría pedido anteriormente, por lo que se trataría de una omisión del redactor latino. Ahora bien, según el texto griego la celda la mandó construir Melania con tablas de madera, mientras que en la *VL* es de roca.

4. DIFICULTADES QUE PRESENTA EL TEXTO DE LA VL. ALGUNOS EJEMPLOS EN TORNO A LENGUA Y ESTILO

El estilo y la lengua que utiliza el autor de la *VL*, así como el desorden cronológico de los hechos de la narración se suman a la incertidumbre que persiste sobre el estereotipo original de la *Vita Melaniae*.

Hay ciertas alteraciones temporales en la *VL* que se han visto dilucidadas gracias a la *VG*. Un ejemplo de ello es el capítulo dedicado al primer encuentro en la corte de Flavia Serena y Melania en el 408 (*VL* 12), en el que se lee un uso de la primera persona del plural (*fuissemus*) que insinúa que Geroncio pudo ser testigo directo de dicha entrevista, hecho incoherente si se tiene en consideración que Geroncio en ese tiempo sería casi un niño (en 485 aún estaba vivo, cf. Rampolla 1905: LXX; d’Alès 1906: 408-409; Laurence 2002: 176 n.1). El autor griego opta por los pronombres personales en tercera persona

desmintiendo la posible presencia de Geroncio. Sin embargo, también hay incoherencias que persisten y suscitan serias dudas históricas que dificultan la comprensión del texto. Un ejemplo de ello lo encontramos en los capítulos *VL* 7 y *VG* 8 en los que la edad con la que se casan Melania y Piniano no se avienen.

En cuanto a la lengua del autor de la *VL*, se trata de un latín tardío, con vulgarismos y helenismos y torpeza en la escritura, que hace que su redacción sea a menudo desafortunada e incoherente (D'Álès 1906: 401ss.; Laurence 2002: 328-336). El propio Geroncio reconoce (¿quizá con falsa modestia y a modo de *captatio benevolentiae*?) estas limitaciones, que también pueden entenderse como un intento de hacerse entender por un mayor número de lectores⁵:

VL Prol. 3: *Quibus igitur incipiam verbis admirabilem matrem meam, quibus eam laudabo sermonibus, cum sim rusticus et tardus in lingua? Quae ei offeram ego pauper sensu, nisi tantum lacrimas quibus spem salutis mihi providit?*

¿Con qué palabras iniciaré la vida de mi admirable madre? ¿Con qué discurso podré loarla, *siendo como soy, poco fino y acelerado en la lengua?* (Ex.4, 10) ¿Qué le podría yo ofrecer, que soy poco brillante, a no ser solo las lágrimas por las cuales me ha provisto de una esperanza de salvación?.

VG, 3: ...θαρρήσας τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος, εἰς τὸ ἄπειρον πέλαγος τοῦ διηγήματος ἑμαυτὸν καθεῖναι παρασκευάζομαι, τὸν ἐκ τῆς ὑπακοῆς οὐπάνιον μισθὸν ἀφορώμενος. Καὶ οὐ μέγα, εἰ ἐγὼ ιδιώτης ὢν καὶ βραδύγλωσσος ναρκῶ πρὸς τὴν ὑπόσχεσιν τοῦ τοιούτου πράγματος; λογίζομαι γὰρ μηδὲ τοὺς ἄγαν φιλοσόφους ὡς ἔοικεν κατατολμῆσαι τοῦ τηλικούτου ἐπιτάγματος.

...yo me dispongo a lanzarme en el mar infinito de la narración, teniendo como meta la celeste recompensa que deriva de la obediencia. No hay nada de extraño si yo, siendo como soy de *torpe e impaciente para hablar*, me quedo paralizado ante la promesa de semejante empresa. Pienso que ni siquiera los auténticos filósofos tendrían la suficiente capacidad para llevarlo a cabo⁶.

Resulta cierto que la comprensión del texto y su traducción resultan a veces complicadas y que en ocasiones es la *VG* la que ayuda a dilucidar problemas concretos.

Las características principales de la lengua y el estilo de la *VL*, algunas de las cuales dificultan a veces la comprensión del texto se podrían resumir como sigue:

- Morfología: a lo largo del texto se aprecian algunos desajustes morfológicos que a excepción de algunas formas clásicas pueden ser errores del autor que se remontan al texto original (Laurence (2002: 330).

Entre estos se pueden destacar: alteraciones en declinaciones y casos, falta de concordancia de género entre sujeto y adjetivo o pronombre y uso erróneo de la conjugación verbal.

5 En la línea marcada por Agustín, Enarr. in Ps. 128, 20: *Melius est reprehendant nos grammatici, quam non intelligant populi.*

6 El autor de la *VG* se expresa en términos que recuerdan a los de Gregorio de Tours en el prefacio de su *Historia Francorum*: *Philosophantem rhetorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi.*

• Sintaxis: el texto es rico en expresiones no “clásicas” y propias de un lenguaje coloquial. Algunos rasgos generales son:

- La vacilación de los casos que expresan ubicación. Por ejemplo: *exirent palatium* (VL, 13), *egredi angustiam* (VL, 16).

- detrás de las preposiciones el acusativo se generaliza. Por ejemplo: *de conversationem* (VL Prol. 2), *de domum* (VL, 6), *in gloriam* (VL, 12).

- El ablativo aparece donde es esperable un acusativo. Por ejemplo: *ante regina* (VL 11), *usque ad consummatione* (VL, 48).

- El acusativo se sobrepone al nominativo como un atributo de sujeto. Por ejemplo: *matronam* (VL, 28), *oboedientiam* (VL, 44).

- Los verbos deponentes o pasivos se construyen como verbos transitivos, sobre todo aquellos que significan “vestirse”. Por ejemplo: *vestiretur vestimentum* (VL, 4), *vestiri holosericum* (VL, 6).

- Los valores de los tiempos verbales evolucionan: el indicativo del presente tiene un valor de futuro, el participio de presente activo tiene un sentido de pasado.

- En muchas ocasiones la coherencia no prevalece en las relaciones temporales de un mismo periodo o frase.

- Se aprecia el uso del relativo seguido de un presente indicativo en lugar del esperado subjuntivo. Por ejemplo: *dispergunt* (VL, 19).

- En cuanto a la subordinación se puede decir que conserva una característica vulgar del latín cristiano en el que tras un verbo de declaración le sigue una completiva de indicativo seguido de los complementos: *quia, quoniam, quod o quomodo* (VL, 2; VL, 34, VL, 35; VL, 52).

- Abundan las repeticiones y las expresiones redundantes. Por ejemplo: la estructura *desiderium* +genitivo (VL, 3).

• Helenismos: a lo largo de la obra se pueden observar algunas expresiones que se asemejan en forma a la VG. Esto ha dado lugar a la conclusión de que el autor de la VL en repetidas ocasiones hace una traducción de la VG al latín y que el texto original debió de ser redactado en griego o al menos que la VG es más fiel al original. Por ejemplo:

- El uso reiterado del *quasi* que se puede entender como la traducción del explicativo griego ὡς.

- Otra locución frecuente en la VL es *nec non et* que podría equivaler al griego ἀλλὰ μὴν καὶ.

- El uso del perfecto con el sentido del aoristo griego y con un valor de hábito o costumbre, teniendo en cuenta que los participios de presente por lo general los utiliza con un sentido de pasado.

5. GERONCIO Y MELANIA: LA RELACIÓN DEL HAGIÓGRAFO CON SU PROTAGONISTA

Esta cuestión plantea otro grupo de problemas. Si se presta atención al autor a quien se atribuye esta *Vita*, no se da nombre a sí mismo menciona directamente en ningún momento en ninguna de las versiones, aunque en algunos pasajes ya se atisba la particular familiaridad entre el narrador y Melania. Así, en el prólogo el autor se siente vinculado a esta por una filiación espiritual y se presenta como deudor de su propia salvación (*VL Prol. 3*) y en el texto de la *Vita* se desliza el reconocimiento de que fue Melania quien impulsó la vocación de sacerdocio de Geroncio (*VL 49*).

La identificación de Geroncio como autor de la *Vita Melaniae* viene apoyada por el testimonio de la *Vita Euthymi* de Cirilo de Escitópolis, que incluye una referencia a un tal Geroncio, sucesor de Melania, “que dirigió por cuarenta y cinco años los monasterios” (*Vit. Eut. 45*, ed. R. Génier). Otro episodio permite fijar como muy tarde en el año 441 la fecha de su entrada a su cargo, cosa que resulta coherente con la fecha de la muerte de Melania en el 439 (Laurence 2002: 118).

En cualquier caso, hay que pensar que estamos ante un narrador homodiegético, testigo de algunos acontecimientos de la vida de la protagonista pero que admite que otros los conoce por otros individuos (*VL Prol. 2*).

Esta relación tan cercana entre el hagiógrafo y su personaje hace que el grado de alabanzas dedicadas a Melania sea en ocasiones excesivo, pudiendo quizá llegar a rozar la exageración en muchas ocasiones (*VL Prol. 1-3*). Todo ello, sumado a la falta de otro tipo de fuentes que abundan en la misma figura, hace que resulte difícil atisbar la auténtica naturaleza y carácter de esta mujer patricia sumida en una simbólica pobreza y en un extremo ascetismo (Coon 1997: 109).

6. CONCLUSIONES

De un estudio preliminar del texto latino se ha podido determinar el estilo del autor, que se define por su carácter tardío y coloquial, que dificulta la comprensión para un lector moderno. Del mismo modo, el desorden cronológico de los acontecimientos hace necesaria una lectura en paralelo de ambas versiones.

También es importante recalcar que en torno a la figura de Melania en España solo contamos con unos pocos estudios de carácter historiográfico, apoyados exclusivamente en las traducciones que los estudiosos extranjeros han realizado o centrados en unos pocos pasajes de la *VL* o *VG* indistintamente. Se hace necesaria una traducción del texto que aporte además nuevos elementos de juicio, con un comentario que recoja paralelismos y divergencias con lo que Paladio compendia sobre Melania en libro LXI de la *Historia Lausiaca* así como con otros escritos de la Antigüedad tardía, como los dedicados por Jerónimo a otras mujeres modélicas, fundadoras y evergetas.

En suma, tanto la figura de Melania como la de Geroncio resultan ser imprecisas, dada una destacable escasez de fuentes contemporáneas que complica el análisis del texto

y su comparación con otros similares (que es una tarea que tampoco se ha abordado). Además, la relación estrecha entre ambos eleva el tono laudatorio de la *Vita* y oculta su intención, que, como sucede en otras *Vitae*, es apologética, con la finalidad primordial de defender y divulgar una serie de valores vinculados al modelo ascético femenino ideal.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de la *VL*

- Desmedt, C. 1889: “Vita S. Melaniae junioris”, *Analecta Bollandiana* 8, 19-63.
Geruncio 2013: *Vita latina di santa Melania* (intr., trad. y notas L. Coco), Roma.
Laurence, P. 2002: *La vie latine de sainte Mélanie*, Jerusalem.
Rampolla, M. 1905: *Santa Melania giuniore, senatrice romana: documenti contemporanei e note*, Roma.

Ediciones de la *VG*

- Clark, E. 1984: *The Life of Melania the Younger: Introduction, Translation, and Commentary*, New York.
Delehaye, H. 1903: “S. Melanie Iunioris. Acta Graeca”, *Analecta Bollandiana* 22, 5-50.
Gorce, D. 1962: “Vie de Sainte Mélanie”, *Sources chrétiennes* 90, Paris.

Fuentes

- Cirilo de Escitopolis 1909: *Vie de saint Euthyme le Grand* (intr., ed. y trad. R. Génier), París.
Paulino de Nola 2005: *Poemas* (intr. trad. y notas J.J. Cienfuegos García), Madrid.
Tertuliano. 2001: El adorno de las Mujeres: *De cultu feminarum I* (trad. V. Alfaro Bech y V. E. Rodríguez), Málaga.

Estudios mencionados

- D’Alés, A. 1906: “Les deux vies de sainte Mélanie la Jeune”, *Analecta Bollandiana* 25, 401-450.
Antolín, G. 1909: “Estudios de códices visigodos: código a. II. 9 de la Biblioteca del Escorial”, *Boletín de la Real Academia de la Historia: Informes [IV]* 54, 265-315.
- 1910: *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. 1, Madrid.
Blázquez, J.M.^a 1978: “Problemas económicos y sociales en la Vida de Melania la joven, y la Historia Lausiaca” de Palladio”, *Memorias de Historia antigua* 2, 103-123.
- 1998: *Intelectuales, ascetas, demonios al final de la Antigüedad*, Madrid.
Chin, C. M. y Schoroeder, C. T. 2016: *Melania: Early Christianity though the life of one family*, California.

- Coon, L. 1997: *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in late antiquity*, Philadelphia.
- López Salvá, M. 1995: “La iglesia y las mujeres (siglos I-V)”, *Erytheia* 16, 7-28.
- Marcos, M. 2004: “Ley y religión en el Imperio Cristiano (siglos IV y V)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos XI, 51-68.
- 2002: “El ascetismo y los orígenes de la vida monástica”, R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari, 231-266.
- Pedregal, A. 2012: “Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo”, *Arenal* 18, 2, 309-334.
- 2007: “*Ancilla Dei*. El discurso cristiano sobre la sumisión femenina”, *Studia Historica: Historia Antigua* 25, 417-434.
- Scio de San Miguel, P. 1791: *La Biblia vulgata latina traducida en español*, tomo III, Valencia.
- Serrato, M. 1993: *Ascetismo femenino en Roma*, Cádiz.
- Sotomayor, M. y Fénandez Ubiña, J. 2005: *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada.
- Teja, R. 1996: *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid
- Torres, J. 2013: “Misoginia en la literatura patrística: hacia una sistematización tipológica del ideal femenino”, J. J. Pomer, J. Redondo y R. Torné (eds.), *Misoginia, religió i pensament a la literatura del món antic i la seua recepció. Classical and Byzantine Monographs LXXIX*, Amsterdam, 243-271.
- White, C. 2010: *Lives of Roman Christian Women*, London.

LAS MUJERES Y LA RELIGIÓN EN HISPANIA (SS. III A. C. – I D. C.): UNA APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD “INVISIBLE” DESDE LAS FUENTES LITERARIAS

Rosalía Hernández García¹
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En esta comunicación nos aproximaremos brevemente al aspecto femenino del ámbito religioso en Hispania, en lo que se refiere a las diosas y al papel cultural de las mujeres. Se hace un repaso de las escasas referencias conservadas en las fuentes literarias grecolatinas, de sobra conocidas por la historiografía tradicional, aunque apenas estudiadas desde esta perspectiva. El objetivo principal es identificar los temas más recurrentes y discernir su valor como fuente histórica.

Palabras clave: Religión, mujeres, diosas, Península Ibérica, literatura greco-latina

ABSTRACT

This paper focuses on the feminine side of the religion in Hispania, regarding to the goddesses and the ritual role of women. We will review the few classical references, well known by the traditional scholarship but barely analysed from this perspective. The main goal is to identify the most recurrent commonplaces and to consider their worth as historical source.

Keywords: Religion, women, goddesses, Iberian Peninsula, Graeco-Latin literature

1. INTRODUCCIÓN: LA RELIGIÓN Y LAS FUENTES CLÁSICAS EN LA PENÍNSULA: UN PROBLEMA SIN RESOLVER

Nuestro objetivo en este estudio es resaltar las referencias de la literatura grecolatina a la dimensión femenina de la religión en Hispania, lo que comprende tanto la intervención de la mujer en los cultos, como la presencia de diosas. Estas menciones, de sobra conocidas por los especialistas, vuelven a primera línea en nuestra comunicación

¹ Universidad Complutense de Madrid, carretera Ledesma nº 152-156, 2º H, 37006, Salamanca, tlf: 605220916, email: rohernan@ucm.es

con el objetivo de plantear su importancia y utilidad en la comprensión de la religiosidad femenina de la Península Ibérica de los siglos III a. C. al I d. C.

El primer paso es considerar las características generales de las referencias literarias grecolatinas referentes a la Península Ibérica². Estas apenas son relevantes hasta finales del s. III a. C., cuando Iberia entra en la esfera de Roma debido a la Segunda Guerra Púnica. De esta forma, autores como Polibio, Posidonio, Artemidoro o Asclepiades recogieron distinta información en la península, que posteriormente utilizarían Estrabón, Tito Livio, Plinio el Viejo o Apiano dando lugar a una literatura al servicio del poder y la propaganda romana. Una vez culminada la conquista, los escritores romanos desviaron su interés a otras zonas de expansión³. Las fuentes, por tanto, resaltan la situación de estrés que se vivió en la Península producto de los enfrentamientos militares donde intervinieron cartagineses, indígenas y romanos.

Las escasas menciones de las que disponemos relacionadas con la sociedad hispana⁴ en esos momentos, nos aportan una información muy distorsionada de la realidad existente, manipulada por los autores de acuerdo con el objetivo principal de sus obras: vanagloriar las hazañas romanas y con ellas, justificar la conquista de un nuevo territorio caracterizado por la barbarie de sus habitantes.

Respecto a la presencia femenina en las fuentes literarias hay que destacar, junto a la escasez de las mismas, la representación de la mujer con un sesgo muy concreto: el ideal femenino grecolatino, basado en la dependencia del *pater familias*⁵; sin embargo, la visión cambiará cuando se mencione a la mujer indígena, ya que esta pasará a ser un elemento más del discurso barbarizante que caracteriza a las fuentes clásicas⁶. De esta forma, las fuentes muestran a una mujer con gran importancia en la economía de la comunidad, ya que realizan trabajos relacionados con la agricultura, la minería y/o la actividad artesanal (Estrabón, *Geogr.*, III, 4, 17; III, 2, 9 y III, 3,7); son las guardianas de la memoria histórica y las tradiciones guerreras (Salustio, *Hist.*, II, 92) al igual que toman parte en los enfrentamientos bélicos (Ps. Frontino, *Strat.*, IV, 7, 33; Polieno, *Strat.*, VII, 48; Plutarco, *Virt. Mul.*, 248 e; Apiano, *Iber.*, 73-75; Estrabón, *Geogr.*, III, 4, 17) y sufren las consecuencias de los mismos como rehenes o prisioneras (Estrabón, *Geogr.*, III, 4, 17; Polieno, *Strat.*, VII, 48; Apiano, *Iber.*, 45, 73, 75; Valerio Máximo, *Hechos*, IX, 2, 4). Actividades que distan mucho del ideal femenino grecolatino⁷.

2 Diversos estudios han destacado la presencia de la mujer en las fuentes en este periodo, a destacar Schult 2006, siendo Martínez López 1986 y 1990 muy adecuado para el territorio hispano.

3 Uno de los repasos más completos sobre las fuentes literarias referentes a la Península Ibérica es el capítulo dedicado a ellas en Domínguez Monedero y Gómez-Pantoja Fernández-Salguero 2008: 19-50.

4 Algunos estudios se han centrado en la sociedad hispana, a resaltar el realizado por Domínguez Monedero 1984.

5 Numerosos estudios nos acercan a la mujer romana. Pomeroy 1987 y Cantarela 1991, son algunas de las obras más conocidas.

6 Algunos de los estudios donde se analiza detenidamente la visión de la mujer bárbara en las fuentes hispanas son Gallego Franco 1999 y González Santana 2011.

7 Algunos estudios resaltan el sector femenino durante este periodo de enfrentamiento bélico, siendo Hernández García 2012 uno de los últimos a tener en cuenta.

La dificultad se agrava cuando queremos destacar la religión entre las escasas referencias conservadas. De esta forma, y a grandes rasgos, podemos diferenciar ciertos elementos como la realización de sacrificios⁸, en su mayoría relacionados con la adivinación (Estrabón, *Geogr.*, III, 3, 6; Plutarco, Q.R., 88 y Plinio, *Hist. Nat.*, XXX, 12; Silio Itálico, *Púnica*, III, 344-345); la existencia de cultos relacionados con elementos naturales, como la mención de los bosques sagrados (Marcial, *Epig.*, I, 49, 5 ss.; Mela, *Chorog.*, II, 89, 90 y Justino, *Frag.*, XXXXIV, 3, 6) o el culto al viento, del que se destaca el mito de las yeguas lusitanas (Justino, *Frag* XXXXIV, 31; Columela, *De re rust.* VI,27; Plinio, *Hist. Nat.*, IV, 116; VIII, 166 y XVI, 93; Silio Itálico, *Púnica*, III, 378,383 y XVI, 263-265; Varrón, *Re. rust.* III, 1, 19 y Virgilio, *Georg.*, III, 272, 277); la constante alusión a promontorios, montes, etc., consagrados habitualmente a alguna divinidad greco-latina (*vid. infra*) o aquellas menciones relacionadas con ritos y dioses de ultratumba, destacando la exposición a los buitres de los guerreros celtíberos (Silio Itálico, *Púnica*, III, 341-343; Eliano. *De Nat. An.*, X, 22 y Diodoro, *Biblioteca Histórica* V, 34, 3) y/o la celebración de las honras fúnebres (Livio, *Per.*, XXV, 17, 4), de las que destacan aquellas en honor de los guerreros más relevantes, como el funeral de Viriato descrito por Apiano, *Iber.*, 71⁹.

La escasez de las referencias parece indicarnos que el tema religioso apenas tuviera interés para estos autores; las pocas alusiones destacan elementos descontextualizados y relacionados con el enfrentamiento bélico, acción principal de las obras clásicas. Aun así, forman parte del “decorado” que acompaña la acción romana, protagonista de esta historia, y por ello, debe ser tenida en cuenta a pesar de los numerosos inconvenientes de su estudio. Sin embargo, y a pesar de las dificultades mencionadas, algunas de estas referencias religiosas tienen componentes femeninos. Esta comunicación tiene el objetivo de rastrear estas alusiones para discernir en qué medida pueden servirnos en la comprensión del sistema religioso hispano¹⁰ y el papel del sector femenino dentro de este.

2. LA MUJER Y LA RELIGIÓN EN LAS FUENTES LITERARIAS DE HISPANIA: LA VISIÓN DE UN “EXTRANJERO”

Como hemos anticipado, las escasas alusiones que han llegado hasta nosotros apenas nos dan alguna pincelada sobre el papel de la mujer en la religiosidad peninsular de este momento. Sin embargo, estas menciones existen y, por tanto, hemos considerado hacer un breve repaso de las mismas para analizarlas temáticamente.

8 Paradigmático el ejemplo de la prohibición de los sacrificios humanos en Bletisa, tal y como resalta Plutarco, Q.R., 88; otros ejemplos son Livio *Per*, Estrabón, *Geogr.*, III, 3, 7.

9 Numerosa bibliografía se hace eco de estos elementos religiosos. Destacamos los trabajos de García Quintela 1999, Bermejo Barrera 1986 y 2005 además de las obras de Blázquez Martínez 1991, 1995 y 2001, entre otros.

10 Sistema que, no debemos olvidar, es consecuencia de numerosas realidades. Diversos estudios nos resaltan la pervivencia de sistemas religiosos prerromanos que conviven con la nueva realidad religiosa, producto de la romanización, a destacar Gallego Franco 1993.

La mayoría de las referencias están relacionadas con diosas¹¹. La alusión a su culto, templo o santuario o la consagración de un lugar geográfico, sobre todo aquellos que se encuentran en la zona costera, parecen corresponder a marcadores para marineros y comerciantes que aludían a lugares peligrosos, la proximidad de puertos o puntos clave de rutas comerciales. Estos espacios consagrados a los dioses, aunque de gran importancia desde la Edad del Hierro, nos son desconocidos hasta la llegada de los griegos, quienes nos dejan constancia de su existencia en las fuentes literarias bajo la *interpretatio graeca*, es decir, la interpretación griega de las advocaciones de deidades no griegas, ofreciéndonos nombres helenos para divinidades que en origen no lo fueron. Así pues, muchos de los enclaves con denominación griega o latina que se nos han transmitido en las fuentes literarias fueron originariamente consagrados por colonos o navegantes de origen fenicio a sus propias divinidades protectoras de la navegación (Marín Ceballos 2010: 498), siendo Astarté la que parece dominar este mundo religioso. Esta diosa fenicia, vinculada a la navegación, parece ser el origen de la *interpretatio* de las diosas grecolatinas Afrodita-Venus o Hera-Iuno que aparecen en las fuentes relacionadas con accidentes geográficos destacados en la línea de la costa (cabos, promontorios, puertos, islas o cuevas), habitualmente con la mención de algún tipo de construcción religiosa (*templum, fanum, naos* o *hieron*). Estrabón destaca los santuarios dedicados a las diosas Ártemis Efesia (Estrabón, *Geogr.*, III, 4,8), Atenea (Estrabón, *Geogr.*, III, 2, 13 y Estrabón, *Geogr.*, III, 4, 3), Astarté (Estrabón, *Geogr.*, III, 1, 9) y Afrodita Pirina (Estrabón, *Geogr.*, IV, 1, 3); Plinio el Viejo también dará especial importancia a los elementos geográficos destacando la isla consagrada a una divinidad mencionada con tres nombres distintos: Eritea (ninfa), Afrodisias o Juno (Plinio, *Hist. Nat.*, IV, 120). A finales del s. I y comienzos del II d. C., aparecen varios compendios geográficos que describen el litoral y en ocasiones introducen datos mitológicos, históricos, toponímicos, etc.; a este periodo corresponden las obras de Pomponio Mela y Claudio Ptolomeo quienes destacan elementos como el cabo de Juno (Mela, *Chorogr.*, 2, 96) o la isla consagrada a la luna en Galicia (Ptolomeo, *Geogr.*, II, 53). Algunas de estas menciones tienen un objetivo más concreto como la alusión al *Portus Veneris*, nombrado por varios autores clásicos (Estrabón, *Geogr.*, IV 1, 3; Mela, *Chorogr.*, II, 84; Plinio, *Hist. Nat.*, II, 22; Ptolomeo, *Geogr.* II, 6, 11), y que tiene que ver con delimitaciones territoriales relacionadas con la presencia fenicia¹².

Afrodita-Venus vuelve a ser mencionada por los autores grecolatinos, esta vez en el interior peninsular y en relación con un personaje más que relevante en la conquista romana. Hablamos del caudillo lusitano Viriato, quien encuentra refugio en un monte cubierto de olivos consagrado a Afrodita¹³, destacado en varias ocasiones por Apiano, *Iber.*, 64 y 66. En esta ocasión, y siguiendo la denominación del sitio como *Afrodisión óros* del propio Apiano, parece que estaríamos ante un tipo de lugar de culto a cielo abierto,

11 Oria Segura 2011 resalta la imagen de la feminidad a través de estas diosas, elemento poco destacado en nuestro estudio.

12 Diversa bibliografía hace alusión a la importancia de estos santuarios costeros de origen fenicio y su interpretación, destacamos los estudios de Ferrer Albelda 2002 y Belén Deamos 2011 entre otros.

13 La búsqueda de la localización exacta de este monte ha sido el objeto de diversas investigaciones, siendo la propuesta por Schulten la más aceptada, en Talavera de la Reina. Salinas de Frías 2013: 258.

sobre una elevación generalmente, dotado a veces de una capilla modesta donde guardar exvotos y ofrendas, ya conocido por el autor en Grecia. La divinidad femenina a la que se rendiría culto parece corresponder a una diosa de tipo oriental que combinaría los rasgos propios de la Afrodita griega y la Astarté fenicia, o bien un culto a alguna diosa indígena (Nabia, Ataecina, Toga o Trebaruna) (Salinas de Frías 2013: 259). Independientemente de los aspectos referentes a la diosa en cuestión, cabe destacar que el tema no parece cumplir un papel destacado para Apiano, preocupado exclusivamente por poner a Viriato bajo protección divina.

En relación a la alusión de Hera-Iuno, esta se circunscribe a la zona sur peninsular, entre el estrecho y la desembocadura del Guadalquivir, donde Estrabón, *Geogr.*, III, 5, 2 menciona una isla consagrada a Hera (Marín Ceballos 2010: 501).

Todas estas menciones, independientemente del nombre bajo el que nos la presente el autor, parecen corresponder a una misma diosa, protectora de la navegación, probablemente Astarté, bajo el nombre de diversas diosas greco-latinas, producto de la visión concreta de los autores que han llegado hasta nosotros, es decir, de una *interpretatio* grecolatina.

Otras diosas también son citadas, aunque con objetivos distintos al de servir como marcadores de la costa. Estrabón, *Geogr.*, III, 4,8 cita a Ártemis Efesia como una justificación del asentamiento de la población focea en Emporion; este autor también menciona el templo consagrado a Atenea (en Odisea, en la tierras del interior del asentamiento de Adbdera), aunque parece responder más a una justificación arqueológica de la presencia en la Península Ibérica de algunos personajes de la Odisea (Estrabón, *Geogr.*, III, 4, 3¹⁴), que a la existencia del templo en cuestión, aunque Estrabón se detenga en describir el interior del mismo. La última mención a destacar de la alusión a templos consagrados a diosas femeninas que se alejan de la visión principal es el templo de Diana en Sagunto, resaltado por Plinio, *Hist. Nat.*, XVI, 216¹⁵ únicamente por ser la “garantía” de la calidad de la madera que describe.

También relacionado con la mención de las diosas en territorio hispano, cabe resaltar la alusión de animales sagrados o consagrados a alguna divinidad femenina. El único ejemplo conocido es la cierva blanca regalada a Sertorio destacada por diversos autores: Apiano, *Guer. Civ.*, 110; Frontino, *Strat.*, I, 2, 13, Plutarco, *Sert.*, 11, Valerio Máximo, *Hechos*, I, 2, 4 y Gelio, *Noc. Át.*, XV, 22. Esta ha sido relacionada con Ártemis, de la que hemos destacado anteriormente algunos santuarios costeros. Este culto, rastreado desde Lusitania al sur peninsular a través de las fuentes, ha sido definido como un culto oracular que, en ocasiones, tenía un carácter oniromántico (interpretación de los

14 Aunque existe el templo, parece que no se estableció hasta tiempo después, ya que la arqueología no lo ha constatado. Para más información sobre el uso de Estrabón de estos personajes y su ubicación en la Península Ibérica consultar Vilariño Rodríguez 2011.

15 Esta cita puede indicarnos la asimilación de la diosa Ártemis con la Diana romana, ya que, cronológicamente hablando, doscientos años antes sería imposible que existiera un templo a la diosa romana. Pena Gimeno 1981: 52-53.

sueños¹⁶) y cuyo animal consagrado es un ciervo, elemento muy antiguo del culto y de la iconografía (Pena Gimeno 1981: 49). Posteriormente habría sido asimilada con Diana, tal y como nos resalta la cita de Aulo Gelio¹⁷. Sin embargo, las interpretaciones de este pasaje coinciden en indicar que no es relevante el animal consagrado a la diosa, ni su relación con el general romano, sino la utilización de este último de la superstición de sus hombres, mayoritariamente indígenas, para su mejor gobierno, volviendo de nuevo a la visión del otro como bárbaro, frente a la civilización romana, alejada de este tipo de elementos religiosos.

La existencia de oráculos con presencia femenina en la Península apenas se encuentra refrendada por una única mención en la obra de Suetonio. Durante la estancia de Galba en Hispania, su alianza con Vindex contra Nerón estuvo apoyada por óptimos augurios y “el vaticinio de una muchacha de noble linaje”. Poco después, tras la derrota de Vindex, Galba vuelve a recurrir al respaldo divino cuando “el sacerdote de Clunia, advertido por un sueño, había exhumando otro oráculo muy parecido, formulado doscientos años antes por una *fatidica puella pronuntiata*” (Suetonio, *Galb.*, IX, 5-6).

La actitud de Galba acudiendo a oráculos y auspicios para tener un respaldo divino en sus acciones era algo generalizado entre los generales romanos del momento, quienes se basaban en la consulta de “adivinas” para consolidar sus aspiraciones políticas o crear un clima favorable entre sus tropas en los momentos previos al combate. De hecho, cuando el último pasaje habla de una situación similar repetida doscientos años antes, podría estar refiriéndose al caso de Escipión Emiliano durante la conquista de Numancia, en el 133 a. C (Montero Herrero 1994: 152-153).

Este tipo de informaciones parecen indicar la presencia de estas “adivinas” dentro del ámbito romano en las provincias. La mayoría de los estudios las identifican como figuras femeninas procedentes del ámbito indígena¹⁸, utilizadas por los generales romanos para su propio interés o como justificación de sus acciones. Sin embargo, otros autores consideran que esta asociación adivina-mujer indígena no es tan clara, ya que también es verosímil que el relato remita a realidades más cercanas al mundo romano y, por tanto, a conceptos reconocibles dentro de este (Fontana Elboj 2012: 256); sería por tanto un caso de *interpretatio*. Este último defiende que en el pasaje que nos ocupa las menciones a las adivinas se hacen acorde a esquemas grecolatinos. Cuando hace alusión a la “virgo honesta” parece lógico pensar que, en la mente de Suetonio se encuentra la pitia délfica, cuya condición de virgen es conocida por todos; sin embargo, nada sabemos de la condición sexual de las adivinas hispanas en este tiempo. Por otro lado, cuando alude al vaticinio de la “fatidica puella” se refiere posiblemente a hechos acaecidos en tiempos de Escipión Emiliano, como ya hemos resaltado. La posibilidad de que esta “puella” fuera hispana parece disiparse, según el autor, ya que las dificultades de comunicación entre el indígena y el soldado romano serían considerables. Parece más lógico pensar que esta niña,

16 Tema desarrollado en Blázquez Martínez 1990.

17 Para una mayor información sobre esta asimilación consultar Pena Gimeno 1981.

18 Las fuentes así parecen mostrarlo cuando hablan de las mujeres germanas dedicadas a la adivinación o a las dryades galas. Montero Herrero 1994: 149-160.

seguramente de condición esclava¹⁹, acompañaba a su amo dentro del ejército romano dirigido por Escipión, y que sería ella la encargada de realizar el *carmina* respetando los esquemas latinos, también desconocidos por los adivinos indígenas. Este vaticinio se guardaría, muy probablemente en alguna de la numerosas colecciones privadas que existieron en el mundo romano y que, oportunamente, recuperaría el sacerdote de Clunia. Por tanto, estaríamos ante una actividad perteneciente a la tradición romana, o mejor dicho, latina (Fontana Elboj 2012: 257-259). Sea como fuere, lo que parece claro es que las mujeres formaban parte del sistema mágico-religioso del momento aunque se nos escapen numerosos datos sobre su importancia y capacidad de acción. Igualmente, queda subrayada la escasa relevancia que, para los autores clásicos, tiene el sistema religioso en sus escritos, únicamente digno de mención cuando está relacionado con algún personaje relevante de su relato principal²⁰.

Otra figura en relación directa con estos oráculos o vaticinios remite de nuevo al sector femenino como algo indispensable dentro de este sistema religioso. Hablamos de la más que controvertida figura de las denominadas “puellae gaditanae”, de gran fama en todo el orbe romano. Aunque resaltadas por numerosos autores latinos, parece que nos encontramos con una figura de gran antigüedad relacionada con la hetería dentro del mundo semita. Consideradas como simples prostitutas, será Olmos Romera el primero que las vincule con la citada hetería, y, con ella, con la prostitución sagrada en el mundo semita. Numerosos autores clásicos hacen referencia a esta actividad, ligada a los cultos de Melqart y Astarté, en templos diseminados por las costas del Mediterráneo y unidos a la actividad comercial²¹.

A esta categoría pueden adscribirse el *herakleion* gaditano y el templo de Astarté, desde donde se produciría una irradiación económica y comercial pareja a la de los cultos y creencias. El ejercicio de prácticas sexuales con las esclavas del templo formaría parte del ceremonial de hospitalidad e intercambio que regía en estos centros y no estaría exento de valor propiciatorio; aseguraría de modo simbólico el éxito de las transacciones, refrendadas por estas uniones, y el beneplácito de la divinidad tutelar. El pago de los servicios quedaría traducido en ofrenda o don (Jiménez Flores 2001: 24-25).

La mención de los autores clásicos, como Heródoto y Estrabón, de la prostitución sagrada vinculada a centros religiosos en todo el ámbito mediterráneo parece indicar que su existencia es más que plausible y que era fuente importante de ingresos para el templo o santuario que albergara la actividad. Aunque, posiblemente la prostitución sagrada

19 Más información sobre la utilización de niños esclavos en la adivinación en Fontana Elboj 2012.

20 Aunque las fuentes no lo resalten, fundamentalmente debido al objetivo militar de las mismas, cabe destacar que las mujeres formaron parte del sistema religioso romano a través del sacerdocio, la epigrafía fundamentalmente respalda esta hipótesis. No tenemos constancia de la existencia de este tipo de figuras dentro de la sociedad prerromana, pero debemos indicar que, muy probablemente las adivinas estuvieran relacionadas con este tipo de estructuras. Para más información sobre la relación de la figura femenina y el sacerdocio en la Península Ibérica en época romana, fundamentalmente, consultar Gallego Franco 2004 y Del Hoyo Calleja 2003, entre otros.

21 Para un repaso exhaustivo de la información relativa a las *puellae* en la Península consultar los trabajos de Olmos Romera 1991 y Jiménez Flores 2001 y 2002.

fuese practicada por ambos sexos, los autores greco-latinos destacan la femenina como expresión de un comportamiento de la mujer contra natura y, por tanto, como imagen de barbarie. En Sicilia se cita la prostitución sagrada en un templo consagrado a Venus, considerada la Astarté fenicia. Este notable centro comercial albergaba este tipo de actividad, cuyas generosas contribuciones eran recibidas por el Estado romano²².

Sin embargo, y en lo que a las fuentes literarias se refiere, únicamente la mención de Estrabón a “jóvenes cantantes” embarcadas, junto con médicos y artesanos, en la expedición de Eúdoxos de Cízico²³ destinada a la India, podría estar en relación con la prostitución sagrada o hierodulia²⁴; las menciones de las *puellae* en el resto de los autores (Estrabón, *Geogr.* III, 3, 4; Marcial, *Epig.*, I, 41, 13; III, 63; V, 78, 26-28; VI, 71 y XIV, 203; Estacio, *Silv.* I, 6, 70 y ss. o Plinio el Joven, *Cartas*, I, 15), se refieren a situaciones de exceso producidas dentro de fiestas de la clase alta romana, habitualmente bañadas de elementos sexuales de todo tipo y en una cronología muy posterior a la práctica de la “prostitución sagrada”. Muy probablemente, en las citas de estos autores encontremos, bajo una denominación muy conocida en ese momento, una actividad obsoleta. La unión de religión y prostitución habría desaparecido.

También cabe destacar que, quizás, cada vez que se mencione la presencia de un templo que aluda a Astarté, ya sea con su propio nombre o con las diversas “interpretaciones”, puede que nos encontremos ante un enclave donde, en algún tiempo se realizaría la prostitución ritual, aunque esta no es destacada por los autores que han llegado hasta nosotros, preocupados de otros temas.

El sector femenino también aparece como elemento fundamental de algún tipo de rito en el que participaba toda la comunidad. Estrabón lo describe en referencia a los galaicos (*Geogr.*, III, 4, 16) y bastetanos (*Geogr.*, III, 7) indicando que las mujeres participan en ciertas danzas²⁵, realizadas de noche en honor de algún dios indígena, junto con su familia. Más allá de la importancia de estas danzas, constadas arqueológicamente²⁶, o su relación con un culto concreto, el autor griego únicamente las menciona como una justificación más de la barbarie de estos pueblos que “hacen sacrificios a un dios sin nombre”; “toda la familia danza y permanece en vela toda la noche” y “las mujeres bailan también mezcladas con los hombres, unidos unos y otros por las manos”. La forma

22 Resaltamos aquí los trabajos de Domínguez Monedero 2001 respecto al mundo griego y Cid López 2012 para el mundo mediterráneo en general.

23 Para más información sobre estos viajes que relata Estrabón consultar Abaladejo Vivero 2007.

24 También se ha intentado refrendar la existencia de esta prostitución sagrada desde el punto de vista arqueológico. Algunos investigadores han visto restos de esta hierodulia en el yacimiento de Castulo, donde la aparición de una ventana en la reconstrucción de una fachada monumental ha sido interpretada como la existencia de esta prostitución sagrada. Ruano Ruiz y Lucas Pellicer 1990.

25 No debemos olvidar que las citas referentes a las danzas son constantes en las fuentes clásicas aunque siempre relacionadas con el ámbito guerrero y funerario. Un ejemplo de ello lo encontramos en los funerales de Viriato de los que tenemos el relato de Diodoro, *Biblioteca Histórica*, XXXVIII. Castelo Ruano 1990 es un buen ejemplo de estudio de estas danzas.

26 La poca información que nos detalla el autor griego parece estar apoyada por diversos materiales arqueológicos, fundamentalmente las pinturas cerámicas localizadas en diversos yacimientos. Para más información consultar Castelo Ruano 1990.

de danzar, así como de hacer y escuchar música también puede ser relacionado con la barbarie (Estrabón 2007: 220).

3. CONCLUSIONES

Los ejemplos citados en esta comunicación nos han llevado a reflexionar sobre la importancia que los autores greco-romanos le dieron no solo a la religión de los pueblos asentados en Hispania sino a las creencias y actitudes religiosas de los generales romanos en la península. La respuesta no es sencilla.

Hemos podido comprobar como las fuentes apenas aluden al sistema religioso, centradas en describir el momento de conquista y la gloria de los suyos. Poco nos dicen los textos del tipo de sociedad dentro de la cual se daba el culto. La heterogeneidad sociocultural de la costa mediterránea peninsular en la época que estudiamos, simplificada por las fuentes, propiciaría la existencia de una multiplicidad de diosas, que responderían a distintos contextos sociales, ya sean indígenas, comerciales, etc.

Por otro lado, apenas contamos con alguna mención a la religiosidad de las mujeres. Estas están caracterizadas por una relación directa con algún personaje masculino de relevancia en el relato, habitualmente de origen romano, utilizando la “presencia” de la mujer como un “personaje” que apoyaba el discurso barbarizante. Aun así, hemos podido analizar algunas referencias, aunque siempre considerando que estamos ante una visión distorsionada de la sociedad del momento, sobre todo en lo concerniente a la mujer que, apartada del mundo militar, solo es resaltada cuando favorece la narración.

A pesar de esta situación, tenemos alusiones a divinidades femeninas mencionadas en relación con santuarios o lugares de culto y, en todos los casos bajo nombre griego o romano; casi con seguridad, el origen de estos lugares sagrados se encuentre en épocas más remotas y bajo el amparo de dioses indígenas aprovechados por comerciantes griegos y fenicios. Estos santuarios o lugares de culto, principalmente localizados en la costa, no solo tienen funciones religiosas, sino también económicas y comerciales. Además, probablemente, servía como punto de intercambio de información mediante un “servicio oracular”, actividad que, a pesar de no estar constatada en todos los enclaves, parece habitual, tal y como podemos deducir del pasaje de Suetonio respecto a Galba y las dos mujeres que auguran a su favor, separadas ambas por doscientos años. Quizás también, dentro de este “servicio oracular” se encuentren las denominadas “puellae gaditanae”, aunque la controversia de esta figura, originariamente vinculada a los templos, debe seguir siendo sometida a estudio para determinar si podemos hablar de hetería en la Península Ibérica en la época de conquista. La relación con “animales sagrados” también es mostrada por las fuentes, aunque estas parecen estar más interesadas en destacar la barbarie de la población local, inclinada a las supersticiones, y por tanto alejada de la civilizada mentalidad romana.

A pesar de todo ello, las alusiones literarias que reflejan, de una forma u otra, la intervención femenina en el sistema religioso, son de gran relevancia para el estudio de

la sociedad del momento. Serán estas menciones las que nos proporcionen información primaria sobre la que comenzar a trabajar, ya sea para afirmar o negar la apreciación del autor grecolatino. De esta forma son el punto de partida para preguntarnos, entre otras cosas, si son las mujeres las que, de forma exclusiva o no, rinden culto y/o veneran a estas diosas o si solo el sector femenino se hizo cargo de augurios y oráculos. El estudio de otras fuentes como la arqueología, la epigrafía, la numismática, etc., podría dar luz a estas preguntas.

De esta forma, podemos concluir que la religión apenas es un motivo de interés dentro de las fuentes literarias. Además, las escuetas menciones únicamente nos muestran que la mujer forma parte del “escenario” del momento, y que esta destaque en el sistema religioso solo viene justificado por la relación y/o justificación de la acción principal, siempre romana. A ello cabe añadir que las menciones eliminan la enorme heterogeneidad que tendría Iberia, sobre todo en la costa mediterránea, donde no cabe duda de la convivencia de varios tipos de religiones profesadas en un mismo lugar, con elementos diversos y dirigidos a diferentes sectores.

Una vez finalizada la conquista, Hispania desaparece de las fuentes clásicas, y con ella cualquier información religiosa. Sin embargo, la permisividad de Roma en asuntos religiosos, nos hace pensar que, de una forma u otra, la Península Ibérica seguiría siendo el lugar donde convivirían religiones diversas (oriental, indígena, romana...) y donde hombres, mujeres, niños y ancianos tendrían papeles determinantes en los distintos cultos y ritos. Parece más que necesario comenzar estudios que integren los distintos tipos de fuentes de las que disponemos, para mostrar la sociedad religiosa del momento donde la mujer tendría un papel relevante aunque tengamos que seguir buscándolo.

BIBLIOGRAFÍA

- Albaladejo Vivero, M. 2007: “Algunas consideraciones críticas sobre los viajes de Eudoxo de Cícico.”, *Gerión* 25, 235-248.
- Belén Deamos, M. 2011: “Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del Extremo Occidente”, M.^a C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Cádiz-Sevilla, 423-472.
- Bermejo Barrera, X. C. 1986: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid.
- 2005: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid.
- Blázquez Martínez, J. M.^a 1990: “La religión de los pueblos de la Hispania Prerromana”, *Zephyrus* 43, 223-233.
- Blázquez Martínez, J. M.^a 1991: “Los Bárquidas en la Península Ibérica”, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici : Roma, 9 - 1 novembre, 1987*, vol. 2, Roma, 27 - 50.
- 1995: *Diccionario de las Religiones prerromanas de Hispania*, Madrid.
- 2001: *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana*, Madrid

- Cantarela, E. 1991: *La mujer romana*, Universidade de Santiago de Compostela.
- Castelo Ruano, R. 1990: “Aproximación a la danza en la antigüedad hispana: Manos entrelazadas”, *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua* 3, 19-42.
- Cid López, R. M.^a 2012: “Prostitución femenina y desorden social en el Mediterráneo antiguo. De las devotas de Venus a las meretrices”, *Lectora: revista de dones i textualitat* 18, 113-126.
- Del hoyo Calleja, J. 2003, “El sacerdocio femenino, medio de integración de la mujer en las estructuras municipales de gobierno”, S. Armani, A. U. Stylow y B. Hurllet - Martineau (eds.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el alto imperio: Estructuras y relaciones sociales*, Alcalá-Madrid, 129-140.
- Domínguez Monedero, A. J. 1984: “Reflexiones acerca de la sociedad hispana reflejada en la “Geografía” de Estrabon”, *Lucentum* 3, 201-218.
- 2001: “Las Esclavas sagradas de Afrodita”, *Arys* 4, 111-140.
- Domínguez Monedero, A. J. y Gómez-Pantoja Fernández-Salguero, J. L. 2008: *Protohistoria y Antigüedad de la Península Ibérica: Vol. I. Las fuentes y la Iberia colonial*, Madrid.
- Estrabón 2007: *Geografía de Iberia*, Madrid.
- Ferrer Albelda, E. 2002: “Topografía sagrada del Extremo Occidente: santuarios, templos y lugares de culto de la Iberia púnica”, E. Ferrer Alberda (ed.), *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 185-218.
- Fontana Elboj, G. 2012: “Aprendices de magos: niños, magia y adivinación en época imperial romana”, D. Justel Vicente (coord.), *Niños en la Antigüedad: estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*, Zaragoza, 235-262.
- Gallego Franco, H 1993: “Romanización y pervivencia indígena en Hispania Antigua: la condición femenina en la Meseta”, *Hispania Antiqua* 17, 395-408.
- 1999: “La imagen de la “mujer bárbara”: a propósito de Estrabón, Tácito y Germania”, *Faventia* 21, 55-63.
- 2004: “La mujer en las estructuras religiosas de Hispania Septentrional. Consideraciones en base a la epigrafía votiva hispanorromana del territorio castellano-leonés”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 9, 69-89.
- García Quintela, M. V. 1999: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*, Madrid.
- González Santana, M., 2011: *El mito de la bárbara. Las mujeres del Noroeste hispano en los textos grecolatinos*. Avilés.
- Hernández García, R. 2012: “¿Mujeres guerreras o mártires? La mujer hispana en los enfrentamientos con Roma (s. III-I a. C.)”, Aldea Celada, J. M. et alii (eds.), *Historia, identidad y alteridad: Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Investigadores*, Salamanca, 983-998.
- Jiménez Flores, A. M.^a 2001: “Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución

- sagrada y puellae Gaditanae”, *Habis* 32, 11-29.
- 2002: “El sacerdocio femenino en el mundo fenicio-púnico”, *SPAL* 11, 9-20.
- Marín Ceballos, M.^a C. 2010: “Imagen y culto de Astarté en la Península Ibérica: I. Las fuentes griegas y latinas”, M. L. de la Bandera Romero y E. Ferrer Albelda (coord.), *El Carambolo: 50 años de un tesoro*, Sevilla, 491-512.
- Martínez López, C. 1986: “Las mujeres de la Península Ibérica durante la conquista cartaginesa y romana”, E. Garrido González (ed.), *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V Jornadas de investigación interdisciplinar*, Madrid, 387-395.
- 1990: “Las mujeres en la conquista y romanización de la Hispania meridional”, *Florentia iliberritana* 1, 245-254.
- Montero Herrero, S. 1994: *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid.
- Olmos Romera, R. 1991: “Puellae Gaditanae”: ¿Heteras de Astarté?”, *Archivo español de arqueología* 64, 99-109.
- Oria Segura, M. 2011: “Imágenes de feminidad en la religión hispanorromana: las diosas”, P. Fernández e I. Rodríguez (Eds.), *Iconografía y sociedad en el Mediterráneo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar González Serrano*, Madrid, 371-386.
- Pena Gimeno, M.^a J. 1981: “Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania, I: Templos y fuentes epigráficas”, *La Religión romana en Hispania: (simposio organizado por el Instituto de Arqueología «Rodrigo Caro» del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Madrid, 50-53.
- Pomeroy, S. B. 1987: *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid.
- Ruano Ruiz, E. y Lucas Pellicer, M. R. 1990: “Sobre la arquitectura Ibérica de Cástulo (Jaén): reconstrucción de un fachada monumental”, *Archivo español de arqueología* 63, 43-64.
- Salinas de Frías, M. 2013: “El “Afrodíision Oros” de Viriato”, *Palaeohispánica* 13, 257-71.
- Vilariño Rodríguez, J. J. 2011: “La Península Ibérica y los héroes griegos en la obra estraboniana”, *Studia historica. Historia antigua* 29, 183-96.
- Schult, Celia E. 2006: *Women's religious activity in the Roman Republic*. Chapel Hill.
- Suetonio 1992: *Vida de los Doce Césares*, Madrid (Traducción por A. Ramírez de Verger y R. M. Agudo Cubas).

IMÁGENES LITERARIAS

LA MUJER EN LA LITERATURA DEL ANTIGUO EGIPTO

Antonio Pérez Largacha¹
Universidad Internacional de la Rioja (UNIR)

RESUMEN

Los textos literarios, en especial las enseñanzas y biografías funerarias, además de las escenas conservadas en las tumbas, nos ofrecen la posibilidad de analizar cuál fue la consideración de la mujer en el antiguo Egipto que, en líneas generales, no difería mucho de la existente en otras culturas, aunque sea frecuente decir que la mujer egipcia gozaba de más derechos. Sin embargo, su principal ámbito era el doméstico y lo que de ella se esperaba era que aportara al matrimonio una descendencia, pero en el mismo también procedía a favorecer la integración de los hijos en la sociedad educándolos a través de historias, transmitiéndoles los valores, concepciones y creencias de la sociedad faraónica, independientemente de su posición social

Palabras clave: Mujer, educación, género, Egipto, literatura egipcia

ABSTRACT

Literary texts, teachings and funerary biographies, as well as scenes preserved in the tombs, offer us the possibility of analysing the consideration of women in ancient Egypt that, in general, not differed much from those existing in other ancient cultures, although it is common to say that Egyptian women enjoyed more privileges and civil rights. However, its scope was the home and what was expected of her was that could bring to the marriage children, proceeding to their integration in society educating them through stories and attitudes, regardless of their social position.

Key words: Woman, education, gender, Egypt, Egyptian literature

1. INTRODUCCIÓN

Historiográficamente se ha destacado la importancia que la mujer tuvo en el antiguo Egipto, idea a la que ha contribuido la existencia de mujeres que llegaron a gobernar Kemet. Así, la figura de Hatshepsut ha sido objeto de numerosos estudios, máxime cuando su reinado coincidió con un período de gloria y expansión del mundo faraónico -la XVIII dinastía-, pero ha sido sin duda la última de las reinas faraónicas, Cleopatra VII, cuyo reinado además coincidió con el paso de la República romana al

1 Antonio.perezlargacha@unir.net

Imperio, lo que más interpretaciones y valoraciones ha generado desde la Antigüedad y que siguen perdurando en la actualidad. Por otra parte, figuras como la propia Cleopatra VII, o esposas reales como Nefertiti, han contribuido más a un orientalismo que a conocer la auténtica función que las mujeres tuvieron en la sociedad faraónica.

Como sucede con diversas manifestaciones, han sido los comentarios, opiniones y descripciones que efectuaron los autores clásicos lo que en gran medida han impregnado las valoraciones sobre la mujer en el antiguo Egipto; desde la visión contraria a Cleopatra que se suscitó en el naciente imperio romano, hasta las conocidas afirmaciones de Heródoto en el sentido de la libertad de que gozaba la mujer egipcia al poder ir al mercado o salir a la calle (II, XXXV,2-4), algo enteramente opuesto a la situación que se consideraba adecuada de la mujer en el mundo griego.

Estas afirmaciones han contribuido a crear una imagen contraria, opuesta, incluso en ocasiones hasta idealizada, a la que en verdad tuvieron las mujeres en tiempos faraónicos. Lo que se esperaba de la mujer egipcia era que fuera una buena esposa, otorgará una descendencia y cuidara de unos hijos que, en la mentalidad egipcia, eran los que permitían continuar el trabajo del padre y, en un futuro, garantizar el sustento funerario necesario, no solo en aportaciones de ofrendas, también con el mantenimiento de unos ritos que perpetuaban la memoria de los difuntos.

En las próximas páginas analizaremos algunas de las referencias literarias que se han conservado sobre la mujer, los valores que de ella se esperaban, pero también los peligros que entrañaban desde la óptica masculina. Por otra parte, nunca debe olvidarse que la cultura faraónica evolucionó con el paso de los siglos, sus concepciones se fueron adaptando a las nuevas realidades que aparecían y, como en todos los aspectos relacionados con la sociedad, la consideración y función que se esperaba de la mujer cambio y evolucionó. Desde el predinástico hasta tiempos grecorromanos, la complejidad social, económica y política fue en aumento, así como los elementos militares, al tiempo que fueron poniéndose las bases de una codificación escrita de unos textos que reproducían los valores, temores y necesidades de la sociedad, sin llegar a existir un código legal o un libro sagrado, pero este es un proceso que la investigación pone en estrecha relación con la progresiva relegación que la mujer sufrió al ámbito doméstico en la Antigüedad, así como con posterioridad.

En relación con el reinado de mujeres, el mismo fue algo excepcional en una civilización que perduró más de tres mil años, aunque no puede ser obviado y el mismo se puede vincular con el elemento femenino de lo divino, de la creación, la dualidad necesaria para plasmar, reflejar y mantener el orden cósmico establecido en el acto creador (Troy 1986), una dualidad que se reflejó también en el ámbito de la función religiosa de la mujer (Onstine 2010).

1.1 Textos literarios

Una primera consideración, importante y lógica en la Antigüedad, que debe tenerse en cuenta en todo momento es que los textos literarios del antiguo Egipto eran una prerrogativa masculina. Se trata de documentos hechos por hombres y para los hombres, siendo en ellos la mujer presentada como pasiva y, cuando es protagonista, como en los cuentos, adopta unas actitudes que suelen ser contrarias a lo que se creía que era modélico. Unos textos literarios, se trate de enseñanzas o de cuentos, que también tenían una finalidad; instruir a unas élites y funcionarios en unos modelos de vida, en una forma de actuar siguiendo los preceptos que encarnaba Maat, la justicia, y mantener de esa manera el orden que debía tutelar toda acción, de gobierno, administración o vida que se realizaba.

Es por ello que estos textos nos exponen, de una manera indirecta, el ideario conductual que toda mujer egipcia debía seguir, lo que de ellas se esperaba. Así pues, a partir del análisis de los textos pueden extraerse unas normas de comportamiento, que fueron establecidas por los hombres y debían seguir las mujeres. Unos textos que eran estudiados en las escuelas, transmitidos por generaciones, debiendo tener también en cuenta que algunos de ellos, en especial los cuentos, posiblemente tendrían también a las mujeres como audiencia.

Igualmente, como sucede al analizar lo que todo texto expresa, se debe proceder a realizar una exégesis del mismo para poder entender mejor el contexto histórico, cultural e ideológico en el que dichos textos fueron redactados, intentar conocer cuál fue su intencionalidad e, igualmente, su moralidad. También es importante tener en consideración que cuando un texto, o partes del mismo, se fijan por escrito, se pueden estar recogiendo costumbres, creencias y actitudes que ya estaban presentes en la sociedad, siendo “codificadas” así por los textos.

Fue en el Reino Medio cuando la literatura faraónica adquirió uno de sus momentos álgidos, copiándose y siendo estudiadas con posterioridad sus modelos y composiciones, al tiempo que en la misma el protagonismo ya no es exclusivo del ámbito real, se describe y se dirige a la corte, real y provincial, lo que Parkinson (1996) denomina la “clase media”. Un momento histórico en el que no debe olvidarse que la cultura faraónica ya tenía más de un milenio de historia, existía una memoria cultural, al tiempo que coincidió con una etapa en la que se vivieron cambios en su sociedad, en el funcionamiento de la administración y en la propia función de la realeza, debiéndose justificar todas las acciones, reales o no, que se realizaban. Un Reino Medio que surge en un contexto diferente al del Reino Antiguo, con necesidades políticas, administrativas, religiosas y sociales que eran nuevas después de haber vivido Egipto un período de autoridad real y territorial fragmentada -no una pérdida de la misma-, y una descentralización en todos los ámbitos. Unos textos en los que encontramos, de forma en muchas ocasiones indirecta, que conducta se esperaba de la mujer, así como la que debía mantener y tener el hombre respecto a ella. Unas actitudes, normas y deseos de un comportamiento que se enmarcan en el contexto de lo que se consideraba ideal, de un orden que debía estar presente en

todos los ámbitos y que, por ello, nos puede ofrecer una realidad distorsionada, sin olvidar que fueron normas establecidas por los hombres.

Con anterioridad al Reino Medio nuestro conocimiento de la situación de la mujer se reduce a las escenas, textos y esculturas que se nos han preservado en las tumbas, destacándose en el campo de la historia del arte siempre la actitud familiar, cariñosa, de protección, que se desprende de las esculturas familiares, teniendo la mujer un papel secundario (Fischer 2000).

Desde el siglo XIX se ha sugerido que el estatus e importancia de la mujer declinó con la aparición de las diferencias sociales, de unas estructuras estatales que relegaron a la mujer a un papel secundario. Así, la importancia de la mujer, de lo femenino en el período predinástico estaría reflejado en la importancia de los cultos a divinidades femeninas, pero con la aparición de unas estructuras estatales la mujer iría quedando confinada al ámbito doméstico, a manifestaciones populares que se asociaron con la fertilidad y la crianza de una descendencia. En la misma línea, la importancia que se concede al conflicto y la guerra en el surgimiento de las estructuras estatales, también contribuiría a limitar, reducir, el papel de la mujer en la sociedad, pero también en la justificación ideológica del Estado, quedando relegada así, por ejemplo, la esposa del rey a una figura que legitimaba la sucesión, pero sin poder o influencia.

Las reinas madres tuvieron gran importancia durante el Reino Antiguo (Graves-Brown 2010: 22-24), perdiendo la misma con la aparición del Reino Medio, cuando también se constata una menor presencia de la mujer en el ámbito administrativo e, incluso, religioso, donde está presente en relación con la música y el culto a Hathor. Cambios que pueden ponerse en relación con los que se producen en torno a la legitimación de los reyes, que en el Reino Medio deben actuar como buenos gobernantes, justificar sus acciones y actuar siguiendo los preceptos de Maat, su legitimación ya no depende, solamente, de ser hijos de la reina madre.

Durante el Reino Medio la reina madre era enterrada cerca de la pirámide de su hijo, generalmente en una tumba más grande que la de la esposa, al tiempo que las reinas fueron menos representadas junto a los reyes en estatuas y relieves. La madre es más importante que la esposa, siendo representativo que madres y esposas no sean representadas en la misma escena (Vasiljenic 2012).

Igualmente, en el Reino Medio la administración, el papel de los templos y su sacerdocio adquiere mayor importancia, hay una “especialización”, una formación enfocada a disponer de eficaces funcionarios leales al rey y las normas que encarna, al tiempo que los reyes comienzan a petrificar los templos, donde actúan como sus representantes. Como consecuencia de ello el número de mujeres vinculadas con la administración, con los cultos, disminuye (Grajetzki 2008), quedando aún más relegada al ámbito doméstico. Una burocracia que premiaba a los hombres, su trabajo y lealtad al faraón.

Es por ello que desde el Reino Medio a la mujer casada se la denomina *nb.t pr* “señora de la casa”, lo que engloba todo lo que de ella se esperaba, tal y como queda

implícito en las Enseñanzas de Ani, donde se expresa que el marido debe respetar el espacio de la mujer en la casa, siempre y cuando ésta actúe como se espera de ella: *“No controles a tu mujer en su casa cuando sabes que es eficiente. No le digas: “¿Dónde está esto? ¡Cógelo!”*, cuando ella lo ha puesto en su sitio. *Que tu ojo observe en silencio. Entonces reconocerás su habilidad”* (Ani, máxima 50, IX, 2-6).

Es en este contexto en el que se redactan los textos literarios que, volvemos a insistir, nos informan sobre los valores y principios de un sector de la sociedad vinculada a las capas sociales más elevadas, no del conjunto de la misma.

En las llamadas “enseñanzas” o “instrucciones” se alecciona sobre la dimensión ética de lo que debía ser una “vida ideal” en todas sus manifestaciones, desde el familiar, al laboral y el comportamiento social en general. Se trata de textos que tienen una función educativa, es decir, se centran en el lector al que pretenden inculcar el modelo conductual a seguir. Todos ellos presentan el mismo patrón: un tutor, un hombre —ya sea padre, maestro o rey—, alecciona a su pupilo —hijo, alumno o príncipe— sobre cómo debe comportarse en sociedad.

Pero no conocemos ningún texto que nos informe sobre cuál podría ser el ideal de vida que debía seguir la mujer, debiendo deducirlo de todo aquello que se transmite al hombre. Al igual que sucede en otras manifestaciones, estos textos están dirigidos a hombres y la mujer queda relegada, siendo citada solamente cuando el hombre debe ser instruido, sobre cómo actuar con ella.

Así, uno de los consejos que recibe toda persona que va a desempeñar un cargo administrativo, a desarrollar un trabajo cercano o no a la corte, es el de tomar una esposa para asegurarse así una descendencia: *“Toma una mujer mientras seas joven, para que ella haga un hijo para ti. Ella parirá para ti cuando seas joven. Enseña a tus hijos a ser adultos. Feliz es el hombre cuyas gentes son numerosas, se le respeta en proporción a sus hijos”* (Ani máxima 6, III, 1-3). Un consejo, una forma de actuar que estará presente a lo largo de toda la historia de Egipto, como queda patente en las Enseñanzas de época grecorromana de Ankhseonquis; *“Toma una mujer cuando tengas 20 años, para que puedas tener un hijo mientras aún seas joven”* (Ankh. XI, 7). El hombre debe casarse y su mujer otorgarle una descendencia y, de ese modo, cumplir con lo que de ella se esperaba, si lo conseguía, la gratitud del hijo debía ser eterna;

“Dobla la comida que tu madre te dio, susténtala como ella te sostuvo. Ella tuvo una pesada carga contigo, pero ella no te abandonó. Cuando naciste después de tus meses, ella estaba unida a ti con su pecho en tu boca durante tres años. Mientras crecías y tus excrementos disgustaban, ella no se disgustaba diciendo “¿Qué voy a hacer?” Cuando te envió a la escuela y estabas estudiando los escritos, ella seguía velando por ti con pan y cerveza en su casa. Cuando seas joven toma una mujer y funda un hogar, presta atención a tus hijos, cuídalos como lo ha hecho tu madre” (Ani máxima 38-39, VII, 17-VIII, 2).

Pero en lo que expresa Ani queda patente otra realidad, ya que, al hablar de la escuela, de la educación, se está refiriendo a un sector mínimo de la sociedad, solo el 1% de la sociedad sabía leer y escribir (Baines y Eyre 1983). Sin embargo, el papel educador de la mujer debió ser muy importante, como en tantas otras sociedades de la Antigüedad hasta nuestros días. Los hijos podían no acudir a las escuelas, pero debían ser instruidos en las normas de la sociedad en que iban a vivir antes de incorporarse a lo que sería su trabajo, unos valores, principios y normas que se transmitían en el ámbito doméstico, posiblemente bajo la supervisión del padre, pero eran las madres, las abuelas... las encargadas de “socializar” a los niños, un papel educador muy poco valorado, pero fundamental para el normal desempeño de la vida adulta.

Esta premisa queda ejemplificada en las tardías Enseñanzas de Ankhseonquis: *“No tomes una mujer impía como esposa, para que no les dé una enseñanza impía a tus hijos”* (Ankh. XXV, 17). La mujer, la unidad familiar en que se nacía, debía inculcar unos valores, unas normas y reglas que eran las que regían el normal funcionamiento de la sociedad.

Otro aspecto importante es la relación que el marido ha de mantener con la esposa, pudiendo observarse una evolución a medida que cambian las circunstancias de la sociedad faraónica. Así, en las enseñanzas de Ptahotep, de finales del Reino Antiguo, podemos observar cómo son las actitudes que adopta el hombre las que explican las reacciones que puede tener la mujer, es una relación que se construye conjuntamente. El hombre es responsable de su mujer, no solo económicamente, sino también en que mantenga unas normas que permitan tener un grupo familiar estable:

“Si estás acomodado, funda un hogar. Ama a tu mujer como le corresponde. Llena su estómago y viste sus espaldas, el aceite de ungir es el producto de conservación para su cuerpo. Alegra su corazón mientras vivas, pues ella es un campo fértil para su señor. No discutas con ella ante un tribunal, ni alimentes la fuerza de su cólera si su ojo mira como un viento tempestuoso. Así podrás mantenerla durante mucho tiempo en tu casa. Debes ponerle límites, porque es como agua. Su vagina recibirá el derrame y parirá conforme a su destino, como un canal; a pesar de esto, de lo que la mujer está deseosa es de que un canal sea creado en ella” (Máxima 21 de Ptahhotep).

El hombre debe amar, proveer y proteger a su mujer para alcanzar el objetivo principal del matrimonio; engendrar hijos.

Otro aspecto interesante que está presente en las Instrucciones de Ptahotep son los consejos, advertencias, ante ciertos comportamientos como mantener relaciones sexuales forzadas o, incluso, con menores, encontrando en algunos textos biográficos del Primer Período Intermedio, y de comienzos del Reino Medio, declaraciones en el sentido de no haber realizado tales acciones (Landgráfova y Navratilova 2009), siendo muy escasas con posterioridad.

Pero en las Instrucciones de Ani, del Reino Nuevo, se observa un cambio importante, la esposa ya no reacciona según la actitud del hombre, ahora la mujer debe adoptar, aceptar y desempeñar unas funciones que no están en relación con el trato que

recibe del esposo. La mujer debe encargarse de la casa, del mantenimiento de todo lo relacionado con el ámbito doméstico, como señala Banschikova (2006:114-115), no hay sentimientos.

Enseñanzas en las que se hace hincapié en que el marido debe respetar el espacio vital de la mujer en la casa, pero siempre y cuando esta actúe como se espera de ella: *“No controles a tu mujer en su casa cuando sabes que es eficiente. No le digas: “¿Dónde está esto? ¡Cógelo!”*, cuando ella lo ha puesto en su sitio. *Que tu ojo observe en silencio. Entonces reconocerás su habilidad”*. (Ani, máxima 50, IX, 2-6).

De forma paralela, desde el Reino Medio aparece cada vez con mayor asiduidad otro aspecto, esta vez peligroso, del matrimonio, el adulterio. En un primer momento el mismo parece concentrarse en la mujer extranjera –los extranjeros suelen encarnar todo aquello que es diferente, peligroso y, por tanto, temido-, un peligro ante el que el hombre debe permanecer vigilante.

Significativamente, los peligros que encarna la mujer irán en aumento con el paso del tiempo, otra prueba de que la mujer pudo verse cada vez más reducida en su espacio y obligaciones, unos peligros que están muy encarnados en las Instrucciones de Ankh-Sheskonk (S. IV a.C.), donde se procede a avisar al hombre de todos los peligros a los que se enfrenta, de las precauciones que debe adoptar. Quedan así muy lejos las ideas del Reino Antiguo, no hay consejos para que la relación sea afectiva, el hombre es advertido del peligro que entraña la mujer, llegándose a afirmar que el corazón de la mujer depende del que hace, o tiene, relaciones sexuales con ella, y además no puede guardar ninguna confianza.

El adulterio estaba completamente prohibido en el antiguo Egipto, tanto para los hombres como para las mujeres, pero existía una diferencia crucial entre ambos. La mujer casada no podía mantener relaciones sexuales con otro hombre y la mujer soltera no podía mantener relaciones sexuales con un hombre casado. No obstante, para el hombre la cosa era distinta. Los textos sapienciales advierten al hombre que no debe mantener relaciones sexuales con mujeres casadas, en cambio, no se dice nada de que no deba hacerlo con mujeres solteras, aunque también hay referencias a que el hombre debe ser prudente en casa de otros hombres con sus sirvientas (Johnson 2003). Así pues, la prohibición del adulterio, como en muchas otras culturas, solo afecta a la mujer. Es la manera de controlar la sexualidad femenina para que, de este modo, el hombre asegure su progenie, su herencia. Una actitud que debe ser afirmada ante el tribunal de Osiris, encontrando en las confesiones negativas del Libro de los Muertos la siguiente afirmación *“No he copulado con la mujer de un hombre”* (capítulo 125, 18).

La mujer como esposa y madre, un ideal común a todas las sociedades de la Antigüedad. Pero creemos que es importante detenernos un momento en los Cuentos, otro de los géneros literarios del mundo egipcio y cuyo propósito era diferente a las enseñanzas. Al igual que estas últimas los cuentos eran conocidos, pero reflejan más lo popular, lo que pensaría el conjunto de la sociedad. Al respecto, y recordando el papel de las mujeres como educadoras en el ámbito doméstico, los cuentos que se nos han

preservado constituyen solo una pequeña parte de las historias que circularían, existirían y se transmitirían, no siendo éste el lugar para preguntarnos por qué se fijaron por escrito, pero que sin duda es un factor a tener en consideración. Unas historias que contienen valores, ideas, temores del conjunto de la sociedad y que, como otros muchos textos similares a lo largo de la historia, tendrían una función social al ser lo que se transmitiría en las casas.

En relación con nuestra temática destacaremos tres composiciones, la Disputa de Verdad y Mentira, un cuento narrado en el Papiro Westcar y el Cuento de los Dos Hermanos (López 2005).

En el primero de ellos se narra la contienda entre dos hermanos, Verdad y Mentira, siendo el primero injustamente condenado por la Enéada a ser cegado. Verdad, tras sobrevivir al intento de asesinato por parte de Mentira, queda desamparado en la calle y comienza a servir como portero en la casa de una mujer que se enamora de él, dando instrucciones a una de sus sirvientas que lo llevará a su presencia donde le seduce y queda embarazada. El niño crecerá sin conocer a su padre hasta ser mayor y, después de conocer todo lo que había sucedido decide vengar a su padre. Un cuento en el que la figura de la mujer es descrita como malvada y promiscua, una característica considerada muy negativa en las mujeres y peligrosa para los hombres.

En el papiro Westcar encontramos el relato, muy fragmentado, protagonizado por un mago que es sacerdote lector y su esposa. Mientras el protagonista se encuentra realizando un ritual junto al rey, su mujer procede a seducir a un hombre mediante regalos, manteniendo varios encuentros sexuales. El sacerdote es advertido de lo que sucede por el jardinero y concibe su castigo. Para el mismo crea un cocodrilo de cera que entrega al jardinero para que lo introduzca en el estanque del jardín. El amante, después de consumar el acto sexual se lava en el estanque donde es apresado por el cocodrilo. La pareja es llevada a presencia del rey por el sacerdote para que haga justicia, decidiendo que el amante sea entregado al cocodrilo y que la mujer sea quemada y sus cenizas esparcidas por el río, no debiendo olvidar que en la concepción faraónica la destrucción, o mutilación, del cuerpo, impedía el acceso a una vida posterior.

En el cuento de los Dos hermanos se nos narra la vida de dos hermanos, Inpu que estaba casado y Bata, su hermano menor, que vivían juntos. Un día, la mujer acosa sexualmente a Bata, que rehúye la proposición, pero al sentirse humillada la mujer decide vengarse. Para ello se embadurna con grasa para fingir una agresión y le dice a su marido que su hermano había intentado abusar de ella y que, ante su negativa, le había dado una paliza. El hermano mayor marcha en busca de Bata para matarlo, pero le explica lo que en verdad ha sucedido, regresando Inpu a su casa donde mata a su mujer y lanza su cuerpo a los perros.

Unos textos que despliegan una visión negativa de la mujer, que es cruel, mentirosa y seductora, peligros que todo hombre debe evitar. Pero como hemos expresado con anterioridad, mientras que las enseñanzas son composiciones dirigidas a la educación, a la formación de los hombres que van a desempeñar cargos de responsabilidad en la

administración, los cuentos estaban destinados al público en general, es decir, tanto a hombres como a mujeres –aunque los funcionarios posiblemente transmitirían en su entorno las enseñanzas y consejos que recibían-. Es por ello que los cuentos pueden considerarse también textos pedagógicos, de historias populares, conocidas por todos sin necesidad de ser escritas, aleccionándose a la sociedad sobre los peligros y las reglas que debían seguir para evitarlos. Así, a los hombres se les advertía del peligro que corrían por acercarse a la mujer equivocada, mientras que a las mujeres se les avisaba de las consecuencias que podían tener sus erróneos comportamientos.

Por tanto, encontramos en la literatura egipcia que la mujer aparece subordinada al hombre, al igual que sucede en otras manifestaciones como el arte, donde suele ser representada en una posición subordinada a su marido, y en ocasiones a sus propios hijos (Robins 1993). Un hombre que también es el aliento, la fuente de vida en las concepciones del Próximo Oriente, la mujer es la que recibe el aliento de vida, el semen, lo incuba y da a luz (Lynn Budin 2015).

2. LA VIDA Y DERECHOS DE LA MUJER

Por todo ello puede decirse que, aunque en algunos aspectos la mujer pudiera disponer de unos derechos similares a los del hombre, ello en modo alguno significa que la sociedad egipcia fuera igualitaria en términos de género. De hecho, la mujer ocupaba una posición secundaria y dependía del hombre. La sociedad egipcia estaba estructurada en torno a la figura masculina, el hombre tenía un lugar preeminente y ejercía el poder desde la posición de dominio que ocupaba.

Sin embargo, en algunos aspectos la mujer egipcia disponía de más derechos que sus contemporáneas de la Antigüedad. Así, mientras que en el mundo griego la mujer era representada legalmente por un hombre (kurios), en el mundo egipcio la mujer podía actuar individualmente y tenía plena libertad para firmar contratos o para declarar como testigo en los tribunales, siendo significativo que estos derechos, mínimos desde nuestra perspectiva, siguieran respetándose con posterioridad a la conquista de Egipto por Alejandro Magno y la helenización que de la sociedad tuvo lugar en muchas manifestaciones, otra prueba más de la importancia que tenía la “memoria cultural” faraónica.

Los textos, al igual que las estelas, inscripciones funerarias u otras manifestaciones, eran producidos por hombres. Mucho se ha discutido sobre si las mujeres sabían leer, si llegaron a existir mujeres escribas, pero estos debates, en el mejor de los casos, nos ofrecerían alguna excepción que confirmaría la regla; la singularidad de la mujer en los ámbitos de influencia, poder y decisión. La constante que encontramos en los textos es la misma que en otras culturas de la Antigüedad, la vinculación, relación de la mujer con el matrimonio y la procreación: “*Una mujer es preguntada sobre su marido, un hombre es preguntado sobre su rango*” (Instrucciones de Ani).

Al igual que sucede en otras culturas, antiguas o no, la preferencia era tener una descendencia masculina. Sin entrar en los costes económicos que la dote, la pérdida de un miembro de la unidad familiar podía suponer –independientemente de la posición social de la familia–, resulta significativo que, en los llamados cuchillos apotropaicos utilizados en el momento de los nacimientos y primeros momentos de vida, la mayoría de los nombres sean de niños ¿indica ello un mayor deseo de protección? ¿Un mayor temor a la pérdida de un varón? Este aspecto, como muchos otros, todavía requiere una investigación.

Pero, ¿Qué sucedía con aquellas mujeres que no podían tener hijos? La primera consecuencia era que el marido podía tomar una segunda esposa para alcanzar una descendencia, pero esa mujer, aunque podía no perder su posición de esposa, veía como su importancia y función en la unidad familiar quedaba disminuida. Al respecto, en opinión de Sweeney (2006), las menciones y representaciones de mujeres ancianas, muy escasas, pueden corresponderse con aquellas mujeres que no habían podido tener hijos, al igual que sucede en el mundo mesopotámico, siendo su situación muy variada según las circunstancias sociales y familiares.

Otra situación era el posible maltrato a la mujer (Orriols 2007), conociendo algunos ejemplos en Deir el Medina, como el de Paneb, que se ausenta por pegar a su esposa, pero vuelve a trabajar. La mujer podía denunciar estas situaciones, pero los datos disponibles parecen reflejarnos que el castigo quedaba reducido a que el hombre se comprometiera a no volver a hacerlo. Pero como sucede en los consejos y actuaciones descritas en los textos, estas evidencias nos reflejan lo que sucedía en sectores de la sociedad que gozaban de ciertos privilegios, por lo que el maltrato de una hija podía ser considerado una ofensa por su familia y, seguramente, para sus propios intereses, mientras que en el conjunto de la sociedad la realidad sería muy diferente.

Otra realidad de la sociedad faraónica serían las viudas. Al respecto, siempre se menciona la protección que se ofrece en las leyes mesopotámicas a las mismas consideradas, junto a los niños huérfanos, como los miembros más débiles de la sociedad y que deben recibir una protección, lo que también encontramos reflejado en las Enseñanzas. Al respecto, no debemos olvidar que la diosa Isis era viuda, su esposo Osiris había logrado renacer y vencer a la muerte gracias a ella, que sin embargo debe proceder a proteger, mantener y cuidar de su hijo, Horus. Una historia mítica que, como muchas otras, era conocida, no necesitaba ser escrita, el conjunto de la sociedad la conocía y que también encarnaba el papel de la mujer como madre, lo que de ella se esperaba. Igualmente, ello implicaba un reconocimiento a su labor, siendo también frecuentes las referencias a los cuidados que debe recibir una madre, que en el ámbito real se refleja en las reinas madres como hemos visto. Sin embargo, ello puede estar vinculado con lo oficial y el decoro de los textos. En opinión de Díaz Rivas (2012: 369-370) la situación del esposo no se veía alterada al fallecer la esposa, primando su condición de hombre, mientras que la mujer viuda carecía de función social.

Es interesante hacer aquí una reflexión sobre las divinidades felinas del antiguo Egipto, la mayoría femeninas. Presentan una interesante dualidad, ya que la mayor parte de ellas tienen la peculiaridad de ser representadas como gatas o como leonas. En tanto que gatas, siempre están asociadas a la maternidad y a la fidelidad del hogar. Sin embargo, como leonas, siempre se las muestra como guerreras, violentas y, como en el caso del Mito de la vaca celeste, desobedientes. Así pues, las diosas felinas muestran la misma concepción dual que los egipcios tenían de las mujeres. Tal como hemos visto en las enseñanzas, son vistas como positivas cuando son cercanas al hogar, es decir madres y esposas —en calidad de madres potenciales—, pero peligrosas en el ámbito externo de la casa.

En lo que a la vida diaria se refiere, ya hemos visto como la mujer era la “señora de la casa”, pero las pinturas de algunas tumbas representan a mujeres participando en banquetes o acompañando a sus esposos en actividades como la caza en los pantanos. Mientras que las primeras se pueden vincular con la sensualidad, las segundas son muy reveladoras de la función de la mujer. Así, como apunta Routledge (2008), en las escenas de caza y de pesca se representa a las familias, pero la actitud de la mujer, y las hijas, es pasiva, no así la del esposo e hijos. Por otra parte, en estas escenas encontramos la frase *iri ht* “hacer cosas”, que también está presente en los textos relativos a las acciones que realizan los sacerdotes lectores o los faraones, no así las reinas, una frase que tenía el significado de realizar alguna acción para mantener el orden, una obligación de los hombres, lo que podría explicar el carácter y actitud pasiva de las mujeres en estas escenas.

En relación con el arte, ya hemos mencionado que es realizado por hombres para hombres y su entorno. Un hecho significativo es que imágenes aisladas de mujeres son muy escasas fuera del ámbito funerario, apareciendo siempre vinculadas y protegidas por su entorno más próximo, quizás por existir la creencia de que al representarlas solas pudiera haber sido considerado un peligro para ellas, una desprotección. Así, hasta el Reino Medio solo hay estatuas de mujeres en tumbas, en el Reino Nuevo encontramos estatuas de matrimonios, no muchas, en los templos, para desaparecer nuevamente las mujeres del ámbito público con posterioridad, con las excepciones de las representaciones de la Esposa Divina del Dios durante el Tercer Período Intermedio y comienzos de la XXVI dinastía, pero sus representaciones tienen lugar en el espacio del templo, donde gozan de la protección divina. Un arte que además nos suele presentar a los protagonistas, masculinos o femeninos, idealizados (Baines 2015).

Las mujeres son representadas realizando diferentes actividades cotidianas, elaborando alimentos o transportando cestas de alimentos y otros productos en la cabeza, al tiempo que pueden llevar a los niños de la mano, revelando los estudios realizados en esqueletos que las mujeres tenían mayores daños vertebrales que los hombres, posiblemente causados por estas prácticas cotidianas.

Por otra parte, y como hemos expresado en relación con los textos literarios, en el arte también se observa una tendencia a una mayor importancia del hombre, la figura de la mujer va quedando como complementaria, debe aparecer debido al decoro, para

reflejar el entorno familiar, pero son los elementos, poses y atributos masculinos los que van dominando las escenas y composiciones (Robins 2008). Igualmente, además de la siempre mencionada diferenciación en el color de la piel, más oscuro para el hombre y claro para las mujeres, explicada como un reflejo de trabajar fuera de la casa o en su interior, la misma es aplicable a las mujeres de la élite, pero refleja unas concepciones y valores asociados a las funciones según el género. Ello es aún más evidente en la actitud de hombres y mujeres, mientras que las figuras masculinas son representadas con un pie avanzado, destacando así su figura dentro de los grupos, escenas y composiciones, la mujer es representada con los pies juntos o ligeramente separados, pero no lo suficiente como para transmitir lo mismo que las figuras masculinas (Robins 2015:123).

Suele decirse que en la sociedad egipcia la madre era la encargada de criar y de proteger al niño, mientras que el padre el responsable de educar y de transmitir la sabiduría y los preceptos morales al hijo. Mientras que es posible que las normas, la autoridad la transmitiera el padre, no debemos olvidar el papel integrador que la mujer realizaba con sus hijos en la sociedad, transmitiéndole diariamente las normas, ideas y creencias de la sociedad en que iba a integrarse.

Otro aspecto interesante es el funerario, siendo importante recordar, como señalan Fischer (2000) y Robins (1993), que el hombre era el encargado de proveer a la mujer de una tumba, y su ajuar, para el disfrute del Más Allá, siendo mayoritariamente enterrada en la tumba de su marido.

Sin embargo, a pesar de que la realidad diaria de la mujer se desarrollará en su grupo doméstico, con la protección del hombre, sigue siendo dominante la imagen de unas mujeres poderosas que llegaron a gobernar Egipto. Dicha realidad no puede negarse, pero en todos los casos la reina se presenta elegida por la divinidad, es cierto que como expresan también muchos faraones, pero es significativo, por ejemplo, que en el caso de Hatshepsut su sucesor, Tutmosis III, procediera a la eliminación del cargo de Esposa Divina del Dios, utilizado por ella como trampolín para llegar al trono y legitimar su gobierno.

Igualmente, en el caso de Tiye y Nefertiti, que adquieren un protagonismo innegable en los reinados de Amenhotep III y Amenhotep IV –Akhenatón-, en ambos casos se puede explicar por las connotaciones divinas que ambos reyes adoptan en sus reinados, siendo ellas los elementos femeninos necesarios para completar la acción divina Sweeney (2004). Es decir, en estas circunstancias sus representaciones también responden a un decoro, en este caso divino y legitimador.

Pero en el caso de las esposas reales, de las mujeres que llegaron a ser reinas de Egipto, debemos tener en cuenta que solamente conservamos, en el mejor de los casos, una información que responde a un entorno ritual, cultural, no conocemos los documentos administrativos, lo que limita mucho nuestra información y puede cambiar nuestra percepción en un futuro (Torres 2015). Un ejemplo son las cartas del archivo diplomático de El-Amarna, donde el rey de Mitanni Tushratta se dirige a la viuda de Amenhotep III, Tiye, para que aconseje a su joven hijo en la toma de decisiones, una práctica muy común

en el Próximo Oriente, el de la reina madre que conserva unas atribuciones diplomáticas, siendo significativa al respecto la correspondencia que Ramsés II mantendrá con la reina hitita.

Otro ejemplo puede ser la comunidad de Deir el-Medina, erróneamente considerada como un modelo para estudiar la vida privada del Egipto Faraónico como señala Meskell (2002). En la misma se han hallado numerosas referencias a actitudes y realidades que vivían las mujeres de los trabajadores, numerosas representaciones de mujeres en ostracas, estelas..., así como su participación en fiestas y juicios, lo que ha contribuido a la visión general de que las mujeres egipcias gozaban de una mayor libertad y derechos. Pero sus condiciones de vida eran privilegiadas respecto al resto de la sociedad egipcia, su posición, recursos y vida dependía de las capacidades artísticas de sus maridos, su vida estaba muy limitada, circunscrita a la villa y su principal función era realizar las tareas domésticas o la preparación de alimentos, aunque fuera con la ayuda de sirvientas puestas a su servicio por la administración. Es decir, su vida, trabajo y consideración era similar a la del resto de las mujeres egipcias, lo que cambiaba era que estaban casadas con los mejores artistas (Navratilova 2012).

En 2014 se encontró la momia de una mujer con numerosos tatuajes en Deir el-Medina y la interpretación que de la misma se ha realizado va en la línea de considerarla como una mujer sabia, que no era anciana, quizás vinculada con prácticas mágicas protectoras en relación con escorpiones y otros peligros cotidianos (Austin & Gobeil 2016). Por desgracia conocemos escasos enterramientos relacionados con el conjunto de la sociedad faraónica, pero al igual que en este ejemplo de Deir el-Medina pudieron existir mujeres encargadas de realizar ritos y ceremonias destinadas a proteger a los miembros de la comunidad fuera del ámbito de los templos y los sacerdotes. Es decir, la mujer protectora relacionada con su función de “dar la vida”.

Quisiéramos acabar con un último ejemplo, los conocidos como contratos matrimoniales, muchas veces también aducidos como prueba de los derechos de que gozaba la mujer en la sociedad faraónica. Si hacemos una lectura literal de los mismos, dichos derechos son evidentes, puede divorciarse en caso de recibir malos tratos, recuperar la dote del matrimonio, recibir una parte de las ganancias obtenidas mientras haya durado el matrimonio...pero ¿responde todo ello a la realidad? Como hemos visto la educación y, por tanto, la escritura, estaba reservada a los hombres, por lo que estos contratos puedan quizás entenderse como una expresión de protección del patrimonio familiar por parte de las familias que entregaban a sus hijas en matrimonio, pudiendo encontrarse un precedente ya en el Reino Medio (Johnson 1999). Unos matrimonios que se celebrarían en función de la posición social y que, en ocasiones, servirían para fortalecer unos lazos sociales, pero siempre hacía las élites.

En el Código de Hammurabi también se hace referencia a que los matrimonios deben tener un contrato, pero dicho código estaba dirigido a una élite, a las personas a las que el rey quería enviar un mensaje de poder y legitimidad. Lo mismo puede suceder en el antiguo Egipto, las escenas de mujeres están vinculadas a su esposa e hijos, a su

familia, representan un orden, lo que es “lógico”, las mujeres son importantes, otorgan la descendencia y tienen una función protectora, de educadoras, pero su ámbito es muy reducido.

3. CONCLUSION

La sociedad egipcia estableció unas normas de convivencia que se remontan a los orígenes del Estado y, con la creciente complejidad del mismo el papel de la mujer fue limitándose cada vez más al ámbito doméstico. En esto no se diferenció de otras sociedades y los textos, como sucede en el mundo grecorromano, nos informan sobre los valores de la mujer como esposa y madre, el respeto que por ello debían recibir. Desde nuestra óptica este reconocimiento es muy limitado, pero era la realidad. Cuando la mujer llega a gobernar Egipto o es representada realizando rituales y acciones reservadas al Faraón, lo hace como el elemento divino femenino que complementa al dios que gobierna, el Faraón.

El decoro, tan importante para entender los textos y representaciones artísticas del antiguo Egipto, impregna también la imagen de la mujer. Su función es fundamental, disponer de una familia, de una descendencia, era asegurarse una vejez, unos rituales funerarios, pero todo ello dentro de un grupo doméstico. Un decoro que también se refleja en el arte, en las funciones asociadas al género y lo que de cada uno se esperaba.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, A. y Gobeil, C. 2016: “Embodying the Divine: A Tattooed Female Mummy from Deir el-Medina”, *BIFAO* 116, 23-46
- Baines, J. 2015: “What is Art?”, *A Companion Egyptian Art*, London, 1-21.
- Baines, J. y Eyre, C. 1983: “Four notes on literacy”, *Gottingen Miszellen* 61, 65-96.
- Banschikova, A. 2006: “Woman in Ancient Egypt: evolution of personal and social positions”, *Social Evolution & History* 5, 1, 109-124.
- Díaz Rivas, H. 2012: “La viuda: una aproximación a través de los determinativos”, L. De Araujo y J. Candeias Sales (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica*, Lisboa, 357-373.
- Fischer, H. 2000: *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, New York.
- Grajetzki, W. 2008: “Women and writing in the Middle Kingdom. Stela Louvre C 189”, *RdE* 59, 209-214.
- Graves-Brown, C. 2010: *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*, London.
- Johnson, J. 1999: “Speculations on Middle Kingdom Marriage”, A. Leahy y J. Tait (eds.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith*, London, 169-172.

- 2003: "Sex and Marriage in Ancient Egypt", *Hommaages à Fayza Haikal*, IFAO, *BdE* 138, 149-159.
- Landgráfova, R. y Navratilova, H. 2009: "Taboos of the Golden Goddess. Sexual taboos in the First Intermediate Period and Middle Kingdom Egypt", *My Things Changed Things. Studies in honour Petr Charvat*, Praga, 34-46.
- López, J. 2005: *Cuentos y fábulas del antiguo Egipto*, Barcelona.
- Lynn Budin, S. 2015: "Fertility and Gender in the Ancient Near East", M. Materson *et alii* (eds.), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, London, 30-49.
- Meskel, L. 2002: *Private life in New Kingdom Egypt*, Princeton.
- Navratilova, H. 2012: "Gender and Historiography (in Deir el-Medina)", *Sozialisationen: Individuum-Gruppe-Gesellschaft*, Wiesbaden 149-167.
- Onstine, S. 2010: "Gender and the Religion of Ancient Egypt", *Religion Compass* 4, 1, 1-11.
- Orriols I Llonch, M. 2007: "La traición a la Maat. La violencia contra las mujeres en el antiguo Egipto", M.^a Dolors Molas (ed.), *Violencia delibrada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelona, 57-70.
- 2012: "Mujer ideal, mujer infractora. La transgresión femenina en el antiguo Egipto", *Lectora* 18, 17-40.
- Parkinson, R. 1996: "Individual and society in Middle Kingdom Literature", A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, Leiden, 137-155.
- Troy, L. 1986: *Patterns of Queenship in Ancient Egypt and History*, *Boreas, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations*, vol. 14, Uppsala.
- Robins, G. 1993: *Women in Ancient Egypt*, London.
- 2008: "Male bodies and the Construction of Masculinity in New Kingdom Egyptian Art", S. D'Auria (ed.), *Servant of Mut. Studies in honor of Richard A. Fazzini*, Leiden-Boston, 208-215.
- 2015: "Gender and Sexuality", M. K. Hartwig (ed.), *A Companion to Egyptian Art*, London 120-140.
- Routledge, C. 2008: "Did women Do thigs in Ancient Egypt (c. 2600-1050 BCE)", C. Graves-Brown (ed.), *Sex and Gender in Ancient Egypt*, Swansea, 157-177.
- Sweeney, D. 2004: "Forever Young? The Representation of older and Ageing women in Ancient Egyptian Art", *JARCE* 41, 67-84.
- 2006: "Women Growing Older in Deir el-Medina", A. Dorn y T. hofmann (eds.), *Living and Writing in Deir el-Medine*, Berna, 135-153.
- Torres, I. 2015: *Women in Politics. Royal women in Egypt and Mesopotamia*, Cambridge.
- Vasiljevic, V. 2012: "Hierarchy of Woman within Elite Families. Iconographic data from the Old Kingdom", K. Anna Kothoy (ed.), *Art and society. Ancient and Modern contexts of Egyptian Art*, Budapest, 139-149.

LAS MUJERES EN EL MUNDO FENICIO-PÚNICO: DESDE LAS FUENTES CLÁSICAS A LA ACTUALIDAD¹

Lorena Marín Muñoz²

Aurora Rivera Hernández³

Universidad Pompeu Fabra, Barcelona.

RESUMEN

Los estudios de género en el mundo fenicio y púnico han sido introducidos de forma tardía; a pesar de ello, en los últimos años, se han dado una serie de trabajos que abarcan el estudio de las mujeres de esta cultura desde diversas perspectivas. En el presente artículo, a partir del análisis de las fuentes literarias y de algunas terracotas, se pretende aportar una serie de nuevos datos que ayuden a comprender mejor la complejidad de las vidas de estas mujeres y los roles que desempeñaron en el seno de sus comunidades. Para concluir se hará una breve reflexión de la imagen que nos ha llegado de las mujeres fenicias y púnicas a la actualidad.

Palabras clave: Análisis de género, textos clásicos y judeo-cristianos, terracotas, imagen, vestimenta.

ABSTRACT

Gender studies in the Punic world have been introduced so late; despite this, in recent years, there have been a series of works that include the study of the women of these cultures from different perspectives. In this article, based on an analysis of the literary sources and some terracotta, is intended to provide a series of new data that will help to better understand the complexity of the lives of these women and the roles that

1 El presente trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto financiado por el MINECO y el FSE, Comidas, cocinas y prácticas de consumo en espacios coloniales mediterráneos (ss. VIII-V a. C.) (HAR2015-69842-P).

2 Lorena Marín Muñoz, Investigadora predoctoral, Grupo de Investigación GRACME (Grup de Recerca d'Arqueologia Mediterrània: Conexions, Materialitats i Escriptura) de la Universitat Pompeu Fabra y Comidas, cocinas y prácticas de consumo en espacios coloniales mediterráneos, proyecto financiado por el MINECO y el FSE (ss. VIII-V a. C.) (HAR2015-69842-P), tlf 622 446 461, lorenama88@hotmail.com

3 Aurora Rivera Hernández, Investigadora predoctoral (FPI) del grupo de investigación, financiado por el MINECO y el FSE, Comidas, cocinas y prácticas de consumo en espacios coloniales mediterráneos (ss. VIII-V a. C.) (HAR2015-69842-P) y del Grupo de Investigación GRACME (Grup de Recerca d'Arqueologia Mediterrània: Conexions, Materialitats y Escriptura). Universitat Pompeu Fabra. tlf 645147795, aurora.rivera@upf.edu

they played in their communities. Finally, a reflection will be made about the image of the Phoenician-Punic women of that time.

Keywords: Gender analysis, classical texts, judeo-christian texts, terracotta, image, clothing.

La introducción de los análisis de género en el campo de estudio del mundo fenicio-púnico ha sido muy tardía. A pesar de ello, en la última década, se han desarrollado una serie de trabajos que abarcan el estudio de las mujeres de esta cultura desde diversas perspectivas y partiendo de diferentes fuentes: arqueológicas, literarias, epigráficas e iconográficas. De este modo, tanto las fuentes literarias como las epigráficas nos proporcionan una valiosa información sobre las mujeres de origen fenicio y púnico focalizándose la mayoría de análisis, que se han dado hasta el momento, en el estudio de las mujeres pertenecientes a la familia real y a la nobleza. Éstas desempeñaron importantes funciones dentro del campo de la religión oficial como sacerdotisas, sobre todo de divinidades femeninas vinculadas a la fertilidad, y como cuidadoras y servidoras de los templos (Dever 2005; Jiménez Flores 2002; 2006; Marsman 2003; Rodríguez Muñoz 2012). Por otro lado, y gracias a los estudios iconográficos y sobre todo a los arqueológicos, centrados en el análisis de la cultura material vinculada a los espacios domésticos, conocemos el importante papel que tuvieron las mujeres que no pertenecieron a la élite social, es decir las mujeres del “día a día” en sus vidas cotidianas, que jugaron un rol esencial como nutridoras, madres y cuidadoras de sus grupos familiares en vida, pero también en el Más Allá garantizando el culto a sus difuntos. Mujeres que fueron tejedoras de las memorias y de las relaciones sociales y de poder de sus grupos familiares y, por extensión, de sus comunidades (Abia Maestre 2016; Delgado 2008; 2010; 2011; 2016; Delgado y Ferrer 2007a; 2007b; 2011; 2012; Ferrer y Lafrenz-Samuels 2016; López-Bertran y Aranegui 2011; Pla Orquín 2014-2015). No obstante, los diferentes trabajos que se han realizado hasta el momento muestran la necesidad de abarcar el estudio de las mujeres en el mundo fenicio-púnico desde diferentes perspectivas, ya que sólo de este modo se puede captar la complejidad de las vidas y experiencias que vivieron nuestras protagonistas.

Por ello, en el presente artículo pretendemos aportar una serie de datos que permitan realizar una aproximación tanto a las vidas de las mujeres como a los roles que éstas desempeñaron en el seno de sus comunidades. En primer lugar, a partir del análisis de las fuentes literarias, demostrando que más allá de los tópicos y estereotipos con que los autores clásicos y cristianos caracterizaron a nuestras protagonistas, se puede extraer una valiosa información no sólo relativa a las mujeres de la élite social, sino también a las mujeres silenciadas que no tuvieron un poder reconocido. En segundo lugar, tomando como referencia algunas terracotas y apoyándonos en los textos, tanto clásicos como bíblicos, y en algunos paralelos etnográficos, analizaremos la indumentaria de las mujeres en el mundo fenicio-púnico, destacando el valor que tuvo el vestido como medio de expresión de identidades y como canal de transmisión de sentimientos, emociones y

pensamientos. Por último, y para concluir el artículo, presentaremos un breve apartado relativo a la imagen que nos ha llegado a la actualidad de las mujeres de esta cultura, una imagen manipulada y distorsionada en favor de los cánones artísticos, que se centra, sobre todo, en la exaltación de la sensualidad y la “maldad innata” de estas mujeres.

1. LA MUJER EN LAS FUENTES LITERARIAS: PRINCESAS, SOBERANAS, ESCLAVAS, NODRIZAS Y MADRES

Los estudios de género en el mundo antiguo a partir del análisis de las fuentes literarias, ya sean textos clásicos o bíblicos, cuentan con una serie de problemas inherentes a las mismas. En primer lugar, se ha de señalar que, salvo contadas excepciones, los textos que han llegado hasta nuestros días fueron escritos por hombres, por tanto “lo que sabemos sobre la vida de las mujeres, no nos llega a través de las voces femeninas, sino más bien a través de la mirada masculina” (Fuentes Santibáñez 2012: 7). Además, en el caso de estudio de las mujeres en el ámbito fenicio y púnico, los problemas se acentúan ya que a este carácter androcéntrico, e incluso en ocasiones misógino, tan característico de los textos clásicos y judeo-cristianos (Pomeroy 1999: 10), hay que añadir la falta de documentación literaria fenicia y cartaginesa que hace que tengamos que acudir “a los historiadores griegos y latinos, que normalmente se han interesado por menospreciar cualquier cosa procedente de Cartago y su entorno” (Prados 2001: 64).

Por tanto, las fuentes literarias con que contamos para llevar a cabo nuestro análisis, tienen en común que hacen una mirada, desde el exterior, de los sujetos a los que se refieren y dan una visión tendencialmente negativa en virtud de preconcepciones culturales, e incluso políticas, típicamente etnocéntricas: “estas mujeres son vistas como símbolos de un universo cultural sentido como ajeno, negativo, anticuado y además antitético a los propios valores” (Lancellotti 2003: 188). A pesar de esto, el examen crítico de las fuentes clásicas y de los textos bíblicos nos brinda la oportunidad de rastrear diferentes personajes femeninos que aportan un poco de luz al estudio de las mujeres en las culturas fenicia y púnica.

1.1 Entre el relato histórico y el mito: princesas y soberanas

Sin lugar a duda, la figura femenina más conocida del mundo fenicio-púnico es la de la princesa Dido, hija del rey tirio Mutón. Los relatos relativos a la mítica fundadora de Cartago han sido numerosos, convirtiéndose la figura de Dido en un personaje recurrente en las obras de los diferentes autores greco-latinos⁴. En el caso que nos ocupa hemos seleccionado las obras de los escritores romanos Justino y Virgilio⁵, pues éstos nos ofrecen dos versiones diferentes de la historia de esta princesa fenicia.

4 Son numerosos los autores clásicos que hacen referencia a la princesa tiria: Menandro de Éfeso, Flavio Josefo, Timeo, Velejo Patérculo, Solino, Virgilio, Justino, etc. (Ruiz de Elvira 1990: 79).

5 La versión de Justino sigue la tradición más popular de la leyenda que arranca de Timeo y es continuada por la mayoría de autores que relataron esta historia: Tertuliano, Minucio Félix, San Agustín, San

Justino narra los acontecimientos que tuvieron lugar en la expedición que Dido emprendió desde Tiro al norte de África, liderando a un grupo de exiliados con el fin de huir de su hermano, el rey Pigmalión. La lectura crítica del mito permite resaltar el papel que desempeñó Dido como líder de la expedición hacia una nueva patria, así como su participación en el campo de la religión (Justino, *Epítome* XVIII 4.17). Por tanto, Dido aparece como una monarca religiosa que “asume en su figura las prerrogativas de un jefe supremo” (Jiménez Flores 2002: 13). En este relato también se pone de manifiesto la inteligencia que demuestra esta princesa fenicia, que queda cristalizada en el famoso episodio de la piel de buey (Justino, *Epítome* XVIII 5.9). Por último, se ha de señalar que Justino destaca como virtud principal de nuestra protagonista la fidelidad a su primer marido Acerbas, virtud que la conducirá al suicidio para no ceder a las demandas de un segundo matrimonio con Hiarbas, rey de los muxitanos.

Mientras Justino caracteriza a la princesa de una forma más o menos positiva, Virgilio en *La Eneida* se recrea en la narración de los amores surgidos entre Dido y Eneas, así como en el desenlace fatal de los mismos, cuando Eneas abandona a Dido, hecho que conduce a la princesa al suicidio (Virgilio, *Eneida* IV 117,215; 642,664). La imagen de Dido que nos presenta este autor es la de una mujer frágil, que olvida por completo a su primer marido⁶ siendo “infiel” por ello (Virgilio, *Eneida* IV 20,23), y que sucumbe a los encantos del héroe troyano, al que llega a suplicar que no la abandone (Virgilio, *Eneida* IV 305,319). La fidelidad es una de las virtudes que más se admira de las mujeres en el mundo clásico, por ello no nos debe extrañar que Virgilio en *La Eneida*, epopeya latina por excelencia, prive a Dido, responsable mítica de la fundación de Cartago, de la principal virtud que ha de presentar una mujer: la fidelidad a su marido.

El siguiente personaje, objeto de análisis, es el de la princesa cartaginesa Sofonisba, hija de Asdrúbal Giscón y esposa de Sifax, rey pro-cartaginés de la tribu nómada de los masesulios. Nos encontramos ante un personaje femenino histórico, una mujer enemiga de Roma e incitadora de la lucha contra los romanos, que jugó un papel muy importante en las relaciones de equilibrio, entre púnicos y romanos, durante el desarrollo de la Segunda Guerra Púnica (Tito Livio, *Ab urbe condita* XXX 11). Cuando el ejército de su marido fue derrotado por los romanos y sus aliados nómadas, éste admite, ante Escipión, que ha obrado mal y que está loco, atribuyendo la causa de su locura a su esposa Sofonisba (Tito Livio, *Ab urbe condita* XXX 13). Tras el fracaso de su marido ante Roma, Sofonisba se encuentra con Masinisa⁷ al que implora que no la entregue como esclava a los romanos; Masinisa, que no pudo resistirse ante su belleza, cede a las súplicas de la princesa y decide casarse con ella (Tito Livio, *Ab urbe condita* XXX 12). Pero las nupcias de Masinisa y Sofonisba no fueron bien vistas por Escipión quien, a través

Jerónimo, Macrobio, Servio, Orosio, etc. Por el contrario, la versión de Virgilio, que se diferencia de la del resto de autores sobre todo en lo relativo a la muerte de Dido que se habría suicidado por ser abandonada por Eneas, constituye una versión diferente y aislada de este mito (Ruiz de Elvira 1990).

6 Justino llama Acerbas al primer marido de Dido pero Virgilio en la *Eneida* sustituye este nombre por el de Siqueo (Grimal 1981: 483; Lasso de la Vega 2000: 85).

7 Masinisa fue un rey nómada aliado de los romanos. Para más detalles sobre este personaje, véase Falomir 2013.

de un discurso en el que representa a las mujeres como una tentación inevitable y las causantes del mal de los hombres, convence al rey númera de romper su compromiso con la princesa cartaginesa (Tito Livio, *Ab urbe condita* XXX 14). Sin embargo, Masinisa, para mantenerse fiel a la promesa de no dejar caer a Sofonisba en manos romanas, le proporcionó un veneno con el que nuestra protagonista, mostrando una gran valentía, se suicidó (Tito Livio, *Ab urbe condita* XXX 15). La muerte de Sofonisba se puede comparar con la de Cleopatra, ambas reinas orgullosas, valientes y sobre todo enemigas de Roma, que prefirieron la muerte antes que someterse y humillarse al ser exhibidas como trofeo ante Roma.

En la misma línea de Sofonisba, como mujer enemiga de Roma que eligió morir antes de ser capturada por los romanos, se ha de señalar la figura de la mujer de Asdrúbal, de la que ni Apiano ni Polibio nos proporcionan el nombre. Cuando Asdrúbal, tras el asedio de Cartago, se fue a rendir humildemente ante Escipión, su mujer se presentó con sus dos hijos y, tras insultar a su marido por su cobardía, los degolló y se arrojó junto a ellos al fuego (Apiano, *Sobre África*, 131⁸).

El último personaje femenino que trataremos es el de Jezabel, princesa sidonia hija de Ithobaal de Tiro y esposa de Ajab, rey de Israel. Jezabel aparece caracterizada en el Antiguo Testamento como una mujer poderosa y déspota, que tiene una gran influencia sobre su marido y es criticada por su participación activa en la política, campo reservado en la antigüedad a los hombres (1R. 16:30,33). Sin embargo, el mayor “pecado” de Jezabel, según los escritores bíblicos, fue que no practicó las costumbres religiosas de su nuevo pueblo, sino que se mantuvo fiel a su religión, promoviendo la construcción de altares y templos en honor al dios Baal, siendo el peor de sus delitos la persecución sistemática que llevó contra los profetas (1R. 18:4,13; 1R. 19:1,4). Todos estos actos impíos, propios de una mujer extranjera que no sigue el camino del “Señor”, llevarán a Jezabel a la peor de las muertes: “los perros se comerán a Jezabel en la plaza de Yezrael” (1R. 21:23).

1.2. Mujeres silenciadas: Esclavas, nodrizas y madres

Dentro de este grupo hemos englobado a aquellas mujeres localizadas en las fuentes escritas y que aparecen formando parte de diferentes relatos como personajes secundarios, prácticamente condenados al olvido. Esclavas, nodrizas y madres serán las protagonistas de este breve apartado, mujeres “sin voz” pero que nos aportan pequeños retazos de historia.

En *La Odisea* de Homero, aparece la figura de una mujer de Sidón que fue esclava de Ctesio Orménida y nodriza de su hijo Eumeo. Homero no nos proporciona el nombre de esta mujer, sin embargo, si destaca su filiación (Homero, *Odisea* XV 425). Al principio

8 El suicidio de la mujer de Asdrúbal se puede interpretar como una lección de coraje de una mujer a su marido, lo que supone la antítesis del ideal moral establecido (Lancellotti 2003: 190).

del relato, la nodriza es definida como una mujer bella, trabajadora y virtuosa, descripción que se corresponde con el ideal de feminidad en el mundo griego. Sin embargo, estas connotaciones pasarán a ser negativas en el momento en que la mujer “pierde su virtud” con un comerciante fenicio que le promete devolverla a su patria (Homero, *Odisea* XV 415). La nodriza, tras haber sucumbido a los placeres del amor y con la mente enturbiada por ello, ofrece a su pupilo a los fenicios para que lo vendan como esclavo. Por tanto, nuestra protagonista supone la antítesis del ideal de nodriza⁹: en primer lugar porque se guía por sus propios intereses, anhela su libertad y no acepta su condición de esclava, en segundo lugar porque no le importa el destino del niño y, en tercer lugar, porque es de origen fenicio y no griego (Martínez García 2006: 28). La decisión que tomó la nodriza de Eumeo, tendrá un desdichado final pues ella morirá por castigo divino y Eumeo se convertirá en el porquero de Ulises. No nos ha de extrañar que Homero realice una *damnatio memoriae* sobre esta mujer, pues se puede interpretar como el castigo que dio el autor a nuestra protagonista por haber sido una mujer “desvirtuada” que no cumplió con su cometido.

En *Las Fenicias* de Eurípides, obra cuyo nombre deriva del propio coro compuesto por un grupo de mujeres fenicias procedentes de Tiro, nos encontramos con otro ejemplo de mujeres “sin nombre”. En la obra de Eurípides las propias mujeres constituyen el botín de guerra, son esclavas de alto nivel de las que se destaca su belleza (Eurípides, *Fenicias* III 215, 225). En las intervenciones del coro, en numerosas ocasiones, se hace alusión al origen de las mujeres que lo forman: “Fenicia es la tierra patria que me crió, y los hijos de los hijos de Agenor me enviaron aquí como ofrenda escogida del botín de guerra de Febo (...)” (Eurípides, *Fenicias* III 205). Este aspecto es muy interesante pues, según la leyenda, la ciudad de Tebas en la que se desarrolla la tragedia fue fundada por Cadmo, príncipe tirio hermano de Europa. Por tanto, el coro estaría aludiendo al vínculo de esta ciudad con el mundo fenicio. También es interesante el hecho de que estas mujeres sean presentadas como ofrendas al dios Febo, pues éste es un epíteto del dios Apolo, y el papel de *archegétes*-jefe, como líder y protector de las colonias en la mitología griega, es desempeñado por este dios. Por tanto, las palabras de estas esclavas de origen fenicio hacen alusión, de forma continuada, a las relaciones existentes entre ambos pueblos.

Por último, hemos querido incluir en este apartado un texto relativo a una mujer sirio-fenicia localizado en el Nuevo Testamento. A pesar de la brevedad del texto, éste constituye el ejemplo “más cotidiano” de todos ya que narra el episodio de una mujer, originaria de Tiro, preocupada por su hija enferma y que ruega por la curación de la niña (Mc. 8:24,30).

Como se ha podido comprobar los textos clásicos y bíblicos, como fuentes indirectas, no pueden ser utilizados para realizar una reconstrucción de las realidades que vivieron estas mujeres, ya que se refieren a personajes femeninos singulares, productos confeccionados y emblemáticos, fruto de una relectura ideológica (Lancellotti, 2003,

9 El trabajo de nodriza supone la creación de unos lazos personales entre nodriza y pupilo, además de cierta complicidad, hasta el punto que se llega a excluir a la propia madre. Euriclea, nodriza de Odiseo y Telémaco, constituye el mejor ejemplo de nodriza en la Antigüedad (Martínez García 2006: 28).

p.188). Además, los autores clásicos y judeo-cristianos no dudaron a la hora de “castigar” a estas mujeres en el momento en que no cumplieron con sus expectativas o con las cualidades que se esperaban de una “buena mujer”. De este modo, la nodriza de Eumeo fue castigada por no aceptar su condición de esclava y Jezabel por mantenerse fiel a las costumbres religiosas de su pueblo. A pesar de ello, la lectura crítica de los textos nos ha permitido señalar el papel activo que desempeñaron algunas mujeres de las casas reales fenicias y púnicas, no sólo en el campo de la religión oficial sino también en el campo político. En este último destaca la figura de Sofonisba que, aparte de incitar a su primer esposo Sífax a la lucha contra los romanos, prefirió la muerte a la esclavitud, mostrando su lealtad a Cartago y afirmando su derecho a la libertad y a la dignidad humana (González Rolán 2014: 152). En última instancia se ha de señalar la importancia que tuvieron las mujeres fenicias y púnicas como esclavas de alto nivel, como transmisoras y garantes de sus costumbres en los nuevos territorios a los que llegaron, e incluso como fundadoras de nuevos linajes¹⁰.

2. IDENTIDAD Y CUERPO: EL VESTIDO

Los estudios referentes a la coroplastia en el mundo fenicio-púnico son abundantes y se han centrado, sobre todo, en el análisis de los diferentes aspectos estilísticos e iconográficos (Almagro Gorbea 1980; Bisi 1973; 1974; 1978; Ferron y Aubet 1974; Laumonier 1921; San Nicolás Pedraz 1981; Winter 1903). No obstante, en los últimos años, se han desarrollado nuevos enfoques sobre la función e interpretación de las terracotas destacando, entre otros, los estudios de Mireia López-Bertran (López-Bertran 2007; López-Bertran y Aranegui 2011; López-Bertran y Garcia-Ventura 2014). Se ha de señalar que una de las problemáticas a la que nos enfrentamos a la hora de estudiar las imágenes, es la discusión científica que existe en torno a las terracotas ya que, en la actualidad, no se ha alcanzado un consenso sobre si dichas figurillas representan modelos idealizados del difunto, deidades o mortales; aunque sí se ha aceptado la idea de que las terracotas reflejarían actos de la vida (Oggiano 2015: 515). Como bien indican Mireia López-Bertran y Agnès Garcia- Ventura: “las figuritas se deben interpretar más como procesos que como objetos inertes” (2014: 55). Partiendo de esta perspectiva se podría afirmar que el cuerpo y, por extensión, el vestido son agentes activos en el desarrollo de las dinámicas sociales y constituyen uno de los escenarios principales donde se materializa la construcción de identidades.

Los estudios relativos a la indumentaria femenina en el mundo fenicio y púnico son exiguos. Por ello, en el presente apartado pretendemos analizar la vestimenta de las mujeres tomando como base algunas terracotas y paralelos etnográficos, así como basándonos en las descripciones que aportan los textos clásicos y bíblicos. Para alcanzar

10 En relación con este aspecto se ha de señalar la figura de la princesa fenicia Europa, que no hemos podido desarrollar en este artículo por falta de espacio; de esta princesa nos hablan Apolodoro, Ovidio y Heródoto. El matrimonio entre Europa y Asterión puede ser interpretado como una herramienta que garantizaría una serie de acuerdos comerciales entre minoicos y fenicios o como la fundación, con retazos divinos, de un nuevo linaje: la casa de Asterión (Echevarría 2008: 161).

este objetivo partimos de la perspectiva teórica que analiza el vestido y los diferentes ornamentos como marcadores de identidad que, como se verá, en ocasiones constituyen verdaderos *entangled objects*¹¹, fruto de los encuentros regulares de estas mujeres con otras personas, costumbres y objetos que se produjeron en estas comunidades.

2.1. El vestido

Las fuentes clásicas y los textos bíblicos nos ofrecen una descripción de la vestimenta y las joyas que portaron las mujeres de las comunidades fenicio-púnicas. En el Antiguo Testamento, concretamente en los libros de Ezequiel e Isaías, podemos recoger varios testimonios sobre la indumentaria de dichas mujeres:

Te atavié con adornos, y puse brazaletes en tus brazos y collar en tu cuello. Puse joyas en tu nariz, y zarcillos en tus orejas, y una hermosa diadema en tu cabeza. Así fuiste adornada de oro y de plata, y tu vestido era de lino fino, seda y bordado. (Ez. 16:10,13)

Aquel día el Señor quitará la hermosura de los adornos de sus tobillos, y las redecillas, y las lunetas, los collares, y los brazaletes, y los velos, las cofias, y los adornos de las piernas, y las cintas, los pomitos de olor, y los zarcillos, los anillos, y los joyeles de la nariz, las ropas de gala, y los mantoncillos, y las capas, y las bolsas, los espejos, y los linos finos, y los tocados y las gasas. (Is. 3:17,20)

Estas descripciones son muy valiosas pues coinciden con la imagen que nos muestran algunas terracotas femeninas, apareciendo la mayoría de ornamentos mencionados en las citas, de forma más o menos constante, en la cultura material del registro funerario.

Gracias a la iconografía sabemos que la vestimenta de las mujeres, normalmente, consistió en el empleo de túnicas, lisas o con bordados de motivos vegetales y geométricos, que, en ocasiones, fueron acompañadas por un *pallium* (San Nicolás Pedraz 1983: 72). Un buen ejemplo, de este tipo de vestimenta, lo encontramos en *La Eneida* de Virgilio, donde se describen los ropajes de la reina Dido cuando sale a cazar con Eneas: “Viste un manto sidonio con cenefa recamada. La aljaba es de oro, de oro las cintas con que anuda sus cabellos y de oro el prendedor que recoge en el cuello la túnica de púrpura¹²” (Virgilio, *Eneida* IV 135,140). Algunos paralelos etnográficos han permitido comprobar que, en determinadas comunidades actuales de Palestina, los bordados que aparecen en las túnicas femeninas van más allá de los valores puramente estéticos y están dotados de un fuerte significado social. Este valor simbólico de las decoraciones de las túnicas femeninas puede observarse en el caso de las mujeres de Hebrón que bordan, en sus ropajes, una especie de “muñecas” para mostrar su deseo de ser madres (Sacra, 2006, p.17). Otro caso interesante es el de los vestidos de las mujeres de Beit Dajan, que presentan una flor de naranjo bordada, debido a que este pueblo era conocido por estos

11 El término *entangled objects* hace referencia a la cultura material que se da tras una interacción cultural entre diferentes comunidades (Thomas 1991).

12 Véase el artículo sobre los tejidos y tintes en la colonización fenicia- púnica de Enrique García Vargas (García Vargas 2010).

frutos; por tanto, su vestimenta estaría relacionada con su lugar de origen y/o procedencia (Sacra 2006: 17). Tal y como reflejan los paralelos etnográficos expuestos es posible que los bordados, representados en las túnicas de algunas terracotas fenicias y púnicas, puedan ser interpretados como una forma de expresar las esperanzas y expectativas que las mujeres tuvieron respecto a diversos temas de la vida cotidiana, e incluso podrían constituir un símbolo de identidad de una comunidad o un área geográfica determinada.

Conocemos que las prendas elaboradas por las mujeres fenicias gozaron de un gran prestigio, incluso en otros pueblos del Mediterráneo, hecho que queda reflejado en un fragmento de la *Ilíada* (Homero, *Ilíada* VI 286), donde los peplos bordados por las artesanas de Sidón fueron consagrados a la diosa Atenea. En cuanto a los materiales preferentemente utilizados en la manufactura de las túnicas, se ha de señalar que el empleo del lino fue bastante común. Este material aparece documentado no sólo en las fuentes, sino también, en el famoso sarcófago femenino de Cádiz, donde aparecieron unos pequeños fragmentos de este tejido, caracterizados por su finura y perfección (Alfaro Giner 1983: 282-286). Las fuentes literarias también hacen referencia al uso de la seda y otras telas de gran valor para la confección de vestidos, materiales que desafortunadamente no se han conservado en el registro arqueológico.

El calzado que utilizaron, al parecer, fue en forma de sandalias. Desconocemos el material con el que estaban fabricadas pero, posiblemente, se manufacturarían con materiales de diversa procedencia, que serían elegidos según las diferentes actividades realizadas en sus vidas cotidianas: probablemente se usarían el esparto o las tiras de tela para su fabricación (San Nicolás Pedraz 1983: 80).

Otros componentes del vestuario de las mujeres fenicias y púnicas son los tocados y diademas que, en ocasiones, aparecen acompañados por el velo¹³, cuyo uso marcaría el estatus y la posición en la escala social de la mujer que lo portaba. En relación con el estudio de los tocados destacan los trabajos llevados a cabo por M^a José Almagro Gorbea (1980: 24) y M^a Pilar San Nicolás Pedraz (1983: 81-86) que, centrándose en las terracotas de Ibiza, realizan una clasificación de los diferentes tocados y su decoración, distinguiendo entre diademas, *polos* o *thiara* cilíndrica y el *kálathos*. La decoración de estos tocados podría incluir rosetones, motivos geométricos o filas de granulado.

2.2. Un caso único: La Dama de Ibiza

Las figuras de Ibiza han sido profundamente estudiadas desde un punto de vista tipológico e iconográfico (entre otras, Almagro Gorbea 1980; De Griñó Frontera 1991; San Nicolás Pedraz 1981). Sin embargo, en los últimos años, se están realizando novedosos estudios que toman como punto de partida las corrientes historiográficas actuales¹⁴. A continuación, expondremos algunos de los aspectos tratados en el apartado

13 El velo desempeñaba una función muy importante entre las mujeres. En la Antigüedad Clásica, la acción de arrojar los propios velos denota la pérdida de estatus y el desplazamiento social de las mujeres de las élites (Llewellyn-Jones 2010: 132).

14 Los estudios relacionados con la arqueología de los cuerpos y la corporalidad (entre otros, Fisher &

anterior a partir de la terracota de la “Dama de Ibiza”, que constituye un claro ejemplo de identidad local (Fig. 1a).



Figura 1. La Dama de Ibiza. Museo Arqueológico Nacional. Foto Santiago Relanzón.

Esta pieza procede de la necrópolis del Puig des Molins aunque, debido a la metodología arqueológica empleada en el siglo pasado, no contamos con una información muy fidedigna sobre el registro arqueológico en el que fue hallada. Se trata de una terracota de producción local y su datación ha sido establecida, a partir de criterios estilísticos, entre los siglos IV y III a. C. Esta figurilla ha de ser englobada en la serie de producción local ebusitana Grupo II, Tipo: 7E¹⁵ (Almagro Gorbea 1980). Las terracotas pertenecientes a esta tipología presentan unas características únicas, ya que el artesano o artesana consiguió dar un toque diferente a cada una de ellas individualizando, de este modo, cada figura (San Nicolás Pedraz 1983: 68-69). No obstante, podemos apreciar a su vez una serie de características generales como el tratamiento del cabello y la vestimenta y ornamentos, hecho que refleja la unidad en las prácticas sociales, relativas al adorno y al vestido, que se dieron en la comunidad púnico-ebusitana.

Queremos resaltar dos aspectos importantes que señala M^a Pilar San Nicolás Pedraz en sus estudios referentes a este grupo tipológico de carácter local ebusitano; en primer lugar, se trata de “figuras desproporcionadas cuya cabeza tiene mayor volumen que el cuerpo” (1983: 69). Este aspecto es muy significativo, pues muestra la voluntad de destacar esa parte de la figura, debido a que se le da una gran importancia a la representación del rostro (Figs. 1b y 1c), lugar donde se localizan todos los sentidos (vista, gusto, olfato, oído y tacto) que son claves en la creación de experiencias corporales (López-Bertran y

DiPaolo Loren, 2003; Hamilakis, Pluciennik y Tarlow, 2002; Hernando, 2002; Joyce, 2005).

15 Clasificación realizada por M^a José Almagro Gorbea en su obra: *Corpus de Terracotas de Ibiza*, Madrid, 1980.

García-Ventura, 2014: 64-65; Meskell y Joyce 2003: 31). En segundo lugar, “se destacan los vestidos y joyas que cubren gran parte de las figuras” (San Nicolás Pedraz 1983: 69). El cuerpo de estas terracotas está representado de forma muy esquemática, lo que choca con la ornamentación e indumentaria que constituyen los elementos más representativos de estas figuras. Por tanto, estos atributos juegan un papel importante como agentes activos en las dinámicas sociales, no sólo como el reflejo de una representación selectiva y cuidadosa de los adornos (Joyce 2003: 251), sino también, como indicadores de los roles que pudieron desempeñar dentro de la comunidad.

En el caso concreto de la Dama de Ibiza, hay que destacar que esta figurilla cumple con las características generales que hemos destacado y que presentan este grupo de terracotas. Las ropas y joyas que porta son muy representativas: se caracteriza por llevar una túnica (Fig. 1d) y unas sandalias (Fig. 1e), profusamente decoradas con motivos vegetales, y una diadema con rosetas. Como ya se ha indicado en el apartado anterior, gracias a los paralelos etnográficos, sabemos que los motivos bordados en las túnicas de las mujeres constituyen un medio de expresión de sentimientos, emociones y preocupaciones respecto a determinados aspectos de la vida cotidiana; interpretación que se podría extrapolar a la hora de analizar la vestimenta de esta terracota, constituyendo los motivos vegetales un símbolo relativo a la fertilidad y a la fecundidad. En cuanto a los elementos de ornamentación, se ha de señalar que esta figurilla presenta collares, pendientes y amuletos que poseían cualidades mágicas y profilácticas, favoreciendo así, la protección de los individuos que los portaban.

Para finalizar se ha de señalar la discusión que hay en torno a la interpretación de este tipo de terracotas. Algunos autores han identificado a la Dama de Ibiza con la diosa Tanit (Blázquez 1964; Bisi 1973; 1974; 1978; San Nicolás Pedraz 1983), mientras que otras investigadoras defienden que sería una representación de la propia difunta o una mujer que portaba ofrendas a los dioses, puesto que la identificación directa de las figuras femeninas con las diosas es cuestionable” (López Bertran y Aranegui Gascó 2011: 89). Sin embargo, el hecho de que el artesano o artesana que produjo estas terracotas buscara diferenciarlas entre sí y, de este modo individualizarlas, inclina más a interpretarla como la representación de la propia difunta. En este sentido se ha de tener en cuenta que a través de estas figuras pudieron manifestarse procesos concretos de la vida y de la muerte. De este modo la Dama de Ibiza, al proceder de un contexto funerario, podría permitir conocer aspectos relacionados con el tratamiento y cuidado del cuerpo en el momento de la muerte, en el que se elegirían los adornos y las atenciones que se han de realizar al difunto para que emprenda su viaje al Más Allá. Además, los vestidos y joyas con que aparece engalanada pudieron constituir un claro canal de expresión de sus pensamientos y de su cultura, elementos que reflejarían la identidad local, así como la indumentaria propia del área ebusitana, única en todo el ámbito del Mediterráneo.

3. DERRIBANDO MITOS

La relación entre la sociedad y su pasado, y cómo se hace uso de él, es una realidad que podemos observar en el día a día: en la televisión, en la publicidad, en el arte, etc. Las diferentes alusiones al pasado que se emplean en la vida cotidiana son el reflejo de nuestra memoria cultural, y son utilizadas según las necesidades de cada grupo social. En el caso del mundo fenicio-púnico esta cuestión constituye un tema complejo, puesto que la imagen que nos ha llegado de esta cultura es una imagen distorsionada, construida y cultivada a partir de los ideales clásicos y judeo-cristianos, y que presenta fuertes connotaciones socio-políticas¹⁶.

Pero, ¿Qué visión ha quedado en la actualidad de las mujeres fenicias y púnicas?, ¿Forman parte de nuestra memoria cultural? Mujeres de leyenda, heroínas y reinas, descritas como mujeres sensuales y bellas, es decir, como verdaderas *femme fatale* de la Historia. Estereotipos elaborados bajo una construcción patriarcal e imperialista, sobre la que se levanta la “civilización europea”, que han perdurado hasta nuestros días, inspirando obras de teatro, películas, obras de arte, novelas, etc¹⁷. Algunos personajes históricos como Dido o Jezabel, mitológicos como Europa y literarios como *Salammbô* (1892), han sido en ocasiones «protagonistas» de diferentes periodos culturales y artísticos.

Durante el siglo XVIII y XIX distintos movimientos culturales, como el Clasicismo o el Romanticismo, hicieron de la pasión de Dido protagonista de sus obras, enaltecendo y consolidando en el imaginario popular la figura de la reina cartaginesa, convertida en heroína. Causó tanto impacto la historia de Dido y Eneas que inspiró obras de arte de diversos autores como Pierre-Narcisse Guerin o Andrea Sacchi, atrayendo también a literatos españoles de la época¹⁸ y a compositores musicales, tal y como se aprecia en la ópera de Dido y Eneas de Henry Purcell. El final heroico de Sofonisba también ha sido exaltado por las diversas artes, desde la pintura, tal y como refleja el cuadro de Rembrandt en el que la princesa púnica es representada en el momento en que recibe la copa de veneno que le envía Masinisa, hasta la literatura, campo en el que contamos con aproximadamente una treintena de autores que trataron esta tragedia, destacando sobre todo las obras de los escritores italianos Petrarca y Bocaccio¹⁹ (González Rolán 2014).

En contraposición al tratamiento, más o menos positivo, que han recibido Dido y Sofonisba por parte de los diferentes artistas, destaca el retrato que nos ha llegado de la reina Jezabel como una “mujer inmoral”, visión que procede de la tradición judeo-cristiana. En el campo cinematográfico contamos con varias películas inspiradas en

16 Véase el artículo sobre el racismo en el mundo fenicio de M^a Eugenia Aubet, «En la visión negativa de los fenicios ha habido mucho racismo». Archivo de El País, 20/03/96, consultado el día 04/12/15 [http://elpais.com/diario/1996/03/20/cultura/827276414_850215.html].

17 En relación con la mirada europea sobre Oriente, véase Said, 1990.

18 María Rosa Lida de Malkiel (1974). *Dido en la literatura española: su retrato y defensa*. London: Tamesis Books.

19 Petrarca narra la historia de Sofonisba en su epopeya latina titulada *África* y Bocaccio en su *De claris mulieribus*.

este personaje, lleno de estereotipos, como *Los pecados de Jezabel* (1955) del director Reginald Le Borg. El título de esta película, donde predominan los bailes y los vestidos llamativos que reflejan el carácter exótico y lujoso que ha perdurado de las poblaciones próximo orientales, ya denota las connotaciones negativas con que ha sido caracterizada esta reina fenicia. El retrato de Jezabel, asociado con lo pecaminoso y provocativo, se ha manteniendo a lo largo de la historia, utilizándose la figura de esta princesa como un patrón a partir del cual se ha definido a otras “mujeres inmorales” de épocas muy posteriores. Esto se puede apreciar en la película titulada *Jezabel* (1938) del director Willyam Wyller²⁰, donde la principal protagonista es una mujer impulsiva, rebelde y sensual que no sigue el patrón moral de las jóvenes de su edad, y cuya forma de vida no se ajusta a la sociedad sureña²¹ del s. XX en la que vive. En esta misma línea, debemos señalar el cuadro del pintor Dante Gabriel Rossetti (1877) *Astarté Siríaca*, en el que aparece representada la diosa del amor y la fertilidad. En esta obra de arte aparecen representados los iconos del amor y la religión; por tanto, nos encontramos ante otro ejemplo que refleja el erotismo que se desprende del mundo oriental frente al virtuosismo que caracteriza al mundo europeo.

Como se ha podido comprobar, las diferentes manifestaciones artísticas que tienen como protagonistas a mujeres de origen fenicio-púnico, son consecuencia de lecturas ideológicas que derivan del pensamiento clásico. De este modo, y a través del arte nos ha llegado una imagen estereotipada de estas mujeres, basada en el ideal de feminidad clásico que remarca “las virtudes” que ya fueron destacadas por los autores greco-latinos: la belleza, la sensualidad, el exotismo, etc.; convirtiendo en algunas ocasiones a nuestras protagonistas en heroínas, como en el caso de Dido y Sofonisba, y manteniendo en otros casos su imagen negativa, que deriva de la visión de los autores judeo-cristianos, como en el caso de Jezabel. Por ello, tenemos que ser conscientes de que no sólo los historiadores y arqueólogos reconstruimos la Historia, sino que cualquier persona puede construir su propia imagen del pasado a través de sus experiencias emocionales, las dinámicas socio-culturales en las que vive, las relaciones de género y edad, etc. (Copeland 2004, citado en Vizcaíno Estevan 2013: 19). Por estos motivos, creemos que es necesario que los investigadores actuales realicen un ejercicio de reflexión sobre estos aspectos y que no sólo enfoquen sus estudios desde una óptica académica, sino también, desde una perspectiva social. Es decir, a través de una «educación patrimonial», proporcionar a la comunidad un conocimiento más crítico del mundo fenicio y púnico, para eliminar mitos y barreras políticas, concretamente desde un punto de vista de género, ya que las mujeres junto a los niños, han sido en líneas generales «los grandes olvidados de la Historia».

20 Basada en la novela homónima de 1933 escrita por Owen Davis.

21 Referido al sur de los Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abia Maestre, A. 2016: *Visibilizando a la mujer fenicia. Una aproximación metodológica en la Bahía de Cádiz en época fenicia-púnica* (Tesis doctoral). Universidad de Cádiz, Cádiz.
- Alfaro Giner, C. 1983: “Fragmentos textiles del sarcófago antropomorfo femenino de Cádiz”, *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch*, vol. 2, Madrid, 281-289.
- Almagro Gorbea, M.^a J. 1980: *Corpus de las terracotas de Ibiza*, Madrid.
- Apiano. *Historia Romana*. A. Sancho Royo (Trad.). (1980-1985). Madrid.
- Bisi, A. M. 1973: “Le terrecote figurate di tipo greco-punico di Ibiza – I. Muso del Cau Ferrat a Sitges”, *Riv. Studi Fenici* 1, 1, 69-89.
- 1974: “Le terrecote figurate di tipo greco-punico di Ibiza – II. Museo Archeologico di Barcellona”, *Riv. Studi Fenici* 2, 2, 201-244.
 - 1978: “Le terrecote figurate di tipo greco-punico di Ibiza – III. Musei di Ibiza”, *Riv. Studi Fenici* 6, 2, 161-226.
- Blázquez, J. M.^a 1964: “Coroplastia prerromana del Puig dels Molins”, *Archivo Español de Arqueología* 37, 109-110, 40-49.
- De Griñó Frontera, B. 1991: “La mujer en las terracotas púnicas de Ibiza: aspectos iconográficos”, G. Duby y M. Perrot (eds.). *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 1, Madrid, 587-598.
- Delgado Hervás, A. 2008: “Alimentos poder e identidad en las comunidades fenicias occidentales”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 18, 163-188.
- 2010: “De las cocinas coloniales y otras historias silenciadas: domesticidad, subalternidad e hibridación en las colonias fenicias occidentales”, *Saguntum-Extra* 9, 27-42.
 - 2011: “Poder y subalternidad en las comunidades fenicias en la Andalucía Mediterránea”, *Memorial Luis Siret. I Congreso de Prehistoria de Andalucía. La Tutela del patrimonio prehistórico*, Sevilla, 293-304.
 - 2016: “Mujeres, grupos domésticos y prácticas cotidianas en las comunidades fenicias y púnicas occidentales”, *Aspectos de la vida y de la muerte en las sociedades fenicio-púnicas. XXIX Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica (Eivissa, 2014)*, Eivissa, 47-84.
- Delgado, A. y Ferrer, M. 2007a: “Alimentos para los muertos: mujeres, rituales funerarios e identidades coloniales”, *Treballs d'Arqueologia* 13, 29-68.
- 2007b: “Cultural Contacts in colonial settings: The construction of New identities in Phoenicians Settlements of the Western Mediterranean”, *Standford Journal Archaeology* 5, 18-42.
 - 2011: “Representing communities in heterogeneous worlds: staple foods and ritual practices in the Phoenician Diaspora”, G. Aranda Jiménez, S. Montón-Subías y M. Sánchez Romero (eds.), *Guess Who's Coming To*

- Dinner: Feasting Rituals in the Prehistoric Societies of Europe and the Near East*, Oxford, 183-203.
- 2012: “La muerte visita la casa: mujeres, cuidados y memorias familiares en los rituales funerarios fenicio- púnicos”, L. Prados (ed.), *La Arqueología Funeraria fenicio-púnica desde una perspectiva de género*, Madrid, 123-156.
- Dever, W.G. 2005: *Did God have a wife?: archaeology and folk religion in ancient Israel*. Cambridge.
- Echevarría, R. 2008: *Raíces de sentido. Sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos*. Santiago de Chile.
- Eurípides. Fenicias, *Tragedias III*. C. García Gual y L. A. de Cuenca y Prado (Trads.), 1979, Madrid.
- Falomir Pastor, C. 2013: *Juba II. Rey de los mauros y los libios* (Tesis doctoral). Universidad de Valencia, Valencia.
- Ferrer, M. y Lafrenz-Samuels, K. 2016: “Women’s ritual practice in the Western Phoenician and Punic World”, S. Lynn Budin y J. Macintosh Turfa (eds.), *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, London, 533-551.
- Ferron, J. Y Aubet, M. E. 1974: *Orants de Carthage*. Paris.
- Fisher, G. & Dipaolo Loren, D. 2003: “Embodying Identity in Archaeology”, *Cambridge Archaeological Journal* 13, 2, 225-230.
- Flaubert, G. 2009: *Salambó*, Madrid.
- Fuentes Santibáñez, P. 2012: “Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia antigua”, *Intus-Legere Historia* 6, 1, 7-18.
- García Vargas, E. 2010: “Tejidos y tintes como objetos de lujo y símbolo de estatus en la colonización fenicio-púnica: una propuesta de contextualización histórica”, *Treballs del Museu Arqueològic d’Eivissa i Formentera* 65, 77-109.
- González Rolán, T. 2014: “La cartaginesa Sofonisba (c. 218-203 a. C.), un ejemplo de patriotismo, fortaleza de ánimo y dignidad personal”, *Asparkia: investigació feminista* 25, 145-162.
- Grimal, P. 1981: *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona.
- Hamilakis, Y., Pluciennik, M., y Tarlow, S. (eds.), 2002: *Thinking through the body: archaeologies of corporeality*, New York.
- Hernando, A. 2002: *Arqueología de la Identidad*, Madrid.
- Homero. *La Iliada. Introducción de Carlos García Gual*. Versión de 1998. Madrid.
- Homero. *Obras completas de Homero. Versión directa y literal del griego*. L. Segalà i Estalellá (Trad.), 1927. Barcelona.
- Jiménez Flores, A. M. 2002: El sacerdocio femenino en el mundo fenicio-púnico. *SPAL* 1, 11, 9-20.

- 2006: “La mano de Eva: las mujeres en el culto fenicio-púnico”, J. L. Escacena y E. Ferrer. (eds.), *Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad*, Sevilla, 82-102.
- Joyce, R. A. 2003: “Making Something of Herself: Embodiment in Life and Death at Playa de los Muertos, Honduras”, *Cambridge Archaeological Journal* 13, 2, 248-261.
- 2005: “Archaeology of the body”, *Annual Review of Anthropology* 34, 139-158.
- Justino. *Epítome de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogus*. J. Castro Sánchez (Trad.), 1995. Madrid.
- Lancellotti, M. G. 2003: “La Donna”. J. A. Zamora López (ed.), *El hombre fenicio: estudios y materiales*, Roma, 187-197.
- Lasso de la Vega, G. L. 2000: *Tragedia de la honra de Dido restaurada*, Alicante.
- Laumonier, A. 1921: *Catalogue de terres cuites du Musée Archéologique de Madrid*, Bordeaux-Paris.
- Lida de malkiel, M. R. L. 1974: *Dido en la literatura española: su retrato y defensa*, London.
- Llewellyn-jones, L. 2010: *Aphrodite's tortoise: the veiled woman of ancient Greece*, Wales.
- López-Bertran, M. 2007: *Ritualizando Cuerpos y Paisajes. Un análisis antropológico de los ritos fenicios- púnicos* (Tesis doctoral). Universitat Pompeu Fabra. Institut Universitari d' Història Jaume Vicens Vives, Barcelona.
- López-Bertran, M. y Garcia-Ventura, A. 2014: “Las terracotas de instrumentistas en la Ibiza púnica: Consideraciones organológicas y apuntes para su interpretación”, *Rivista di Studi Fenici* 42, 1, 49-72.
- López-Bertran, M. y Aranegui Gascó, C. 2011: “Terracotas púnicas representando a mujeres: nuevos códigos de lectura para su interpretación”, *Saguntum (P.L.A.V.)* 43, 19, 83-94.
- Marsman, H.J. 2003: *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Leiden.
- Martínez García, M. J. 2006: “La figura del ama de cría en Homero y su pervivencia en época clásica”, C. Alfaro Giner y A. Aleixandre Blasco (Eds.). *Espacios de infertilidad y agamia en la antigüedad*, Valencia, 19-36.
- Meskell, L. y Joyce, R. A. 2003: *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, London.
- Oggiano, I. 2015: The question of “plasticity” of ethnic and cultural identity: the case study of Kharayeb. *BAAL Hors –Série X*, 507-528.
- Pla Orquín, R. 2014-2015: *Le donne nella Sardegna fenicia e punica: tradizioni ed evoluzione delle identità. Il caso di Monte Sirai* (Tesis doctoral). Università degli Studi di Sassari, Cerdeña.

- Pomeroy, S. B. 1999: *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Madrid.
- Prados Martínez, F. 2001: “Pasado, presente y futuro de las investigaciones sobre el mundo púnico: Una revisión ante el nuevo Milenio”, *CuPAUAM* 27, 63-78.
- Rodríguez Muñoz, R. 2012: “De mujeres y diosas en la religiosidad fenicia y púnica”, *Feminismo/s* 20, 143-164.
- Ruiz de Elvira, A. 1990: “Dido y Eneas”, *Cuadernos de Filología Clásica* 24, 77-98.
- Saca, I. 2006: *Embroidering Identities: A Century of Palestinian Clothing*, Chicago.
- Said, E. 1990: *Orientalismo*. Madrid.
- San Nicolás Pedraz, M.P. 1981: *Las terracotas figuradas de la Ibiza púnica* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- 1983: La indumentaria púnica representada en las terracotas de Ibiza. *Archivo Español de Arqueología* 56, 147, 67-108.
- Thomas, N. 1991: *Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*, London.
- Tito Livio. *Ab urbe condita*. J. A. Villar Vidal (Trad.). 1990. Madrid.
- Virgilio. *Eneida*. V. Cristóbal y J. de Echave-Sustaeta (Trads.). 1992. Madrid.
- Vizcaíno Estevan, A. 2013: “Arqueología y Sociedad. Entre el idilio y la incompreensión”, J. Almansa (ed.). *Arqueología Pública en España*, Madrid, 15-36.
- Winter, F. 1903: *Die typen der figürlichen terracotten I*, Berlin.

REFERENCIAS WEB

- Antón, J. 1996: *En la visión negativa de los fenicios ha habido mucho racismo*. Archivo de El País, 20/03/96. Recuperado el 16 de enero de 2018 de https://elpais.com/diario/1996/03/20/cultura/827276414_850215.html

DIFERENTES VERTIENTES DEL AFECTO FEMENINO EN LA ODISEA¹

Susana Reboreda Morillo²
Universidade de Vigo

RESUMEN

La épica homérica se identifica con los valores heroicos que fácilmente podemos definir como el espejo de una sociedad aristocrática que transformaba el monopolio de la guerra en el monopolio del poder. Junto a esta realidad, las mujeres que aparecen representadas en la *Iliada* y más en la *Odisea*, siempre en un teórico plano secundario, se erigen como una importante referencia sobre diversos aspectos del universo femenino de ese sistema aristocrático y patriarcal. Su significado crece en importancia por ser el primer documento escrito de la cultura occidental del cual podemos extraer este tipo de información. El objetivo de la presente contribución es analizar los distintos tipos de afectos que manifiestan hacia Odiseo esas mujeres con las que establece relaciones en planos diferentes, algunas en el marco familiar y otras en el transcurso de sus aventuras³. Veremos como en la Hélade, el vocabulario delimitaba distintos tipos de afectos y cómo estas diferencias se plasman en esos afectos de las mujeres de la *Odisea*.

Palabras clave: *eros*, *philia*, *ágape*, mujer, amor y afecto

ABSTRACT

Homeric epic has been identified with heroic values that could be easily defined as the reflection of an aristocratic society that had modified the monopoly of war into the monopoly of power. Together with this reality, the represented women in the *Iliad* and the *Odyssey*, usually shown secondarily, arise as an important reference in several aspects of the feminine universe in an aristocratic and patriarchal system. Its importance increases if we take into account the idea that the Homeric poems are the first written documents of the Western culture. The aim of this contribution is to analyse the different types of emotions that those women show to Odysseus when they establish distinct relationships with him, some of these in the familiar scope and others during the development of his adventures. We will appreciate how in Hellas, the vocabulary defined different sorts of

1 Esta publicación se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D+I financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y dirigido por la profesora Rosa Cid López de la Universidad de Oviedo titulado: “Maternidades, filiaciones y sentimientos en las sociedades griega y romana de la Antigüedad. Familias alternativas y otras relaciones de parentesco fuera de la norma” (HAR2017-82521-P).

2 Titular de Universidad(área Historia Antigua), Facultad de Historia, Campus de Ourense, As Lagoas, 32004, Ourense, tlf 647827821, rmorillo@uvigo.es

3 Una primera aproximación a este tema, con una orientación distinta al analizarse los sentimientos de Odiseo, ha sido publicada en (Reboreda 2006)

emotions and, as a result, how these differences are reflected in those women affections observed in the *Odyssey*.

Keywords: *eros*, *philia*, *ágape*, women, love and emotions

1. ASPECTOS INTRODUCTORIOS

El tema de las emociones en la antigua Grecia ha sido ampliamente tratado desde distintas perspectivas, principalmente filosófica y literaria, casi siempre circunscrito a la época clásica (Konstan 1997 y 2007) y en menor medida a la helenística. Dentro de las emociones, el amor ocupa un lugar preponderante y también encontramos estudios referidos a diferentes épocas, siempre comenzando a partir de la poesía lírica, en la que poetas y poetisas, como Safo de Mitilene, inauguraron un género basado en la expresión del sentimiento personal que ha llevado a la mayoría de los investigadores a afirmar que la expresión escrita del amor en Grecia arranca en la lírica (Fernández Galiano 1959: 9-10). Las investigaciones han tenido una especial referencia al amor homoerótico, por las características intrínsecas socioculturales que reviste en la antigüedad griega (Cantarella 1991). Frente a esta situación, no se constatan estudios específicos relativos a las emociones, en general, o al amor, en particular, en la épica homérica, y las referencias concretas en publicaciones genéricas son escasas (Fowler 2006), quizás porque ese mundo heroico se ha asociado tradicionalmente con un universo masculino, al que, con poco acierto, no se asocia el sentimiento amoroso al considerarse incompatible con la exaltación de la guerra y las hazañas heroicas de los varones (Brioso Sánchez 2000: 147-148).

El amor en la épica homérica solo es tratado o bien en referencias superficiales que buscan definir las raíces del objeto de otro estudio principal, reafirmando la idea de que el origen de “casi todo” se remite esas obras, o bien en aspectos puntuales y reiterativos, como el posible amor homoerótico entre Aquiles y Patroclo, la relación pasional entre Paris y Helena o incluso la amistad entre compañeros de batalla, como Glauco y Sarpedón (Villarubia Medina 2000: 12; Ritoré Ponce 2000:101). Probablemente el episodio sentimental que más se ha analizado, incluso ya en los Escolios, es el encuentro entre Héctor y Andrómaca (Bile, Klein 2008: 123-124). Pero hay muchos más factores en Homero tras esta fachada de masculinidad heroica, como la constatación de una sensibilidad extrema y emociones intensas que se visibilizan en seres femeninos y masculinos, sean humanos o divinos; emociones como *pathos*, pasión, furia, vergüenza, satisfacción, envidia, indignación, temor, gratitud, amor, odio, piedad, celos y dolor; todos ellos analizados magistralmente por Konstan (2007) en el contexto de la obra aristotélica y la literatura clásica, aunque con mínimas menciones a Homero.

De todas esas emociones, nos centraremos en el afecto y/o el amor. Conscientemente, a nivel metodológico, no se busca la contraposición de lo femenino con lo masculino, al considerar válida la opción que analiza las abundantes manifestaciones de afecto femenino hacia al héroe protagonista de la *Odisea*, con el objetivo de comprobar a través de ellas y de sus sentimientos si podemos localizar las distintas facetas que

caracterizan las relaciones afectivas entre mujeres y hombres en ese contexto. El marco conceptual se dirige a resaltar las figuras femeninas, casi siempre silenciadas por la relevancia de los héroes, manteniendo la coherencia con otros estudios previos (Reboreda Morillo 2006, 2009, 2010 y 2014) que demuestran por una parte que estas mujeres son imprescindibles en la temática de conjunto, y por otra, sin perder de vista el marco patriarcal, estaban mejor consideradas que sus homólogas de finales de la época arcaica y clásica. Un segundo aspecto conceptual es la visión que del amor se tenía en la antigua Grecia, diferente a cómo lo entendemos en la actualidad, herencia directa del amor cortés medieval y de la posterior tradición romántica. También la obra homérica es rica en palabras que significan amor o afecto. Es conocida la afirmación de que el griego no incluye ninguna palabra traducible directamente por el vocablo latino *amor* (Rodríguez Adrados 1996: 21-57); en su lugar, una serie de términos, más precisos, acotan distintas situaciones relacionadas con el afecto: *erôs*, *storgê*, *agapê* y *philia*, este último el término más extendido (Konstan 2007: 169). El primero hacía referencia al deseo, la atracción erótica y la pasión amorosa; el segundo, definía el amor de los padres a los hijos, el tercero el cariño derivado un acto de ayuda, en general relacionado con un afecto solidario y jerárquico y el cuarto se vincula al aprecio y afecto entre iguales, *philéo* sería el vocablo más próximo a nuestro querer, desprovisto del erotismo. En la antigua Grecia, nada es tan lineal como parece, y no hay pleno acuerdo entre los especialistas en filología a la hora de determinar el significado de cada uno de esos términos, planteando un abanico extenso de posibilidades, como demuestra el riguroso análisis filosófico y filológico que Konstan realiza sobre la *philia* (2007: 167-184).

El objetivo de este trabajo no es realizar un análisis filológico, sino concretar con ejemplos de la *Odisea* cómo esas diferentes muestras de afecto se manifiestan en las protagonistas femeninas, tanto diosas como humanas, en su relación con Odiseo. Para ello comenzaré con unas breves referencias a Homero que manifiestan su interés como fuente histórica. Aunque todavía muchos aspectos de la llamada “cuestión homérica” permanecen sin respuesta (Fowler 2006: 220-234), en la actualidad existe cierta unanimidad sobre el hecho de que los poemas son una recopilación de una poesía oral con raíces muy antiguas, que se pudo plasmar por escrito a partir de mediados del s. VIII a.C. y que narran una serie de hazañas épicas que recogen distintas tradiciones de corte aristocrático, circunscritas a la edad del Bronce y a la edad del Hierro (Osborne 2006: 206-219). Coincido con quienes defienden que su contenido permite acercarnos a los valores de una sociedad aristocrática, sin duda con un marcado perfil patriarcal, vigentes a finales de los llamados siglos oscuros y a inicios de la época arcaica.

Ya Finley (1961) demostró que, de los poemas homéricos, en general, y de la *Odisea*, en particular, se deriva una época de pequeños reinos, a cuya cabeza se encontraba el *aristos* más poderoso de entre todos los nobles, el *basileus*, cargo no hereditario. La principal actividad de esta aristocracia era la guerra, tanto defensiva como ofensiva; el botín de las campañas, repartido jerárquicamente en función de la categoría social del guerrero, servía para aumentar un prestigio indisociable de la riqueza. La *Iliada* refleja la unión de varios reinos griegos en una expedición contra la ciudad asiática de Troya. La

unidad socioeconómica básica era el *oikos*, que, además de las pertenencias materiales del noble –la casa, las construcciones anejas y la tierra-, incluía a las personas: familia, sirvientes y esclavos y su sistema de relaciones. El ideal del *oikos* era la autosuficiencia, por ello se intentaba, en un riguroso reparto de tareas, producir la mayoría de los productos consumidos. El núcleo familiar era la base de la sociedad. El matrimonio era monógamo, aunque al hombre se le consentían las relaciones extramatrimoniales, incluso tenían concubinas, casi siempre prisioneras de guerra asignadas como una pieza más del botín. La cólera de Aquiles, tema principal de la *Iliada*, es provocada porque Agamenón le arrebató a Briseida, adquirida por el héroe en las circunstancias descritas.

La *Odisea*, probablemente escrita con posteridad a la *Iliada*, plantea un ideal heroico diferente, sin duda más humanizado. Transcurridos los diez años de la Guerra de Troya, describe el *nostos* de Odiseo, un regreso que se prolongó otros diez años, en parte a causa de la furia de Posidón provocada por el reto que el héroe lanzó tras cegar a su hijo, el cíclope Polifemo. La venganza del dios se encaminó al deseo insatisfecho, ese deseo de regresar a su patria y envejecer con los suyos, como *basileus* de su pequeño reino de Ítaca.

En el transcurso de estos años, primero en compañía de sus hombres, y luego en solitario, el héroe recorrió tierras con gentes inhóspitas, que desconocían las normas cívicas de hospitalidad y que, en muchos casos, ni siquiera consideraban a los temidos dioses. La excepción fue Esceria, donde se reconocen las mismas normas éticas y religiosas y cuyos habitantes trasladarán al héroe a su añorada patria. En el transcurso de su viaje, Odiseo, establece relaciones con distintas diosas y mujeres; se encuentra con su madre en el Hades, sin conocer previamente su fallecimiento; es auxiliado por Nausicaa, la *parthenos* feacia, que disimula su atracción por él y, ya en Ítaca, se reencuentra con su divinidad protectora, Atenea y su esposa, Penélope. En los siguientes apartados analizaremos los distintos sentimientos que se generan en cada circunstancia.

2. LAS MUJERES DE LA ODISEA

2.1. Calipso

La *Odisea* se inicia con la descripción de la situación singular del protagonista:

“Cuantos antes habían esquivado la abrupta ruina, en sus casas estaban a salvo del mar y la guerra; sólo a él, que añoraba en dolor su mujer y sus lares, reteníale la augusta Calipso, divina entre diosas, en sus cóncavas grutas, ansiosa de hacerlo su esposo” (*Od.* I 11-15⁴).

Odiseo es el único guerrero vivo que participó en la Guerra de Troya y no ha completado su *nostos*, es decir el regreso a su patria. A pesar de una teórica situación paradisíaca, en la isla de Ogigia, junto a una diosa, Calipso, hija del sol, quien, encaprichada

4 La traducción de la *Odisea* que se emplea en este trabajo es la de José Manuel Pabón de la editorial Gredos.

por su compañía, le ofrecía la inmortalidad, la amargura de Odiseo se evidencia en el siguiente párrafo:

“Encontrólo sentado en el mismo cantil; no acababa de secarse en sus ojos el llanto, se le iba la vida en gemir por su hogar, porque no le agradaba la diosa: pero ella imponíale su gusto y el héroe por fuerza a su lado pasaba la noche en la cóncava gruta. Iba, en cambio, a sentarse de día a la playa o a las rocas destrozando su alma en dolores, gemidos y en lloro que caía de sus ojos atentos al mar infecundo” (V 151-8).

Es evidente que Calipso no comprende esta actitud y lo manifiesta estableciendo una comparación entre ella y la humana Penélope, lo que sin duda le asegura una situación ventajosa:

“Comparada con ella, de cierto, inferior no me hallo ni en presencia ni en cuerpo, que nunca mujeres mortales en belleza ni en talla igualarse han podido a las diosas” (V 211-13).

El astuto Odiseo no osa rebatir esa evidencia, aunque el argumento le resulta insuficiente para cambiar su actitud:

“No lo llesves a mal, diosa augusta, que yo bien conozco cuán por bajo de ti la discreta Penélope queda a la vista en belleza y en noble estatura. Mi esposa es mujer y mortal, mientras tú no envejeces ni mueres. Mas con todo yo quiero, y es mi ansia de todos mis días, el llegar a mi casa y gozar de la luz del regreso” (V 215-20).

De estas elocuentes palabras se deduce que Calipso retiene al héroe contra su voluntad y que sus encantos inmortales, si alguna vez funcionaron como elemento de atracción, ya no son efectivos. La diosa sólo consiente en dejarle partir cuando Hermes trae un mandato de Zeus que le obliga a liberarlo (V 99).

Esta atracción y pasión que Calipso siente por el héroe, es posible categorizarla como una relación marcada por el erotismo y la atracción sexual, esa que se definía en griego con el vocablo *eros*; de hecho, todos los argumentos de la diosa se centran en su aspecto físico y en su eterna juventud, aspectos con los que una simple humana no puede competir. El siguiente ejemplo que vamos a tratar, adquiere rasgos semejantes.

2.2. Circe

Cuando los compañeros de Odiseo llegan al palacio de Circe, son acogidos según las normas de hospitalidad y la anfitriona les ofrece un suculento banquete, tras el cual se ocultan los oscuros designios de la diosa maga, quien a través de una droga les transforma en cerdos, con el agravante de que preservaban su mente humana y por lo tanto la consciencia de su apariencia animal.

Odiseo con la ayuda de Hermes logra neutralizar los efectos de la droga y reducir a Circe, quien devuelve la forma humana a sus compañeros. Durante un año la vida de Odiseo y sus hombres se convierte en una sucesión continuada de placeres: baños, ropas, y “en banquetes de carnes sin fin y de vino exquisito” (X 468). Junto a estos excesos, es

posible deducir que las relaciones sexuales ocupaban también un papel muy destacado; así describe Odiseo su primer encuentro con la diosa en este contexto:

“No quisiera yo, diosa, de cierto subir a tu lecho si tú antes no accedes a darme palabra y jurarme firmemente que no has de tramar nueva astucia en mi daño... Una vez que acabó el juramento con todos sus ritos al bellissimo lecho de Circe subí...” (X 342-347).

Transcurrido un año, a Odiseo y a sus hombres les vuelve el anhelo de regresar a Ítaca; a diferencia de Calipso, Circe no desea retenerle contra su voluntad, e incluso le indica qué pasos debe seguir para emprender el viaje de vuelta. Como vimos en el ejemplo de Calipso, la relación tiene un punto final (Brioso Sánchez 2000: 147), que viene determinado por el cansancio de un nexo basado en la pasión y la atracción física, es decir encuadrado en el marco del *eros*. Es evidente que la época de los excesos ha finalizado y se requiere una vuelta a la normalidad. La asunción de Circe de la nueva situación subraya esa característica y su disponibilidad en prestarle ayuda es un indicio del cambio de la relación de *eros* a *ágape*, cuyo máximo exponente es Nausícaa, a quien dedicamos las siguientes líneas.

2.3. Nausícaa

Odiseo encuentra a Nausícaa tras una situación límite que se describe en el canto V: el último embate de Posidón en el mar. El héroe a duras penas alcanza las costas de Esceria, donde, maltrecho, cae rendido en un profundo sueño en las proximidades de un río, al que la joven acude a lavar la ropa con sus criadas. En un ambiente bucólico en el que tras la colada y la comida campestre, las mujeres juegan a la pelota, irrumpen Odiseo, desnudo “espantoso mostróse en su costra salina...” (VI 137). Ante esta visión todas huyen, salvo Nausícaa a quien Odiseo implora, con actitud humilde, su ayuda como suplicante, que busca despertar un sentimiento de piedad (Royo 2000: 85-86). Ella, tras escucharle, le auxilia, cumpliendo con las normas de hospitalidad que dicta el mismo Zeus. Una vez aseado y vestido la expresión de la doncella es elocuente:

“¡Ojalá que así fuera el varón a quien llame mi esposo, que viniendo al país le agradase quedarse para siempre! Mas dad, siervas, al huésped comida, levadle que beba. Dijo así y presurosas las siervas cumplieron la orden y pusieron delante de Ulises licor y manjares” (VI 244-248).

Además de favorecer su estado físico, le indica cómo llegar al palacio de sus padres y cómo debe comportarse. Por primera vez desde que el héroe partió de Troya se encuentra con un lugar civilizado, con un comportamiento similar al de su mundo. Nausícaa se erige como la puerta de acceso que conecta ambas realidades: la salvaje, sin normas, y la civilizada. Los reyes Alcínoo y Areta acogen al héroe regidos por las mismas normas y comparten también sus creencias. En este contexto de familiaridad, Alcínoo, manifiesta también el deseo de que Odiseo se quede en esa tierra como esposo de Nausícaa con las siguientes palabras:

“¡Y ojalá!, ¡oh padre Zeus, Atena y Apolo!, que siendo tal cual eres y acorde también tu sentir con el mío, a mi hija tomases por esposa y con nombre de yerno a mi lado quedaras: daríate una casa y haciendas, si ello fuese tu gusto. Por fuerza no habrá quien retrase tu partida en el pueblo feacio ni Zeus lo permita” (VII, 311-5).

Por primera vez, el héroe, ya no se enfrenta con diosas que ejercen su atracción, sino con seres humanos, que aunque desean su compañía, dejan en sus manos la posibilidad de elegir libremente su destino, que será regresar a su reino y a su hogar.

El diálogo entre Nausícaa y Odiseo en el momento de la despedida recupera el sentimiento del primer encuentro que identificamos con las características del *ágape*, ese afecto impregnado de respeto, pero, sobre todo, caridad:

“Ve, extranjero, con bien: cuando estés en los campos paternos no te olvides de mí, pues primero que nadie me debes tu rescate. Y Ulises rico en ingenios, repuso: ¡Oh Nausícaa, nacida de Alcínoo el magnánimo! Zeus, el esposo tonante de Hera, me cumpla ese voto y que, vuelto a mi hogar, goce yo de la luz del regreso. Cada día en mi casa te habré de invocar como a diosa y por siempre jamás, que tú, hija, me diste la vida” (VIII 464-468).

Las tres escenas analizadas con Calipso, Circe y Nausícaa muestran diferentes tipos de afecto femeninos asumidos y aceptados por la sociedad griega. A continuación veremos otros diferentes en distintas mujeres y que se define con el mismo verbo, *philéo* y con el término *philia*: el amor materno-filial, la amistad y el amor conyugal.

2.4. Anticlea

Antes de partir de Eaa a Ítaca, Odiseo debe realizar un peligroso descenso al Hades, lugar donde la entrada de los vivos resulta excepcional, para que al adivino Tiresias le explique cómo afrontar las dificultades que le aguardan en el retorno a su hogar. Es en este mundo tenebroso cuando se entera del fallecimiento de su madre, al encontrarse con su *psyche* y verse obligado a relegar la conversación con ella hasta que cumplir su cometido con Tiresias.

El encuentro con su madre se caracteriza por una gran emotividad. La primera pregunta que ella formula es sobre el motivo que le lleva a tan tenebroso lugar, sospechando que su hijo todavía no había regresado a su hogar; es decir muestra la típica preocupación materna. Además pacientemente contesta a las preguntas sobre la situación en su casa y en Ítaca, siendo la primera información que el héroe obtiene de lo sucedido durante su ausencia. Tras este intercambio de palabras marcado por la cotidianeidad, Anticlea le responde sobre el motivo de su muerte con las siguientes palabras:

“Esta ha sido mi muerte también, tal cumplí mi destino; no acabó mi existencia en palacio la gran flechadora, la del tiro infalible, lanzando sus blandas saetas, ni cayó sobre mí enfermedad como aquellas que suelen, en fatal consunción, arrancar de los miembros el alma; no, mi Ulises, mi luz, fue mi pena por ti, fue el recuerdo, fue tu misma bondad quien dio fin a mi gozo y a mi vida” (XI, 197-203).

Con estas palabras afirma que su muerte se debe a la pena, al dolor por la ausencia prolongada de su hijo, no pudiendo soportar la inexistencia de noticias, mientras que todos los que seguían con vida tras la guerra ya habían regresado a su hogar.

La reacción de Odiseo confirma tanto la reciprocidad del sentimiento de *philia*, como la fortaleza del afecto materno-filial:

“Dijo así, mientras yo por mi parte, cediendo a mi impulso, quise al alma llegar de mi madre difunta. Tres veces a su encuentro avancé, pues mi amor me llevaba a abrazarla, y las tres, a manera de ensueño o de sombra, escapose de mis brazos. Agudo dolor se me alzaba en el pecho y, dejándome oír, la invoqué con aladas palabras: Madre mía, ¿por qué no esperar cuando quiero alcanzarte y que, aun dentro del Hades, echando uno al otro los brazos nos saciemos los dos con el placer de los rudos sollozos? ¿O una imagen es esto, no más, que Perséfone augusta por delante lanzó para hacerme llorar con más duelo? (Od. XI, 204-214).

Ambos párrafos son suficientemente ilustrativos como para dejar constancia de que en la maternidad, las mujeres volcaban sus afectos más profundos. Este mismo sentimiento es el que manifiesta Penélope hacia su hijo Telémaco (Reboreda Morillo 2009) y que encuadramos dentro de la *philia*, ese querer, como decíamos, intenso, recíproco y en igualdad de condiciones.

2.5. Atenea

Una característica que comparten los héroes homéricos es la protección de una divinidad, las causas que determinan esta relación son diversas, lazos familiares, como el caso de Tetis con Aquiles; o un elemento físico, como la belleza que une a Afrodita con Paris. A Odiseo le protege Atenea y su nexo viene condicionado por un rasgo común de sus caracteres, la astucia, como indica la diosa en el siguiente párrafo:

“...porque ambos sabemos de artificios, que tú entre los hombres te llevas la palma por tus tretas y argucias y yo entre los dioses famosa soy por mente e ingenio” (XIII, 296-9).

Tal y como veremos, la relación que se establece entre Odiseo y Atenea se caracteriza por una permanente ambigüedad, ya que si por una parte detectamos cierta reciprocidad que nos permite categorizarla como *philia*, por la otra el *agape* siempre está presente, en el sentido de que es la divinidad quien dirige una relación a todas luces jerárquica. Así cuando ella lo considera se interrumpe, perdiendo el héroe ese amparo; los motivos para la ruptura también son variados y en muchos casos ni siquiera dependen directamente de la actitud propia, tal y como detallo a continuación. En la *Iliada*, en el transcurso de la Guerra de Troya, Atenea se describe protegiendo y aconsejando al héroe; en la *Odisea* se afirma que la victoria griega deriva de un plan urdido entre ambos, el famoso ardid del caballo que permite a los griegos introducirse clandestinamente en los muros Troya.

Sin embargo cuando Odiseo describe en Feacia las peligrosas desventuras de su complicado *nostos*, en ningún momento la diosa está presente, ni siquiera prestándole

su consejo. La causa de este cambio, supera el campo de acción de Odiseo, el enfado se extiende a todos los griegos que la diosa apoyaba durante la guerra y se relaciona con el sacrilegio que Ajax, hijo de Olileo, cometió en su templo en Troya, al forzar a la sacerdotisa Casandra que había acudido allí en busca de refugio. Muchos, como Ajax, perecieron por la furia de la diosa, al destruir sus naves.

Probablemente a Odiseo le salvó la vida esa particular predilección, tal y como Néstor indica a Telémaco: “Nunca vi que los dioses mostraran a un hombre el afecto que a la vista de todos mostraba a tu padre Atenea...” (III, 221-222), aunque no le libró del desamparo que obligó al héroe a resolver, sin ayuda divina, los diversos peligros que progresivamente acabaron con la vida de sus hombres. Este abandono se mantuvo prácticamente los diez años y finalizó solo cuando la diosa tuvo la voluntad de hacerlo, coincidiendo con la angustia del héroe por su cautividad en la isla de Ogigia, y su intercesión ante su padre Zeus para liberarlo; ya se hizo mención de esta circunstancia. A partir de este momento, Atenea recupera el papel de protectora y la relación evoluciona de forma progresiva de *ágape* a *philia*.

Sigamos el orden de los acontecimientos. Ya se hizo mención a que una vez que Calipso libera a Odiseo, éste se enfrenta a la crudeza del último embate de Poseidón; aunque el héroe pensó que no saldría con vida, finalmente, exhausto, arriba a la costa. Las palabras y gestos que describen el primer contacto entre ambos están cargados de ternura: “Y Atenea en sus ojos el sueño vertió, que los párpados luego les cerrase y calmara sin más su penosa fatiga” (V, 491-3). En este momento la diosa, que mantiene su apoyo oculto, se activa en dos planos: prepara la acogida en la isla de Feacia y en Ítaca acelera la madurez de Telémaco, imprescindible para que colabore con su padre en la victoria frente a los pretendientes (Reboreda Morillo 2009: 58-59).

La diosa accede a manifestar su presencia cuando el héroe llega a Ítaca, tras un último ardid que se acomoda a la personalidad de ambos, ya que el reencuentro se convierte en una especie de competición desigual alrededor de la *métis*. Atenea dominaba la situación gracias a sus poderes, primero porque desde su apariencia de “joven pastor ovejero” sabía quién era su adversario y además volvió irreconocible el entorno a los ojos de Odiseo, quien llegó a dudar de la lealtad de los feacios. El desconcierto del héroe creció cuando le informó que estaba Ítaca; como respuesta inventa una convincente historia sobre su identidad, tan convincente que provoca la admiración de la diosa, quien decide que cesen los engaños: “... sonrióse Atenea, la diosa ojizarca, y su mano tendió a acariciarle, mas ya bajo forma de mujer alta, hermosa...” (XIII 286-289). Tanto la transformación como el gesto marcan el inicio de la *philia* que se asienta tras una serie de recíprocos reproches como los siguientes:

“...mas ¿no reconoces ya a Palas Atenea, nacida de Zeus, que siempre a tu lado en tus muchos trabajos te asisto y te protejo y ha poco el afecto te atraje de aquellos feacios?” (XIII, 299-302).

A lo que responde el héroe:

“Yo sé bien que me dabas favor cuando en Troya los hijos de los dánaos hacíamos la guerra; después, desde el punto en que al suelo vinieron las altas murallas de Príamo y al salir de las naves un dios dispersó a los argivos, nunca más volví a verte, ¡oh retoño de Zeus!, ni subida en mi bajel a ahuyentar algún mal a mi lado. Así errante vagué, desgarrado en dolores mi pecho...” (XIII 314-320).

El fin de los reproches marca el definitivo asentamiento de la *philia*, recíproca, que se determina tanto con el trabajo físico, al esconder juntos “codo a codo” los regalos que procedentes de Esceria en el fondo de una cueva, como el mental, cuando como dos colegas, se sientan al pie de un olivo sagrado para trazar el plan que elimine a los pretendientes.

De esta forma, de labios de la diosa, Odiseo obtiene la segunda información sobre los acontecimientos en Ítaca, en general, y en su propio *oikos*, en particular; la situación es más catastrófica de lo que su madre le había descrito. Su mujer se sentía asediada por numerosos pretendientes que, además, minaban su hacienda con banquetes continuos. Al deseo del reencuentro se le suma a partir de este momento el de venganza y el de recuperar el orden existente antes de su partida a Troya. También Atenea ansía la venganza y ambos manifiestan su odio a los galanes y su deseo de acabar con ellos; ese es otro sentimiento que les une en la empresa.

La relación de Atenea y Odiseo, una vez recuperados los cauces habituales, se puede definir como de *philia*, amistad; una camaradería que no implicaba una relación entre iguales, ya que el héroe sabía por experiencia que podría resquebrajarse en cualquier momento. En este reencuentro, tal y como ilustran las palabras de la diosa, resultan notables dos aspectos: el reconocimiento que ambos hacen de sí mismo en el otro por esa afinidad de caracteres y el afecto que se manifiesta en la complicidad de poder llevar a cabo, una vez más, proyectos comunes y así lo expresa la diosa:

“Siempre tú con la misma cautela en el alma: por ello no te puedo dejar entregado a tus males, que eres avisado de mente y cumplido en palabra y en prudencia” (XIII, 330-333).

“Ten valor, nada de eso preocupe tu mente...y después pensaremos los dos la mejor de las trazas” (XIII, 362-365).

2.6. Penélope

Los veinte años de ausencia de Odiseo, llevan a Penélope a una situación límite, como se evidencia en su primera intervención del poema, cuando manifiesta el dolor que le provoca escuchar el canto del aedo referido a la Guerra de Troya que amenizaba el banquete de los pretendientes:

“Otras muchas leyendas, ¡oh Femio!, conoces de cierto de guerreros y dioses, que hechizan las mentes humanas al cantar del aedo; entona una de ellas y beban en silencio

su vino estos hombres, mas corta ese canto desdichado; royéndome va el corazón en el pecho, pues en mí como en nadie se ceba un dolor sin olvido, que tal es el esposo que añoro en perpetuo recuerdo, ¡cuya fama ha llenado la Hélade y tierras de Argos!” (I, 337-345).

Tras el fracaso del ardid del telar que mantenía en suspenso la elección de un nuevo esposo (Reboreda Morillo: 2010), la presión de los pretendientes aumentaba, al ritmo que disminuía la esperanza de que su marido regresara. A pesar de esta circunstancia, constantemente Penélope hace público el amor que sentía por el héroe y su estado de añoranza con afirmaciones como la siguiente:

“Voy, Telémaco, ya a recogerme a mis salas de arriba, a ocupar aquel lecho doliente que empapan mis ojos con sus lloros sin fin desde el día en que a Ilión marchó Ulises” (XVII, 101-103).

A pesar de que estas manifestaciones permanentes y la generalidad de las opiniones que resaltan, por encima de todo, su papel como esposa fiel, a Odiseo se le aconseja por dos veces que le oculte la verdad a su esposa hasta que el problema hubiera quedado definitivamente resuelto. La primera vez en el Hades, a través de la *psyché* de Agamenón, que tras alabar las virtudes de Penélope, le indica directamente que no confíe en ella, prevención derivada de su propio fin, asesinado al regresar a su hogar, por el amante de su esposa, Clitemnestra. La segunda parte de la propia Atenea, quien le previene en el mismo sentido, al transmitirle la siguiente información, cuando menos equívoca:

“Ésta allá por tu vuelta suspira penando en su alma, da esperanzas a todos, les manda secretos recados, ora a éste, ora a aquél, con muy otra intención en su mente” (XIII, 379-381).

No hay duda sobre el contenido de un mensaje que Odiseo agradece, afirmando que, de no contar con esta información, se hubiera encontrado una muerte similar a la de Agamenón. En definitiva, la fidelidad abierta de Penélope se cuestiona y por este motivo ella queda fuera de los planes del héroe y de aquéllos que conocían su clandestino regreso, a pesar de que habría acabado antes su prolongado sufrimiento.

Odiseo, tras darse a conocer a su hijo Telémaco, se acerca al palacio transformado por Atenea en mendigo, para conocer la situación de primera mano y estudiar los pasos a seguir en la ansiada venganza; una vez más la resistencia del héroe es puesta a prueba al ser humillado por los que pretendían la mano de su mujer y devoraban sus bienes. Estas son las primeras palabras que oye el héroe de su esposa en respuesta a los halagos de los galanes:

“Cuanto yo pude valer, ¡oh Eurímaco!, en cuerpo y figura, lo acabaron los dioses, el día en que en las naves partieron los argivos a Ilión, y con ellos Ulises mi esposo. Si él viniendo, otorgara a mi vida otra vez sus cuidados, en más honra estuviera y sería para mí mejor todo” (XVIII, 251-255).

El primer encuentro entre marido y mujer transcurre con el engaño de fondo, Penélope, como anfitriona, acoge a un mendigo, cumpliendo las normas de hospitalidad

y esperando ansiosa que éste le transmita las noticias que afirma tener sobre su esposo. La situación recuerda a la acogida de Nausicaa en Feacia. Odiseo mantiene el engaño porque desea comprobar, tal y como lo hizo con los siervos de la casa, la fidelidad de su esposa. Sólo una vez que la matanza de los pretendientes ha tenido lugar, el héroe permite a Euriclea que descubra a Penélope su llegada y las consecuencias de la misma:

“Deja el lecho, Penélope, hija, que veas con tus ojos lo que un día tras de otro anhelabas con vana esperanza. Ya está Ulises aquí, bien que tarde volvió a sus palacios y ha matado a esos fieros galanes que el pan le comían, infamaban su hogar y forzado tenían a su hijo” (XXIII, 5-9).

La respuesta de Penélope fue de una justa incredulidad, atribuyendo a una divinidad la matanza. Incluso frente a su esposo permanecerían las dudas tan diáfanas que provocan la ira de su hijo quien le increpa por su frialdad, mientras a distancia, ella observaba al héroe en silencio. Los papeles se invertían y era la esposa quien deseaba probar a su supuesto marido y comprobar que no era un impostor:

“Tan suspensa, hijo mío, he quedado entre mí que no puedo dirigirle palabra ni hacerle pregunta ni alcanzo tan siquiera a mirar frente a frente su rostro. Si el huésped es Ulises realmente que ha vuelto a su casa, sabremos comprobarlo él y yo entre nosotros: tenemos señales que guardamos secretas los dos y que nadie conoce” (XXIII, 105-110).

El reconocimiento se produce en un contexto lleno de ternura, ya que Penélope pone a prueba a su esposo a través de una estratagema sobre el lecho nupcial, que Odiseo había construido a partir del tronco de un olivo ubicado en su habitación. Ya nada impide que los sentimientos afloren por ambas partes, los párrafos siguientes ilustran esta afirmación:

“Tal le dijo y en ella quebró el corazón; flaquearon las rodillas oyendo el preciso relato de Ulises; rompió en llanto, a su encuentro corrió con los brazos tendidos y estrechando su cuello besábale el rostro y decía...” (XXIII, 205-208).

Y en respuesta Odiseo:

“Tal le habló, creció en él un afán de gemir y lloraba apretando en su pecho a la esposa leal y entrañable... tal de dulce mostrábase a ella el esposo al mirarle sin poder desprender de su cuello los cándidos brazos” (XXIII, 231-240).

Y juntos:

“Y llorando los viera la Aurora de dedos de rosa, si no viene otra cosa a pensar la ojizarca Atenea: largo rato a la noche paró ya en su fin retuvo bajo el mar a la Aurora de trono de oro, impidiendo que enganchase a Faetonte y Lampo, los rápidos potros que subiéndola al cielo les llevan la luz a los hombres” (XXIII, 241-246).

“Los esposos después de gozar del amor deseado, disfrutaban contando uno a otro las propias historias: refería la divina mujer de lo mucho sufrido viendo siempre la odiosa reunión de sus malos galanes en el palacio al contemplar la multitud de funestos pretendientes... Ulises, retoño de Zeus, contó los estragos que él en otros causara y sus mismas penosas fatigas sin dejarse atrás nada” (XXIII, 300-308).

Sin duda la expresividad de estos párrafos justifica su introducción en este análisis. Por primera vez las sucesivas relaciones de desconfianza entre los esposos dan paso a una relación equilibrada y recíproca. Es importante subrayar que el afecto de Penélope recorre las tres facetas que describíamos al inicio de esta contribución: empieza como *ágape*, cuando Penélope acoge al Odiseo/mendigo, le ofrece alimento, vestido, aseo y protección contra el desprecio de los galanes. Tras el reconocimiento llega la pasión, el deseo ardiente y la posesión erótica que capitalizan el *erao* y *eramai*, y finalmente la *philia* ese querer, propio también de la amistad que manifiestan en su conversación. Todos los afectos y emociones que vimos distribuidos en las otras relaciones del héroe con diosas y mujeres, se aúnan en Penélope, que en esta obra capitaliza las emociones más intensas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bile, M. y Klein, J. 2008: “Hector et les principaux personnages féminins de l’Iliade. Études des scholies”, *Gaia* 11, 121-127.
- Brioso Sánchez, M. 2000: “El amor, de la comedia nueva a la novela”, M. Brioso Sánchez y A. Villarubia Medina (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, 145-225.
- Cantarella, E. 1991: *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid.
- Fernández Galiano, M. 1959: “Safo y el amor sáfico”, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 9-54.
- Finley, M.I. 1961: *El mundo de Odiseo*, México D.C.-Madrid-Buenos Aires.
- Fowler, R. (ed.). 2006: *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge.
- 2006: “The Homeric Question”, R. Fowler, (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, 220-234.
- Konstan, D. 1997: *Friendship in the Classical World*, Cambridge.
- 2007: *The emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.
- Osborne, R. 2006: “Homer’s Society”, R. Fowler, (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, 206-219.
- Reboreda Morillo, S. 2006: “Los reencuentros de Odiseo en Ítaca”, *Bitarte* 40, 49-68.
- 2009: “Penélope: la maternidad en el caos”, R. M.^a Cid López (coord.), *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*, Oviedo, 47-66.
 - 2010: “El *nostos* de Odiseo desde la perspectiva de los que esperan: la activa inactividad de Penélope”, A. Alvar (ed.), *El viaje y sus riesgos: los peligros de viajar en el mundo greco-romano*, Madrid, 185-201.
 - 2014: “Le premier registre documentaire de la maternité en Occident: modèle ou anti-modèle?”, A. Gonzales, y M.^a T. Schettino: *L’idéalisation de l’autre. Faire un modèle d’un anti-modèle*, Besançon, 221-239.

- Ritoré Ponce, J. 2000: “El amor en la oratoria griega”, M. Brioso Sánchez y A. Villarubia Medina (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, 101-122.
- Rodríguez Adrados, F. 1996: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, 1996.
- Sancho Royo, A. 2000: “La retórica en la literatura amorosa griega”, M. Brioso Sánchez y A. Villarubia Medina (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, 79-100.
- Villarubia Medina, A. 2000: “El amor en la poesía lírica griega de la época arcaica”, en M. Brioso Sánchez y A. Villarubia Medina (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, 11-69.

OBRAS CLÁSICAS

- Homero: *La Odisea*. Traducción de José Manuel Pabón (2005). Editorial Gredos. Madrid.

MUJER Y ACTIVIDAD TEXTIL EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA EDAD MEDIA TEMPRANA

Laura Rodríguez Peinado
Universidad Complutense de Madrid
Ana Cabrera Lafuente
Museo del Traje. CIPE

RESUMEN

La actividad textil ha estado vinculada al ámbito femenino desde el origen de la civilización. Durante la Antigüedad su práctica estaba asociada a las virtudes femeninas, heredándose este concepto en el periodo medieval, pero los trabajos textiles no estuvieron supeditados exclusivamente al gineceo, porque la documentación acredita que las mujeres también ejercieron diversas labores textiles en el terreno profesional. A pesar de la documentación textual e iconográfica que testimonia la importancia de producción textil entre las mujeres, en las piezas que se han conservado no se puede determinar el género de sus productores, lo que habla a favor del trabajo femenino.

Palabras clave: Tejedoras, bordadoras, hilanderas, tintoreras, iconografía textil.

ABSTRACT

The textile activity has been linked to the women's sphere since the beginning of civilization. Its practice was related with the feminine virtues during Antiquity and this concept was inherited in the medieval period. However the textile activity was not only part of the gynecium tasks, because the written sources document that women were also part of the textile workshops, as their field of activity. Despite of the written and iconographic sources speaking of the women involvement in the textile activity, the study of the textile remains do not give any clue about the gender of the makers, which speaks in favour of women's work.

Keywords: Weavers women, embroiderer women, spinner women, dyers women, textile iconography.

Las investigaciones que estamos llevando a cabo sobre la producción textil en la Antigüedad Tardía y la Edad Media temprana nos están permitiendo conocer mejor las materias primas –fibras y colorantes-, las técnicas textiles y la decoración, así como

la función de los tejidos¹, pero también estamos abordando otros aspectos en el ámbito textil, como los relacionados con la producción, en los que entra el estudio del papel que desempeñó la mujer en el desarrollo de estas actividades del que se va a tratar, de manera general, en este artículo. Pero es un aspecto que presenta una serie de luces y sombras, porque si bien las fuentes textuales e iconográficas aportan datos y noticias interesantes que permiten otorgar una cierta profesionalización de la actividad textil vinculada a las mujeres, a partir del análisis de los tejidos no es fácil identificar el género de quienes los manufacturaron.

Desde la Antigüedad, algunos de los trabajos textiles se han considerado habitualmente femeninos (García Ventura 2005), como muestran fuentes textuales e iconográficas. De hecho, la tejeduría estaba relacionada con diosas y mujeres míticas. Atenea tenía entre sus competencias el adiestramiento en el arte textil (Hom., *Od.* VII 110 y ss.). En el mito de Aracné (Virg., *Met.* VI 1.58), la joven frigia osa desafiar a la diosa Atenea compitiendo con ella a ver quien realizaba el tapiz más bello, venciendo y ganándose la cólera de la diosa, que la convierte en araña, lo que se ha interpretado como la supremacía técnica del tejido oriental respecto al practicado en territorios ribereños del Mediterráneo (Alfaro Giner 1997: 12). Y el destino se personificaba en las Moiras, de las que, como hilanderas divinas, dependía el hilo de la vida (Hom., *Od.* VII 197). Uno de los mitos que más claramente representa la vinculación de la actividad textil a la mujer es el de Penélope, la perfecta esposa que espera a Ulises destejiendo por la noche lo que había tejido durante el día y así logra engañar a sus pretendientes durante tres años (Hom., *Od.* XXIV 147.148); el conocido escifos ático del Museo Archeologico Nazionale de Chiusi (440 a.C., Inv. 63564) es la muestra iconográfica más paradigmática de este mito en el que se representa a Penélope sentada, con muestras de cansancio, ante un gran telar de pesas en el que está tejiendo el sudario de su suegro, una tela con decoración orientalizante de seres alados. El trabajo textil se concibe como símbolo de templanza, castidad y fidelidad, las virtudes que deben adornar a toda fémmina de condición moral intachable que se dedica a acciones honestas en su reclusión doméstica en el *oikos*, donde organiza las labores de sus esclavas, como se narra en un lecitio atribuido al pintor Amasis del Metropolitan Museum of Art (ca. 550-530 a.C., Inv. 31.11.10), que otorga a la actividad textil un carácter colectivo y socializador (Olmos 2001: 117). La importancia del papel de la mujer en Grecia como maestra del *oikos* y patrona de los trabajos textiles queda patente en la inclusión de escenas de gineceo donde se manifiestan los valores femeninos propios de la clase aristocrática (Jannot 2004: 43).

Sin embargo, algunos mitos protagonizan determinados episodios donde su conducta se aleja de los prototipos de género y asumen roles impropios de su condición. En la historia de Circe y Ulises, la maga trabajaba en su telar mientras intentaba encantar al héroe, el cual se deja seducir por sus encantos (Hom., *Od.* X 224), por eso en un

1 Este artículo está realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D del plan nacional del gobierno de España HAR2014-54918-P y a partir de los resultados de los anteriores proyectos desarrollados de referencia 06/0036/2003 (Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid), HUM2005-04610 y HAR2008-04161 (Plan Nacional I+D del gobierno de España).

escifos beocio del Ashmolean Museum de la Universidad de Oxford (s. IV a.C., Inv. 680002), Ulises sostiene un huso en la mano, asumiendo un rol femenino que le hace perder sus cualidades y su hombría ante los hechizos de una mujer inteligente que le esclaviza. Asimismo, mientras Hércules estuvo de esclavo de Onfale perdió su voluntad y su virilidad (Ovid., *Fast.* II 305; Hig., *Fab.* 32), como queda reflejado en el mosaico procedente de Liria (Valencia) del Museo Arqueológico Nacional de Madrid (1^a ½ s. III d.C., Inv. 38315BIS), en el que el héroe viste de mujer y lleva un huso mientras la reina se sienta en un trono revestida con la piel de león y los atributos del semidiós. Carmen Alfaro ve en estos ejemplos episodios con simbolismo aleccionador donde está implícito el comportamiento por sexos ante el trabajo en el mundo grecorromano (Alfaro Giner 1997: 12-14).

El principal cometido de la mujer en el ámbito doméstico griego, además de criar a sus hijos, era hilar y tejer, bien llevando a cabo personalmente alguno de estos trabajos o controlando su ejecución por parte de sus esclavas, porque las grandes damas se definían por su función dirigiendo los talleres textiles domésticos. De Grecia se conserva una tipología de objeto cerámico vinculado a la práctica del hilado que destaca por su carácter artístico, se trata del epíneto, que con su forma semicircular se adaptaba al muslo de la hilandera para que la lana se frotara sobre su superficie rugosa y se desbastara evitando que su grasa manchara la ropa (Díez de Velasco 2013: 121-150). Los ejemplares que han llegado a nuestros días se decoran con temas vinculados a la feminidad y con motivos propios de los gineceos, como el conservado en el Musée du Louvre (ca. 500, Inv. MNC624) donde se representan mujeres hilando lana, la fibra textil más trabajada en Grecia.

La mujer romana también asumió un papel protagonista en los trabajos textiles. Durante la República una de las virtudes atribuida a la mujer era *lanifica*, como resume uno de los más repetidos epitafios en los enterramientos femeninos: *casta fuit, domum servavit, lanam fecit* (Casamayor Mancisidor 2015: 15). Ya en las tumbas de las nobles etruscas se representaban objetos ligados a la actividad textil. De estas tumbas se han recuperado útiles de hilar, algunos en materiales suntuarios como ámbar o vidrio y enfilados con perlas e hilos de oro, sin uso práctico, pero que manifiestan la función emblemática y ostentosa que cualificaba a la *domina* (Jannot 2004: 41). Durante el Imperio, Augusto ponderaba la dedicación de las mujeres de su casa al hilado y tejido (Suet., *Aug.* 64 y 73); y todavía en la segunda mitad del siglo IV, la hija de Quinto Aurelio Simmaco hacía labores de tricotado² y tejido para su padre y su hermano con un valor fundamentalmente ideológico (Carrié 2004: 24-25, nota 69). En el ajuar femenino no faltaban husos, fusayolas, ruecas, lanzaderas, peines, agujas y todo tipo de instrumental propio de estas tareas (Van Raemdonck *et alii* 2011, 233-234), enseres que han sido hallados en diferentes contextos; así, por ejemplo, Penelope Allison ha demostrado la presencia de telares en los atrios de las casas pompeyanas, mostrando la separación

2 En la época romana el tricotado se realizaba con una sola aguja. En esta técnica se han conservado cinturones, calcetines y otros accesorios procedentes de enterramientos egipcios (véase, por ejemplo, Pritchard 2013: 50-53).

de áreas por géneros (Allison 2001: 196; Allison 2004: 125-158). En la Península han sido localizados en enclaves ibéricos (Prados Torreira 2008; Ruiz de Haro 2012) y se representan, por ejemplo, en el mosaico del *oecus* de la villa romana de La Olmeda en Pedrosa de la Vega, Palencia, fechado en el siglo IV d.C. (Cortes 2008: 30-31), que narra el momento en que Ulises descubre a Aquiles en la isla de Skyros escondido entre las mujeres del gineceo. En el fondo de la escena Albina, el ama de Deidamia, la amante de Aquiles, entrega a la reina Rea un huso y una rueca, y en primer plano, con el tumulto provocado por la irrupción de Ulises, los cestos donde se deposita la lana y el instrumental para su hilado se han caído y se presentan desordenadamente (Fig. 1).



Figura 1. Mosaico de Aquiles, Villa Romana La Olmeda, Palencia, s. IV d. C.

Como indica Carmen Alfaro, la producción textil en Roma no era casera, autárquica, de escasos medios técnicos y sin proyección económica, sino una actividad diversificada y profesionalizada que ocupaba a un importante número de hombres y mujeres (Alfaro Giner 1997: 11) y dentro del ámbito doméstico también podía tener un valor económico, porque los trabajos del hilado, la elaboración de paños en el telar y la decoración con bordados siempre han estado relacionados con el trabajo femenino dentro del hogar, pero los excedentes de producción se colocaban en el mercado (Alfaro Giner 2010: 26). Además, dentro de una producción profesionalizada centrada en talleres

tradicionalmente regentados por hombres y donde aparentemente el grueso de la mano de obra era masculina, algunos procesos de la manufactura podían encargarse a *domus* que contaban con esclavas que desarrollaban esta actividad dirigidas por la *domina* (Alfaro Giner 1999: 318-325).

Algunos procesos de la producción textil, como el hilado, fue una ocupación casi exclusivamente femenina y doméstica, porque se podía hilar mientras se hacían otras tareas, hasta el punto que Plinio narra como en su época se promulgó una ley rural que prohibía a las jóvenes circular por los caminos mientras hilaban para evitar malos presagios durante las cosechas (*NH*, XXVIII 28). Si tenemos en cuenta que la torsión a la que tienen que estar sometidos los hilos de la trama y de la urdimbre es diferente, parece evidente que hilar mientras se hacían otras tareas implicaba que los hilos obtenidos no estarían sometidos a una fuerte torsión, por lo que es posible que se emplearan para formar las tramas de los tejidos, teniendo que actuar con mayor cuidado cuando se trataba de producir hilos de urdimbre, sometidos a mayor tensión en el telar. Por tanto, el hilado de hilos de trama o de urdimbre requería especialización y profesionalización. En el caso de las provincias orientales del Imperio, como Egipto, donde hubo una importante tradición textil desde la Antigüedad, se conserva documentación papirológica donde se mencionan hombres hilando en los talleres del Estado (Wipzyscka 1965: 44). En este territorio hubo desde época faraónica una importante mano de obra masculina participando en los trabajos textiles y es posible que en el proceso del hilado se dedicaran al retorcido de hilos dobles³ (Forbes 1964: 38-39); pero las mujeres también participaron en la recogida del lino (Tumba de Sennedjem, Deir el-Medina, pared E. de la cámara sepulcral, XIX dinastía, S. XIII a.C.), el hilado y el tejido (Tumba de Khnumhotep, Beni Hassan, XII dinastía, ca. 2000 a.C.).

El hilado siempre requirió gran cantidad de mano de obra. John Peter Wild estima que se precisaba el trabajo de cinco hilanderas o hilanderos para alimentar el trabajo de un solo tejedor (Wild 2002: 8-9), razón por la cual no hay que desestimar que en el ámbito doméstico no solo se hilase para abastecer el suministro casero, sino también para la industria textil profesionalizada aprovechando la destreza femenina en un tipo de actividad que se perpetuará en el tiempo; así, durante la Edad Media apenas hay ordenanzas relativas a hilanderas, pero si se menciona la figura de los encargados de recoger el trabajo que estas realizaban en distintos núcleos rurales que abastecían la industria textil (Iradíel 1974: 93).

Son muchas las representaciones iconográficas donde se desarrolla esta actividad en un ámbito doméstico como una ocupación típicamente femenina, como la escena de gineceo del mosaico de Aquiles de la ya mencionada villa romana de La Olmeda, o en la villa de los mosaicos de Tabarca del tunecino Museo Nacional del Bardo (siglos IV-V), donde se representan distintos edificios de una explotación agrícola y, en medio del

3 El hilado consiste en la torsión de las fibras textiles para obtener filamentos continuos. Si adquiere la dirección de las agujas del reloj se denomina torsión en S, en caso contrario, torsión en Z. Cuando dos filamentos se unen para tener un hilo más consistente, el resultante tendrá la torsión contraria: 2S>Z y viceversa.

paisaje, una hilandera trabaja con el huso, produciendo hilos para un trabajo doméstico o profesional (Fig. 2).



Figura 2. Tabarca, Villa de los mosaicos, Museo Nacional del Bardo, s. IV-V d. C.

Aunque ya lo denunciaba Columela en el siglo I d.C.⁴, a partir del siglo II se fue convirtiendo en un hábito adquirir tejidos de distintas fibras, técnicas y colorido en tiendas y mercados, resultando más económica la compra de tejidos simples que su manufactura en el ámbito doméstico (Larsson Lovén 1998: 88-89). La producción textil a gran escala supuso la necesidad de contar con mano de obra femenina, que necesariamente conllevaría la profesionalización del trabajo doméstico y la contratación de su servicio cuando era necesario⁵. Hilanderas y tejedoras aportaban su trabajo a los talleres públicos o privados recibiendo a cambio unos salarios que eran un tercio menor que los de los hombres, así como costureras y bordadoras, pero también tintoreras (Alfaro Giner 1999: 318-325). Respecto a estas últimas, sobre todo trabajaban los tintes vegetales, actividad típicamente femenina en muchas culturas. Se tienen datos sobre tintoreras de paños, como una tal Fedra; pero también sobre *purpurariae*, es decir, comerciantes de púrpura, nombrándose

4 Columela (*De Re Rustica, praef.* 12), denuncia que con el tiempo las mujeres fueron perdiendo la virtud de *lanifica* y las acusa de interesarse más por la ociosidad y el lujo al preferir los vestidos hechos con telas manufacturadas fuera de la casa.

5 En la documentación se hace referencia a contratos de aprendizaje para jóvenes de ambos sexos con una duración media entre dos y tres años, haciéndose eco de la edad temprana de los aprendices (Wipzyscka 1965: 58, nota 22; Wipzyscka 1991: 2219; Alfaro Giner 1999: 325-328).

con este oficio a Veturia y Baebia Veneria (Alfaro Giner, 1984: 216-217; Pérez Negre 1998: 149). Y aunque por su dureza era una profesión fundamentalmente masculina, también se tienen noticias de la presencia de mujeres en la *fullonica* (Uscatescu 1994: 17), quizás no para retintar y lavar los tejidos, sino para etiquetarlos en el taller y entregarlos a sus dueños una vez acondicionados (Alfaro Giner 2010: 28). Por tanto, al menos desde la época del Bajo Imperio contamos con evidencias suficientes para avalar la presencia de mano de obra femenina no solo en las labores domésticas, sino en el desarrollo profesional de la actividad. En este sentido, resulta significativo el caso de una tejedora que tuvo que pagar una deuda que le supuso un estado de semi-esclavitud en el desempeño de la actividad hasta liquidarla (Bagnall 1993: 132).

El cristianismo hereda el valor moral e ideológico de la actividad textil femenina. Entre las cartas que San Jerónimo escribía a sus amigas con consejos espirituales y morales de carácter evangelizador, en la que dirige a Leta como respuesta al consejo que esta le pide para la educación de su hija (CVII 10), le recomienda que “aprenda también a elaborar la lana, a tener sobre las rodillas el canastillo, a girar el huso, a guiar estambres con el pulgar”. Así la Virgen, que encarna la exaltación de los valores morales (Wasowicz 1990: 166-170), se representa en la escena de la Anunciación de influencia bizantina manejando el huso, con el que hila la púrpura como metáfora de Cristo tejiéndose en su seno y como símbolo de las cualidades morales femeninas más excelsas (Rodríguez Peinado 2014: 2 y 6). Este modelo iconográfico se inspira en la imagen de la mujer en la cultura grecorromana, que instalada en su gineceo practica toda suerte de artes textiles, pero también en el dominio de lo sacro de estas labores en relación con las diosas y mujeres míticas que practicaban estas artes. Como antítesis de la Virgen, también está vinculada al hilado Eva, en este caso refiriéndose al trabajo como maldición divina, que dio lugar al proverbio medieval “cuando Adán cavaba, Eva hilaba” (Gugliemi 1998: 215). Son muchas las representaciones de este tipo en el arte medieval que se pueden ejemplificar en obras como la expulsión del Paraíso de la Biblia de Burgos (Biblioteca Pública del Estado, Burgos, ca. 1175, f. 12v), donde Eva sostiene a uno de sus hijos en brazos y sujeta un huso, o con la imagen de Eva hilando mientras cuida a uno de sus hijos en la cuna en el Salterio Hunterian en Glasgow University Library (Sp Coll MS Hunter U.3.2 (229), f. 8r) (Fig. 3).

En el ámbito medieval del mundo islámico el hilado era una tarea exclusivamente femenina, en parte como una herencia del judaísmo, donde se consideraba un estigma. No era una actividad regulada laboralmente, aunque en la sociedad islámica el trabajo femenino también estaba organizado, pero la mercantilización y comercialización de este trabajo era una ocupación masculina (Shatzmiller 1994: 351). En el Calendario de Córdoba (961), cuando se enumeran las etapas de producción de la seda en al-Andalus se dice que en febrero las mujeres recogían los huevos que se habían encargado de incubar, en marzo cuidaban de la reproducción y en mayo y agosto los oficiales del califa requisaban la seda para los talleres palatinos (Lombard 1978: 96) y estos trabajos continuaron siendo femeninos en todos los lugares donde se practicó la sericultura (Shatzmiller 1994: 349). En documentos legales como actas notariales, *hisba* y *fatwā* se menciona a mujeres ocupadas en trabajos concretos como el bordado, la manufactura de alfombras, el tejido de brocados e incluso la tintura de sedas, sobre todo en centros urbanos, pero parece que

no estaban organizadas laboralmente y trabajaban en el ámbito doméstico, aunque, según Maya Shatzmiller, comercializaban parte de su producción en mercados reservados para mujeres (Shatzmiller 1994: 358-359). No se puede precisar el porcentaje de mujeres que llevaban a cabo trabajos textiles, pero parece que la mayoría procedían de clases sociales bajas, porque no eran ocupaciones bien vistas a pesar de que la participación femenina en estas industrias debió ser importante.



Figura 3. Eva hilando y Adán cavando, Salterio Hunterian, fol. 8r, Glasgow University Library, ca. 1170

La misma estigmatización que sufrió la mujer trabajadora en el mundo islámico se percibe en el mundo cristiano medieval, donde la mujer se utiliza como mano de obra en la producción textil industrializada. Dominique Cardon sostiene que durante la Edad Media en gran parte de Europa las mujeres que trabajaban en la industria textil eran tan numerosas como los hombres y participaban en todas las actividades con igual destreza, porque todas las tareas conllevaban una labor en equipo en la que todos los artífices colaboraban de acuerdo a su especialidad (Cardon 1999: 317-319, 539-540).

Sin embargo, por herencia del mundo antiguo las mujeres de clases sociales más elevadas tuvieron en las labores textiles una de las ocupaciones más decorosas, como muestra de las virtudes de castidad y fidelidad que debían adornar a las damas. Estas dirigían el trabajo de sus siervas, a las que supervisarían, dejando reservados para ellas mismas los toques finales de algunas labores. Algunas obras claves del bordado medieval se han atribuido a nobles damas, aunque en algunos casos más bien con un carácter mítico, como la ejecución del Tapiz de Bayeux (Musée de la Tapisserie de Bayeux), un bordado de aproximadamente 70 m de largo por 0,50 m de ancho donde se cuenta la conquista de Inglaterra por Guillermo el Conquistador entre 1064 y 1066, atribuido a la reina Matilde,

esposa del conquistador, aunque lo más probable es que fuera encargado por el obispo Odón de Bayeux, hermanastro de Guillermo, a los talleres de bordado de Canterbury, sin descartarse que en estos fuese realizado por manos femeninas (Dodwell 1982: 134-136). En el caso del Tapiz de la Creación de la Catedral de Gerona, Manuel Castiñeiras sostiene que pudo bordarse en talleres conventuales femeninos (Castiñeiras 2011: 36-40). Lo que es evidente es que el bordado fue una actividad vinculada al ámbito femenino en la Edad Media, no solo en las labores más sencillas que no precisaban de gran maestría técnica, sino también en obras caracterizadas por su refinamiento. En las crónicas se refieren notables bordadoras entre las mujeres nobles, pero también debió ocupar gran parte del tiempo de las monjas en los conventos, que se dedicaban fundamentalmente a bordar indumentaria litúrgica, hasta el punto que esta ocupación suscitó críticas porque se pensaba que su práctica podía distraer a las religiosas de los propósitos básicos de la vida conventual. Pero junto a nobles y monjas, también hubo bordadoras profesionales y remuneradas por su trabajo especializadas en piezas de gran calidad con hilos de oro y aplicaciones de pedrería (Staniland 2000: 7-10).



Figura 4. Delantero de túnica, Museu de Montserrat, Barcelona, 520-640 d.C.

De la Antigüedad Tardía y la Edad Media temprana se conservan bordados donde no es posible conocer las manos que ejecutaron la labor, como el delantero de una túnica del Museu de Montserrat procedente de la necrópolis egipcia de Antinoé (Inv. MOBM-18). Presenta en su pechera un bordado con Daniel en el foso de los leones y dos aves con las alas explayadas coronadas por una cruz (Fig. 4). Fechado por radiocarbono entre los años 520-640 d.C. (Rodríguez Peinado *et alii* 2014: 369), Luis Turell opina que tendría

una función funeraria (Turell Coll 2004: 151; Turell Coll 2014: 159). El bordado pudo aplicarse con posterioridad a la ejecución de la túnica, pero ¿en el ámbito doméstico y por manos femeninas?, son cuestiones a las que no se puede responder porque aunque la labor no es compleja, esto no tiene implicaciones en el género del artífice. Lo mismo sucede con dos tejidos de procedencia egipcia del Museo Nacional de Artes Decorativas de Madrid de período medieval pero de difícil clasificación (Inv. 13951 y 13957), decorados con cinco cruces griegas ejecutadas en punto de espiguilla, el primero, y con una inscripción rodeada de cruces con la misma técnica, el segundo (Rodríguez Peinado 2002: 53-55).



Figura 5. *Le livre des femmes nobles et renommées*, fol. 70v, BnF, ca. 1403.

En cuanto al manejo del telar, si bien para el autoabastecimiento de los hogares más humildes se dispondría de telares verticales con los que se hacían tejidos sencillos, en el campo profesional y entre las damas de alto linaje se manejaron artefactos más complejos como los telares horizontales de lizos⁶, en los que hay que desarrollar mayor fuerza para que el tejido tenga uniformidad, así como habilidad y destreza en su manejo. El obispo de Ciro, Teodoro de Antioquía, en *De Providentia (oratio IV)*, ca.

⁶ Estos telares permiten manufacturar telas complejas con dos urdimbres donde una forma el tejido base y la otra, urdimbre de ligadura, crea la decoración que se repite, una vez creado un modelo, mediante el movimiento de los lizos a mano o mediante pedales.



Figura 6. *Des cleres et nobles femmes*, fol. 71, BnF, ca. 1403.

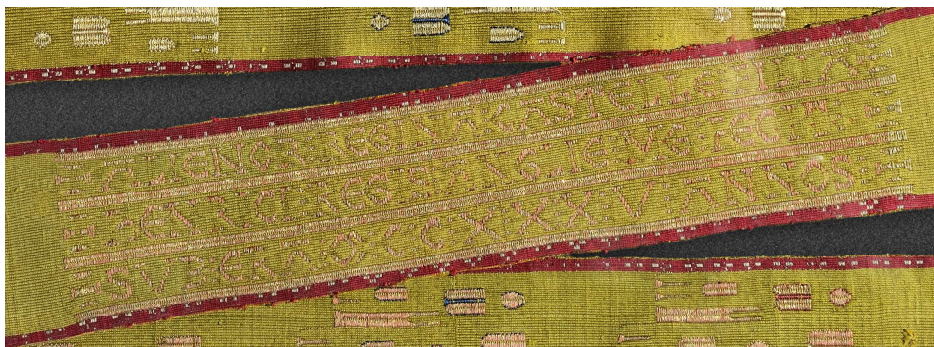


Figura 7. Estola de Leonor de Aquitania, Museo de la Colegiata de San Isidoro, León, 1197.

435-437, describe un telar horizontal manejado por mujeres (Lombard 1978: 229-230). Iconográficamente tenemos muestras de estos telares en miniaturas bajomedievales como en *Le livre des femmes nobles et renommées*, traducción al francés de 1403 de la obra de Giovanni Boccaccio *De Claris mulieribus* (BnF, ms. fr. 598, f. 70v), donde se representa una imagen de gineceo en la que la reina Gaia Caecilia maneja un telar de lizos y las

damas acompañantes hilan y peinan las fibras (Fig. 5). En la copia del mismo libro, de título *Des cleres et nobles femmes*, (BnF, ms. fr. 12420, f. 71), la reina maneja el telar de pedales mientras sus damas se dedican a cardar, peinar e hilar los hilos (Fig. 6).

Un ejemplo significativo, donde se menciona explícitamente la participación de una noble dama, son la estola y el manípulo del Museo de la Real Colegiata de San Isidoro de León (Inv. 11C-3-089-002-0024). En estas piezas, decoradas con castillos y cruces, corre en su parte inferior la inscripción “*Alienor regina Castelle filia Henrici regis Anglie me fecit...*”. Realizados en telar de cartones o de placas⁷, se datan en 1197 (Jasperse 2017: 10-12). Por la inscripción se deduce que serían comisionados o tejidos por la reina Leonor Plantagenet, esposa de Alfonso VIII (Partearroyo Lacaba 2001: 357) y si se tiene en cuenta que este tipo de telares eran fácilmente transportables y de sencillo manejo, no se puede descartar la segunda opción, de modo que la ofrenda estaría vinculada directamente con la religiosidad de la soberana (Fig. 7).

Para concluir, si bien hay suficientes testimonios documentales e iconográficos para poner en valor el papel de la mujer en el desarrollo de la actividad textil en la Antigüedad Tardía y la Edad Media, no solo en el ámbito doméstico, sino también en el terreno profesional, el análisis de los textiles no permite precisar el sexo de los tejedores, pero no se puede caer en la ingenuidad de atribuir los tejidos más sencillos a manos femeninas porque, como se ha mostrado, las mujeres ejercerían profesionalmente y con destreza todo tipo de trabajos textiles. Al margen del valor moral e ideológico del trabajo textil femenino entre las mujeres nobles en la Antigüedad y la Edad Media, las mujeres de toda condición se dedicaron a hilar, urdir, tejer, teñir, bordar y a labores de confección cuando las prendas requirieron algo más que unir con costuras los laterales, pero a partir de los testimonios materiales es difícil precisar que tejidos están hechos por hombres o por mujeres. Desde la Antigüedad y hasta la industrialización del sector, hubo tareas de la producción textil como el cardado, hilado o devanado de la lana, el lino y otras fibras textiles tradicionales que permanecieron en el entorno femenino, independientemente de que estas actividades se realizasen en talleres o en el ámbito doméstico. Lo mismo ocurrió en el trabajo de la seda, donde se confió a las mujeres el cultivo del gusano, la preparación de los capullos y el devanado y preparación de las fibras (Piponnier 1992: 416-417). Por tanto, aunque documental e iconográficamente los testimonios de la presencia de la mujer en el trabajo textil son incontestables, es imposible determinar, a partir del análisis de las piezas conservadas, si fueron ejecutadas en su totalidad o en alguna de sus fases por manos femeninas, lo cual habla mucho a su favor y a su buen hacer.

7 En los telares de cartones los hilos de la urdimbre atraviesan los orificios practicados en unas placas y la trama va pasando entre las placas de forma que según estas van rotando, quedan ocultas y son los hilos de la urdimbre los que crean el dibujo al torsionarse sobre sí mismos (Alfaro Giner 1984: 85-89). También se han encontrado placas de este tipo o tensadores en las necrópolis ibéricas (Ruiz de Haro 2014).

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro Giner, C. 1984: *Tejido y cestería en la Península Ibérica. Historia de su técnica e industrias desde la Prehistoria hasta la romanización*, Madrid.
- 1997: *El tejido en época romana*, Madrid.
 - 1999: “Sobre trabajadoras textiles especializadas en el Egipto helenístico romano”, *Saitabi* 49, 313-331.
 - 2010: “La mujer y el trabajo en la España prerromana y romana. Actividades domésticas y profesionales”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 40, 2, 15-38 <https://mcv.revues.org/3540> (14-03-2016).
- Allison, P.M. 2001: “Using the Material and Written Sources: Turn of the Millennium Approaches to Roman Domestic Space”, *American Journal of Archaeology* 105, 2, 181-208.
- 2004: *Pompeian Households. An Analysis of the Material Culture*, Los Angeles.
- Bagnall, R.S. 1993: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton.
- Cardon, D. 1999: *La draperie au Moyen Âge. Essor d'une grande industrie européenne*, Paris.
- Carrié, J.-M., 2004: “Vitalité de l'industrie textile à la fin de l'Antiquité: Considérations économiques et technologiques”, *Antiquité Tardive* 12, 13-43.
- Casamayor Mancisidor, S. 2015: “*Casta, pia, lanifica, domiseda*: modelo ideal de feminidad en la Roma Tardorrepública (ss. II-I a.C.)”, *Ab Initio* 11, 3-23.
- Castiñeiras, M. 2011: *El Tapiz de la Creación*, Girona.
- Cortes, J. 2008: *Mosaicos en la villa romana La Olmeda*, Palencia.
- Díez de Velasco, F. 2013: “Los sentidos del epínetro: imaginarios de lo efímero (y lo amazónico) en la Atenas clásica”, *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*, vol. I, Madrid, 121-150.
- Dodwell, C.R. 1982: *Anglo-Saxon Art, a new perspective*, Manchester.
- 1995: *Artes pictóricas en Occidente, 800-1200*, Madrid.
- Forbes, R.J. 1964: *Studies in Ancient Technology*, vol. IV, Leiden.
- García Ventura A. 2005: “Producción textil y división social del trabajo en la Antigüedad”, *Historiae* 2, 115-142.
- Gugliemi, N., 1998: *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires.
- Iradiel, P. 1974: *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XII al XVI*, Salamanca.
- Jannot, G.R. 2004: “Assemblées de femmes: une survivance clusienne des valeurs familiales archaïques”, *Revue Archéologique* 37, 33-49.
- Jasperse, J. 2017: “Matilda, Leonor and Joanna: the Plantagenet sisters and the display of dynastic connections through material culture”, *Journal of Medieval History* 43, 5, 1-25.
- Larsson Lovén, L. 1998: “*Lanam fecit*: wool working and female virtue”, L. Larsson Lovén y A. Strömberg (eds.), *Aspects of women in Antiquity*.

- Proceedings of the first Nordic symposium of women's lives in Antiquity*, Göteborg, 85-95.
- Lombard, M. 1978: *Les textiles dans le monde musulman du VIIe au XIIIe siècle*, Paris-La Haye-New York.
- Olmos, R. 2001: "El simbolismo del tejer y del vestido en la Odisea", M. Marín (ed.), *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam, Estudios Árabes e Islámicos*, Madrid, 109-136.
- Partearroyo Lacaba, C. 2001: "Estolas de la reina Leonor de Inglaterra", I.G. Bango Torviso (coord.), *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, Valladolid, 357.
- Pérez Negre, J. 1998: "Esclavas, semilibres y libertas en la época imperial", C. Alfaro Giner y A. Noguera Barel (eds.), *La mujer en la Antigüedad, SEMA I*, Valencia, 137-159.
- Piponnier, F. 1992: "El universo de la mujer: espacio y objetos", G. Duby y M. Perrot (dirs.) *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. 2, Madrid, 401-417.
- Prados Torreira, L. 2008: "Y la mujer se hace visible: estudios de género en la arqueología ibérica", L. Prado Torreira y C. López Ruiz (coords.), *Arqueología del género. 1er encuentro internacional de la UAM*, Madrid, 225-250.
- Pritchard, F. 2013: "A survey of textiles in the UK from the 1913-14 Egypt Exploration Fund season at Antinoupolis", A. de Moor, C. Fluck y P. Linscheid (eds.), *Drawing the threads together. Textiles and footwear of the 1st millennium AD from Egypt*, Tiel, 35-55.
- Rafel i Fontanals, N. 2007: "El textil como indicador de género en el registro funerario ibérico", *Treballs d'Arqueologia* 13, 115-146.
- Rodríguez Peinado, L. 2002: "Tejidos coptos del Museo Nacional de Artes Decorativas de Madrid. II", *Anales de Historia del Arte* 12, 9-56.
- 2014: "La Anunciación", *Revista digital de iconografía medieval* 4, 12, 1-16 <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2014-12-06-03.%20Anunciaci%C3%B3n.pdf> (14-03-2016).
- Rodríguez Peinado, L., Cabrera Lafuente, A., Parra Crego, E. y Turell Coll, L. 2014: "Discovering Late Antique textiles in the public collections in Spain", M. Harlow y M.L. Nosch (eds.), *Greek and roman textiles and dress. An interdisciplinary anthology*, Oxford-Philadelphia, 345-373.
- Ruiz de Haro, M.I. 2012: "Orígenes, evolución y contextos de la tecnología textil: la producción del tejido en la Prehistoria y la Protohistoria", *Arqueología y Territorio* 9, 133-145 http://www.ugr.es/~arqueologyterritorio/Artics9/Artic9_8.htm (14-03-2016).
- Ruiz de Haro, M.I. 2014: "Tensadores textiles en la necrópolis de del Cerro del Santuario (Baza, Granada)", *Bastetania* 2, 45-56 http://bastetania.ceab.es/wp-content/uploads/2014/06/2014_04.pdf (14-03-2016).

- Shatzmiller, M. 1994: *Labour in the medieval Islamic world*, Leiden-New York-Köln.
- Staniland, K. *Bordadores*, Madrid.
- Turell Coll, L.G. 2004: “Los tejidos coptos del Museo de Montserrat. Presentación de la colección”, *Antiquité Tardive* 12, 145-152.
- 2014: “Los tejidos coptos del Museo de Montserrat. Fuentes documentales y formación de las colecciones”, L. Rodríguez Peinado y A. Cabrera Lafuente (eds.), *La investigación textil y los nuevos métodos de estudio*, Madrid, 151-160 <http://www.flg.es/museo/publicaciones-investigacion/publicaciones-museo-biblioteca-lazaro-galdiano/publicaciones-digitales#.VvUQ--LhDIU> (14-03-2016).
- Uscatescu, A. 1994: *Fullonicae y tinctoriae en el mundo romano*, Barcelona.
- Van Raemdonck, M., Verhecken-Lammens, C. y De Jonghe, D. 2011: “The mummy of the ‘embroideress’ and the contents of her grave”, A. de Moor y C. Fluck (eds.), *Dress accessoires of the 1st millennium AD from Egypt*, Tiel, 223-235.
- Wasowicz A. 1990: “Traditions antiques dans les scènes de l’Annonciation”, *Dialogues d’histoire ancienne* 16, 2, 163-177 http://www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1990_num_16_2_1484 (14-03-2016).
- Wild, J.P 2002: “The textile industries of Roman Britain”, *Britannia* 33, 1-42.
- Wipszycka, E. 1965: *L’industrie textile dans l’Égypte romaine*, Wrocław.
- Wipszycka, E. 1991: “Textiles. Organization of Production”, A. S. Atiya (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, New York, 2218-2221.

VERSIONES ICONOGRÁFICAS

ELAM E ASSIRIA: LA DONNA NELL'ICONOGRAFIA E NELL'ARTE

Alessia Leone, Annalisa Valente, Daniela Galeano
Università del Salento, Lecce

RESUMEN

Este trabajo se ocupa del papel de la mujer en el Próximo Oriente Antiguo, en particular por lo que concierne la iconografía. Después de una breve introducción, son comparados algunos soportes iconográficos de los periodos Neo-Asirios y Neo-Elamita en los que la mujer aparece como protagonista.

Palabras claves: Neo-Asirio Arte, Neo-Elamita Arte, Mujeres, Iconografía.

ABSTRACT

This paper deals with the role of woman in the Ancient Near East, in particular in iconographic sources. After a brief introduction, some different types of artistic objects concerning Neo-Assyrian and Neo-Elamite periods are compared.

Keywords: Neo-Assyrian Art, Neo-Elamite Art, Women, Iconography.

1. INTRODUZIONE

Il presente contributo si pone l'obiettivo di illustrare brevemente, grazie all'analisi delle fonti iconografiche, il ruolo che la donna di rango elevato deteneva nelle società Neo-Assira ed Elamita, confrontando tra loro le raffigurazioni in cui questa appare come protagonista assoluta o insieme al consorte regnante.

Il problema del ruolo della donna nell'antichità e nello specifico nelle società vicino orientali, è ampiamente trattato in numerosi volumi e manuali che approfondiscono le tematiche di studi di genere, spaziando dall'antropologia culturale alla religione, passando per il lavoro e per la magia. Questo lavoro vuole essere solo un sunto della questione femminile, affrontata qui principalmente dal punto di vista iconografico. La scelta di tale aspetto è data dal fatto che la figura femminile compare meno frequentemente nell'iconografia, completamente avviluppata intorno alla figura patriarcale maschile, prestandosi quindi a una forma di interpretazione più articolata che, al di là del mero aspetto formale, va a indagare anche prospettive storiografiche e iconologiche, utili ad approfondire e meglio spiegare la rappresentazione nella sua interezza e le dinamiche che hanno portato il committente a scegliere determinate figure e simboli.

Nel mondo Neo-Assiro le donne comuni, da ciò che è possibile ricavare dallo studio delle fonti letterarie, rivestono un ruolo marginale durante tutta la loro vita, sottomesse prima al padre e successivamente al marito dopo aver contratto il matrimonio (Teppo 2005: 29), sebbene possano svolgere una loro attività lavorativa e abbiano in tal senso una certa autonomia (Michel 2014: 197-203).

Ad oggi non esiste un *corpus* di leggi di epoca Neo-Assira, poiché queste furono trasmesse dai sovrani dei periodi precedenti (Radner 2003: 883). Il *corpus* di leggi cronologicamente più vicino, molto ampio e articolato, risale all'epoca Medio-Assira, tramandato in copie e forse promulgato durante il regno di Tiglath-pileser I (1114-1076 Liverani 2009: 752) (Roth 1995: 154). In questa raccolta di leggi si fa riferimento a reati quali l'adulterio, lo stupro, il furto, la blasfemia e ad aspetti della vita quotidiana come il matrimonio e la proprietà, per lo più in relazione sia all'uomo che alla donna sebbene quest'ultima venga per lo più vittimizzata dal legislatore con pene più severe rispetto all'uomo (Roth 1995: 153-194).

Diverso era invece il ruolo delle donne di rango elevato, appartenenti alla famiglia reale o gravitanti nella cerchia del palazzo che avevano notevole influenza a corte. Nei testi si riportano i nomi delle regine e si enumerano i vari termini che indicano lo *status* che le donne del palazzo detenevano, particolare che lascia facilmente intuire l'importanza che rivestivano all'interno di questo. Per non dilungarsi in questa sede, si consigliano i contributi di Melville (2005) e di Teppo (2005).

Già dal periodo di Sennacherib (704-681) si ha un cambiamento della diffusione della propaganda reale nell'arte figurativa in cui la regina diviene protagonista della scena accanto al re, sebbene secondo Ornan non si registri un mutamento nell'esercizio del potere a corte (Ornan 2002: 461-477).

A differenza della cultura patriarcale diffusa ampiamente in Mesopotamia, in Elam la donna godeva di uno *status* sociale differente: è noto infatti che l'eredità delle proprietà del padre spettasse alle figlie alle quali in cambio chiedeva di svolgere dei rituali per i defunti, incluso se stesso una volta morto. (Stol 2016: 303).

Le donne elamite di rango elevato ricoprivano un ruolo molto importante nella società e nella famiglia: anche la successione al trono, come già anticipato in relazione al diritto di eredità, avveniva per via matrilineare, come conferma l'espressione *ruhu-šak* appellativo con cui si indica il legittimo sovrano e che può essere tradotto come: "il figlio della sorella" (Carter 2014: 41). Numerosi sovrani elamiti antepongono al proprio nome tale determinativo, particolare che ha indotto alcuni studiosi a ritenere che vi fossero dei matrimoni tra fratelli (Glassner 1994: 219- 236), mentre invece altri, come Matsushima, sottolineano come i testi ampiamente testimonino di matrimoni tra re elamiti e donne reali straniere, rafforzando dunque il concetto secondo cui le donne elamite dovevano avere una notevole influenza a corte. Come nota Matsushima, nei testi reali elamiti il nome della donna compare frequentemente con gli appellativi di "amata moglie" e "mia/e sorella/e", aspetto che raramente si riscontra negli omologhi mesopotamici a eccezione di quelli assiri in cui il nome della regina compare frequentemente (Matsushima 2016:

416-417). Tašmetu-šarrat, moglie di Sennacherib, in un documento viene definita “amata moglie”, uno dei rari esempi in cui compare questo epiteto (Radner 2012: 687).

Tali brevi premesse sono funzionali alla migliore comprensione degli aspetti artistici e iconografici in cui la donne assire ed elamite appaiono come principali attrici che verranno trattati di seguito.

2. SUPPORTI ICONOGRAFICI: MATERIALI E CONFRONTI

Un confronto tra i vari supporti iconografici, di origine assira ed elamita, è imprescindibile per tentare di mettere in luce e chiarire il ruolo della donna all'interno delle due società.

I materiali utilizzati per un preliminare esame sono: i sigilli, i rilievi palaziali, le incisioni rupestri e la statuaria.

Un parallelo tra la natura dei supporti, ovvero i materiali utilizzati nelle rappresentazioni, potrebbe essere d'ausilio per comprendere non solo la finalità e l'utilizzo degli oggetti stessi, come ad esempio i sigilli o le statue, ma anche la loro committenza.

2.1. I sigilli

Tra i materiali maggiormente studiati, qui presi preliminarmente in analisi, sono sicuramente da annoverare i sigilli.

La funzione più conosciuta, ma secondo H. Pittman (Pittman 1987: 11) la meno studiata, è quella amministrativa di tali supporti; un uso forse poco conosciuto, ma sicuramente importante, è invece quello religioso.

I primi sigilli venivano infatti utilizzati come amuleti, per incanalare e gestire le forze sovranaturali che caratterizzavano ed influenzavano la vita di tutti i giorni, fornendo di conseguenza protezione al proprietario.

Un testo datato al periodo neo assiro ripropone la specifica funzione delle pietre, le quali venivano utilizzate per realizzare i sigilli; il lapislazzuli ad esempio dovrebbe conferire potere e il cristallo ampliare i profitti dell'interessato.

Il re assiro Esaharaddon (680/669 a.C.) sigillò, ad esempio, un trattato stipulato con gli stati vassalli dei monti Zagros, su un sigillo di età medio elamita.

La funzione di tali supporti risulta essere molteplice e in questo contesto è possibile forse estrarre alcune considerazioni, riguardo lo *status* sociale della donna, tramite le rappresentazioni impresse.

Per quanto concerne l'arte elamita, il sigillo preso in esame, di origine sconosciuta, rappresenta una figura maschile, seduta su di un basso trono, caratterizzata da una lunga barba e un lungo abito che lascia le spalle scoperte. L'abito in questione appare elaborato con quelle che potrebbero essere delle frange.

Il sovrano sembra porgere quello che a detta di E. Carter (Carter 2014: 58) è la rappresentazione di un ruscello stilizzato o un fiore ad una figura femminile posta frontalmente al sovrano (Fig. 1).

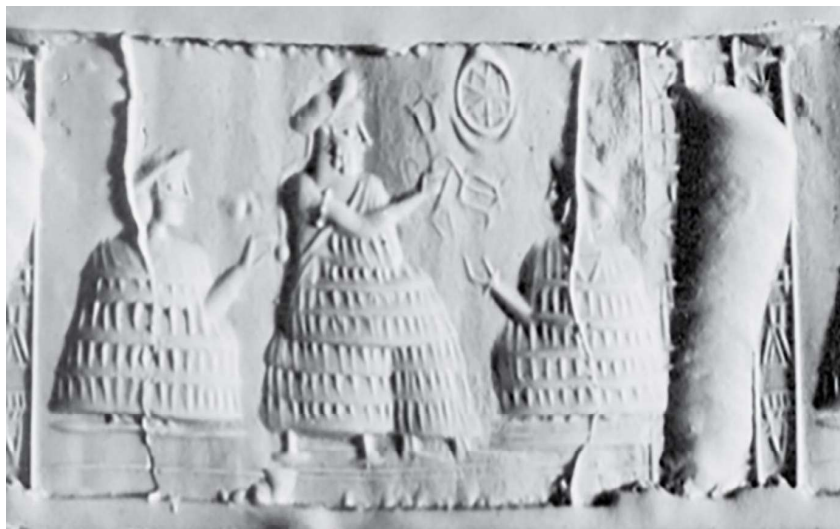


Figura 1. Sigillo raffigurante la “amata” moglie del re elamita Eberat.
Provenienza non specificata.

La figura in questione indossa gli stessi abiti di quella maschile, una lunga tunica riccamente decorata, senza però avere le spalle scoperte; seduta su di un cuscino sembra prendere in mano il ruscello o il fiore che il re le porge.

Ciò che potrebbe immediatamente essere sottolineato è il fatto che la figura maschile e la figura femminile siano esattamente vestiti allo stesso modo; potrebbe essere un chiaro segno di parità di ruoli, di uguaglianza quasi?

Dietro la raffigurazione del sovrano, un'altra figura femminile vestita in maniera analoga appoggia la propria mano sulla spalla del sovrano.

Sempre secondo la studiosa, il “ruscello” potrebbe identificare la trasmissione del potere; in questo caso sembra però non chiaro tramite chi avvenga. Su un'incisione parietale, ad esempio, ubicata su una roccia nella valle degli Zagros a sud-est della Susiana, precisamente a Kūrāngūn, databile però al XVII secolo a.C. è rappresentata una singolare scena che non ha sicuramente confronti con l'arte mesopotamica.

La parte centrale mostra la coppia divina identificata da dei copricapi, delle corone a forma di corna; il re seduto su di un trono formato da serpenti intrecciati cinge nella mano sinistra due teste dell'animale. In mano ha ciò che nel sigillo sopracitato è stato identificato come un ruscello, che copre la sua figura e quella della sua consorte, la quale è contraddistinta dalla corona a forma di corna, e che sfocia nella mano di una dei sei adoratori.

Le sei figure rappresentate, tre a destra e tre a sinistra della rappresentazione, mostrano tutte il medesimo abbigliamento (Figs. 2-3).



Figura 2. Incisione parietale, Valle degli Zagros, Kūrāngūn, piana di Izeh.

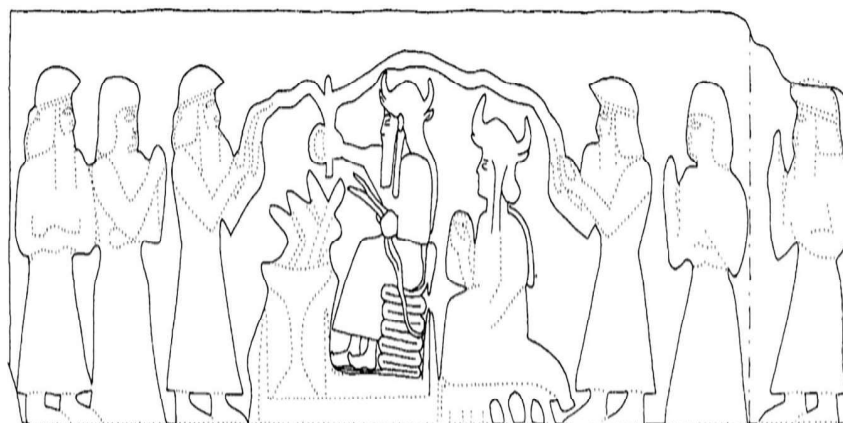


Figura 3. Riproduzione della raffigurazione parietale.

Ciò che sicuramente viene posto in primo piano è la rappresentazione stilizzata del ruscello che copre sia la coppia reale che le due figure poste all'estremità della coppia stessa. Il significato da ascrivere all'immagine potrebbe essere quello di una trasmissione del potere divino all'uomo che a sua volta lo trasmette alla propria consorte raffigurata dietro di esso?

La rappresentazione della coppia divina, con le figure poste sullo stesso piano e di uguale dimensione, stabilisce chiaramente una parità tra divinità maschile e femminile, pur essendo, come sopracitato, la religione elamita una religione di stampo matriarcale.

Una domanda potrebbe quindi sorgere spontanea, il ruolo della dea nell'ambito del pantheon elamita potrebbe aver influenzato quello culturale?

Le raffigurazioni sui sigilli neo elamiti stabiliscono un ruolo della donna nella società di primo piano?. Altre raffigurazioni possono essere prese in considerazione, per rendere chiaro l'argomento; ad esempio su un sigillo datato al periodo neo elamita da Pierre Amiet (Amiet 1966: 541; 1972: 268) è possibile identificare una scena di banchetto, molto diffuse sui rilievi palaziali neo assiri. La raffigurazione presenta una figura femminile che beve da una coppa, indossa un lungo abito con bordo frangiato e siede su uno sgabello. Un'altra figura vestita allo stesso modo e con la medesima capigliatura, i capelli raccolti in un piccolo chignon, ha in mano un ventaglio di forma rettangolare, probabilmente per tentare di dare refrigerio alla figura principale della rappresentazione (Fig. 4).



Figura 4. Sigillo con scena di banchetto, *faïence*, H. 3.6 cm, DIAM. 1.2. cm.

Come sopracitato, è possibile instaurare un parallelismo tra l'arte neo elamita e l'arte neo assira per quanto concerne il ruolo della donna nella società.

Le scene di banchetto, diffuse nei rilievi palaziali assiri, mostrano infatti le medesime caratteristiche; analizzando quindi specifici rilievi come quello della festa in giardino, proveniente dal palazzo nord di Assurbanipal (Stanza S) a Niniveh, salta immediatamente all'occhio la figura della regina (Fig. 5).

La figura è posta seduta su di un piccolo trono frontale alla figura del re.

Assurbanipal, seduto su una sottospecie di letto, beve da una coppa così come la regina al cui servizio sono delle donne identificate come musiciste o dame di compagnia, una delle quali regge un ventaglio fra le mani per proteggere dal sole la regina. Le inservienti sono caratterizzate da un abbigliamento simile a quello della regina ma con copricapi differenti, più rigonfi, rispetto al fine diadema.



Figura 5. Festa in giardino, rilievo del palazzo Nord di Assurbanipal, Niniveh, Iraq, 645 a.c.



Figura 6. Particolare della regina seduta in trono.



Figura 7. Sigillo di Tamešmetum – šarrat, moglie di Sennacherib (704-681 a.C.), BM 2002- 05-15, 1 DIAM. 1.7 cm, H. 1.85 cm.

Particolare molto interessante è quello della figura della regina posta in una scena centrale della rappresentazione, al fianco del re, stando forse ad indicare l'importanza della sovrana nella coppia reale (Fig. 6).

Per quanto concerne l'area mesopotamica ad esempio, è possibile porre in rilievo un sigillo raffigurante Tašmetum – šarrat, la consorte del sovrano Sennacherib (Fig. 7).

La raffigurazione mostra il re assiro e la regina prossimi ad una dea, seduta su di un trono con dietro la rappresentazione di stelle secondo la studiosa Karen Radner (Radner 2012:688). Il sovrano mostra la tipica posa da preghiera, mentre la regina ha entrambe le braccia sopraelevate. Uno scorpione è raffigurato in alto, al centro dell'intera figura. La presenza della regina su di un sigillo potrebbe rappresentare un'inconfutabile prova dell'importanza del ruolo assunto in quanto moglie del re e madre del futuro erede al trono. Il parallelismo tra le rappresentazioni su sigillo neo elamite e neo assire è chiaro e saranno successivamente prese in considerazione.

Comparando le rappresentazioni è possibile trarre una prima deduzione; le raffigurazioni assire ed elamite mostrano entrambe la figura della donna posta in primo piano, con a fianco il consorte sovrano.

Le dimensioni sono le stesse, non vi sono differenze di stile o gerarchiche, entrambe le figure sono finemente decorate, sia per l'ambito assiro che elamita, poste al centro della scena e di dimensioni maggiori rispetto al resto delle figure che circondano di solito la coppia reale.

È però possibile constatare come i supporti siano differenti, non sono stati infatti riscontrati in ambito neo elamita rilievi palaziali, ma solo incisioni rupestri; al contrario in ambito mesopotamico mancano le incisioni per far posto ai grandi rilievi raffiguranti i sovrani assiri. Certamente è possibile constatare come le rappresentazioni su sigilli, neo elamiti e neo assiri, siano meno elaborate e più approssimative rispetto a quelle raffigurate sui rilievi palaziali o sulle incisioni rupestri. Potrebbe forse dipendere dal supporto preso in considerazione? Un sigillo potrebbe certamente fornire uno spazio non sufficiente e di difficile lavorazione, rispetto ad una superficie ampia, quale una lastra di pietra, per incidere delle figure.

2.2. La scultura

Altra rappresentazione molto importante è la figura della regina Naqi'a Zakutu madre di Asarhaddon, rappresentata su un rilievo bronzeo. La regina madre è raffigurata dietro al figlio con un abito semplice, lungo e uno specchio in mano, forse simbolo della sua regalità. Un particolare molto interessante è il copricapo turrato che contraddistingue le regine assire. La presenza della madre del re è un elemento fondamentale per comprendere il ruolo che talune regine hanno assunto al fianco dei loro consorti.

Naqi'a Zaku fu infatti una donna influente nella corte assira di VII secolo, moglie di Sennacherib e madre di Esarhaddon riuscì a conquistare un ruolo di primo piano

all'interno della corte assira dando un figlio maschio al re e divenendo la Regina Madre dopo la morte dei fratellastri di Esarhaddon e la salita al trono di quest'ultimo (Fig. 8).



Figura 8. Rilievo di Naqi'a Zakutu ed Esarhaddon, frammento di lastra bronzea, Museo del Louvre.

Come si può evincere dalla rappresentazione, sembra quasi che la regina voglia proteggere e consigliare il figlio essendo la sua figura posta strettamente al fianco di quest'ultimo.

La rappresentazione della tessitrice è certamente un sofisticato lavoro neo elamita; è possibile infatti constatare come la scena sia contraddistinta da una figura femminile, finemente rappresentata; seduta con abiti orientali, una tunica con un bordo decorato, incrocia le gambe su un solido e perfettamente eretto corpo. Nella mano destra è rappresentato un fuso mentre nella sinistra il filo; su entrambe le braccia sono raffigurati sei bracciali. Il viso è duro, massiccio, gli zigomi e il mento sono prominenti, incorniciati da una capigliatura particolarmente elaborata, sicuramente di una donna importante. È seduta su uno sgabello caratterizzato da zampe leonine e probabilmente rivestito.

Frontalmente è posto un basso tavolino, terminante sempre con delle zampe feline, caratterizzato da un profondo piatto o vassoio con all'interno un pesce, circondato da sei oggetti circolari.

Dietro quella centrale, la rappresentazione di una figura femminile, contraddistinta da un abbigliamento più sobrio, un semplice vestito a manica corta e una capigliatura composta da ricci, resi in maniera elaborata e vivace (Fig. 9).

In mano il classico ventaglio di forma rettangolare, che come è stato possibile appurare, contraddistingue le donne di rango inferiore nelle rappresentazioni neo elamite, come anche il corpo massiccio delle figure femminili, le ampie spalle e i bracciali, specialmente se contraddistinti da protomi leonine.

Il significato della scena è purtroppo di difficile identificazione; secondo Edith Porada (Porada 1975: 386) la rappresentazione concerne una scena di ambito prettamente culturale, relativo al culto del defunto, stando così a significare un'importanza data alla donna senza precedenti data la raffinatezza della rappresentazione alla quale avranno sicuramente presenziato maestranza di un certo livello.



Figura 9. Lastra di bitume, rappresentazione riguardante una tessitrice.

3. CONCLUSIONI

Alla luce di una prima analisi effettuata sui vari supporti, di ambito elamita e assiro, è possibile concludere come le donne godessero di uno *status* sociale non indifferente. Le regine, che affiancano i sovrani nei rilievi palaziali assiri o sulle raffigurazioni dei sigilli elamiti, sono un chiaro indizio di una parità di ruolo che è possibile riscontrare particolarmente durante l'VIII e VII secolo a.C. Per quanto concerne l'ambito mesopotamico non sempre è stato così; è possibile individuare un'evoluzione della figura della donna, deducibile dalle fonti non solo iconografiche ma anche letterarie, che in questa sede non è stato possibile approfondire. Lo *status* sociale della donna raggiunge una matura consapevolezza solo a partire da Sennacherib, proseguendo poi con Esarhaddon e Assurbanipal, come precedentemente messo in luce dalle fonti iconografiche. Ciò per quanto concerne l'ambito assiro.

Differente è invece la situazione nella regione elamita dove il ruolo della donna nella società è sempre stato ben chiaro, la società elamita era infatti impregnata del concetto della donna come dispensatrice di vita; lo "strumento" attraverso il quale la vita era possibile.

Difatti è possibile concludere ciò dai vari simboli presenti nelle rappresentazioni; il leone ad esempio, presente al fianco della regina, potrebbe essere interpretato come simbolo di forza, così come lo scorpione è stato identificato come simbolo di fertilità e

protezione poiché l'animale protegge i propri piccoli portandoli sul dorso della schiena (Radner 2012:691).

BIBLIOGRAFIA

- Albenda, P. 1987: "Woman, Child and Family: Their Imagery in Assyrian Art", J.M. Durand *et alii.* (eds.), *La femme dans le Proche-Orient Antique*, Paris, 17-21.
- Ataç, M., A. 2008: "The Charms of Tyranny: Conceptions of Power in the Garden Scene of Ashurbanipal Reconsidered", W. Gernot (ed.), *Organization, Representation and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008*, Ann Arbor, 411-427.
- Carter, E. 2014: "Royal Women in Elamite Art", M. Kozuh *et alii.* (eds.), *Extraction & Control. Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Chicago, 41-62.
- 2014: "Extraction and control". *Studies in honor of Matthew W. Stolper*, Illinois.
- Daems, A. 2001: "The Iconography of Pre-Islamic Women in Iran", *Iranica Antiqua* 36, 1-150.
- Gansell, A. R. 2012: "Women in Ancient Mesopotamia", S.L. James y S. Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Oxford, 11-24.
- 2013: "Images and Conceptions of Ideal Feminine Beauty in Neo-Assyrian Royal Contexts c. 883–627 BCE", M. Feldman y B. Brown (eds.), *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Boston, 391-420.
- Glassner, J. J. 1994: "Ruḥuṣak – mār aḥatim: la transmission du pouvoir en Élam", *Journal Asiatique* 282, 2, 219-236.
- Kertai, D. 2013: "The Queens of the Neo-Assyrian Empire", *Altorientalische Forschungen* 40, 1, 108–124.
- Liverani, M. 2009: *Antico oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari.
- Matsushima, E. 2016: "Women in Elamite Royal Inscription", B. Lion and C. Michel (eds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, Boston-Berlin, 416-428.
- McIntosh J. 2005: *Ancient Mesopotamia: New Perspectives*, Santa Barbara.
- Melville, S., C. 2005: "Royal Women and the Exercise of Power in the Ancient Near East", D. C. Snell (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*, London, 97–110.
- Michel, C. 2014: "Women Work, Men are Professionals in the Old Assyrian Private Archives", B. Lion y C. Michel (eds.), *The role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, Boston-Berlin, 193-208.

- Ornan, T. 2001: "The Queen in Public: Royal Women in Neo Assyrian Art", S. Parpola and R. Whiting (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East* (= *RAI 47*), Helsinki, 461–477.
- 2004: *Idols and symbols: Divine Representation in First Millennium Mesopotamian Art and its Bearing on the Second Commandment*, Tel Aviv, 90-121.
- Pinnock, F. 2001-2003: "Donne straniere e donne vinte nella cultura figurativa neoassira: donne nemiche?", *Scienze dell'Antichità* 11, 119-143.
- Pittman, H. 1987: *Ancient art in miniature: Near Eastern Seals from the collection of Martin and Sarah Cherkasky*, New York.
- Radner K. 2003: "Neo-Assyrian Period", R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, 883-910.
- 2012: "The Seal of Tašmetum-šarrat, Sennacherib's Queen, and its Impressions", G.B. Lanfranchi *et alii.* (eds.), *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday*, Wiesbaden, 687-698.
- Roth, M. T. 1995: *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, 153-194.
- Seibert I. 1974: *La femme dans l'Orient ancien. L'Image de la femme*, Leipzig.
- Snell, D. C. (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, 219-228.
- Stol, M. 2016: *Women in the Ancient Near East*, Boston-Berlin.
- Svärd, S. 2008: "Women, Power and Heterarchy in the Neo-Assyrian Palaces", G. Wilhelm (ed.), *Organization, Representation and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20-25 July 2008*, Winona Lake, 507-518.
- 2015: "Changes in Neo-Assyrian Queenship", N. N. May y S. Svärd (eds.), *Change in Neo-Assyrian Imperial Administration: Evolution and Revolution*, Helsinki, 157-171.
- Teppo, S., 2005: "Women and their Agency in Neo-Assyrian Empire" (Master's Thesis, University of Helsinki, Faculty of Arts, Institute for Asian and African Studies, Assyriology), Helsinki.
- 2007: "Agency and the Neo-Assyrian Women of The Palace", *Studia Orientalia* 101, 381-420.
- Torres, I. 2016: "Women in Politics: Royal Women in Egypt and Mesopotamia", *ANE 103: Ancient Lives*, 1-24.
- Vivante, B. 1999: *Women's Roles in Ancient Civilizations: a Reference Guide*, Greenwood.
- Whiting, R. M. 2001: *Sex and Gender, Proceedings of the 47° Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-7-2001*. vol. II, Helsinki, 461-477.

BENDIS: ETHNISCHES SYMBOL ODER GÖTTIN WEIBLICHER FERTILITÄT

Maria Deoudi
Universität Erlangen

ABSTRACT

Since Classical Times a new iconographical chiffre of an goddess appears in Greek art, that was identified basically on iconographical elements and the habitus as the Thracian Goddess Bendis. And although she became part of the Athenian pantheon, it seems that she was venerated only from the Thracians, who lived in Attica. This is what Platon in *Politeia* knows about Bendis. But in opposite to these ancient sources, that also influence the modern way of assessing Bendis a critical reading of the Votivreliefs from Attica reveals an unknown aspect of Bendis. The iconography indicates that Bendis was venerated from women, and not only Thracians but also Athenians. So Bendis should not be limited in her function of an ethnic goddess but was also a goddess for women and fertility, and the women in Attica overcome the area of traditional men-made religious responsibilities. The innovation of this „new“ cult was so exceptional, that it was adapted from women in many other Greek cities around the Mediterranean sea.

Keywords: Iconography, Thracian Goddess, Attica, Bendis, Greek cities.

In klassischer Zeit erscheinen im griechischen Kulturraum zunehmend neue, fremde Götter und Göttinnen. Sie durchdringen bald die antike Gesellschaft und etablieren sich fest im griechischen Pantheon. In dieser allgemeinen soziokulturellen Veränderung griechischer Religion und Religiosität findet auch eine thrakische Göttin Einlass in die Welt der Griechen.

Aus einer wahrscheinlich böotischen Werkstatt stammt das älteste erhaltene Beispiel der Abbildung der thrakischen Göttin Bendis (Simon 1953: 25). Es handelt sich um eine rotfigurige Schale, die Ende des 5. Jhs. v. Chr. gefertigt wurde (Abb. 1). Bendis erscheint in landesüblicher thrakischer Tracht und hält die Doppellanze in der Hand (Planeaux 2000-2001: 170-172; Deoudi 2007: 120-129 Abb. 2.). Begrüßt wird sie von der Göttin Thetis. Die Bildsequenz gilt allgemein als Abbildung der Einführung ihres Kultes in Attika (Bäbler 1998: 190; Planeaux 2000-2001: 165-189). Dieser Modus und Habitus mit dem die Göttin ausgewiesen wird, wird von nun an kanonisch verwendet und erscheint unverändert in der Bildkunst. Auffallend dabei, dass dieses Bild in der gesamten antiken Welt zu sehen sein wird.



Abbildung 1. Älteste erhaltene Darstellung der thrakischen Göttin Bendis in der griechischen Kunst.

Das Schalenbild spiegelt hierbei den sowohl epigraphisch als auch literarisch belegten Kult der thrakischen Bendis wieder, der in Athen bereits im Jahre 429/28 v. Chr. staatlich war (*IG I 2 310, 208; IG II 2 10*). Der antiken Überlieferung zufolge handelte es sich um ein Fest, das seit dem Ende des 5. Jhs. v Chr. einmal jährlich stattfand, wie er später auch durch Strabon (10,3, 16) überliefert ist (Simms 1985, 60; Bäbler 1998, 190). Ihre Präsenz auf ganz unterschiedlichen Medien, vor allem die Einführung ihres Kultes in den offiziellen Kultkalender der Stadt Athen, wurde immer in Verbindung gesehen mit der Überlieferung des Thukydides (II 29,4), dem zufolge der fremden Göttin Bendis aus dem barbarischen Norden - als Dank für die Allianz der Thraker mit den Athenern während des Peloponnesischen Krieges - für kurze Zeit in Athen Gastrecht eingeräumt wurde (*IG II/III 2 1283, 1255*). In diesem Zusammenhang sollen ihre zur Ehren an verschiedenen Plätzen in Attika Hierä errichtet worden sein (van Straten 1995: 50). Inschriftlich ist neben dem (Haupt?)-Heiligtum in Piräus in Attika ein weiteres in Laurion (Xenophon, *Hellenica* 2,4 11. Simms 1985: 61) und in Mounichia (Pache 2001: 5-7) sowie auf Salamis (*IG II 2 1317, 1317b; SEG 2, 10.*) überliefert. Zudem stammen zumindest aus Laurion auch Terrakottafigurinnen, die den Typus der Bendis wiedergeben. Der ikonographischer Typus scheint sich große Beliebtheit erfreut zu haben. Bendis gelangte, wie Funde in den letzten Jahren belegen, bis nach Spanien (Ramos Fernandez 1999: 640-645.). Neben den Kykladen und Unteritalien liegen vor allem aus Kleinasien zahlreiche Beispiele vor, wie Smyrna und Pergamon.

Wie man sich nun den Kult dieser Göttin Bendis als Repräsentantin ihres Volkes vorzustellen hat, ergibt sich anhand eines attischen Urkundenreliefs, das um 329/8 v. Chr. datiert wird (Abb. 2).

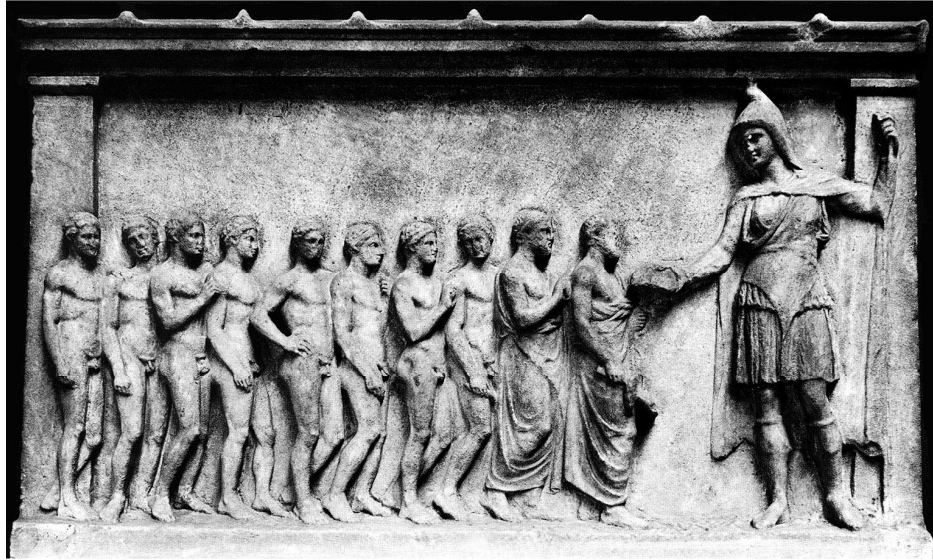


Abbildung 2. Darstellung des Festzuges zu Ehren der Göttin Bendis.

Die aus Marmor gefertigte Stele zeigt einen Festzug, der die von Epheben geleitet wird (Stele London: Simms 1988: 45). Sie nähern sich vom äußeren linken Bildrand in einer andächtigen Prozession der Göttin, die als Herrin in ihrem Heiligtum auf den Festzug wartet. Der hier dargestellte Adorantenzug bei den sog. Bendideia wird in Verbindung gebracht mit der antiken Überlieferung, derzufolge die Pompé auf der Athener Agora ihren Anfang nahm und zum Heiligtum der Bendis nach Piräus führte (Platon, *Politeia* 327A; Zu den Bendideia: *IG* I3 136; Simms 1985: 66), wo er durch den Festzug der Epichorioi erweitert wurde (Stavrianopoulou 2005: 145-155; Bäßler 1998: 191). Gemeinsam begaben sich die beiden Gruppen vor Eintritt in das Heiligtum in das Nymphäum zur Reinigung (Zum Nymphäum: *IG* II2 1238.). Der Kulttag endete immer in einem großen orgiastischen Fest, bei dem Handklappern, Zimbeln und Pauken verwendet wurden. Im offiziellen attischen Kultkalender ist der Festtag jeweils für den 19. oder 20. Thargelion vermerkt (Zu Deloptes: *IG* II2 1256. 1324. Planeaux 2000-2001, 181 (mit ausführlicher Literatur)).

Die Deutung des Kultes der Bendis ausschließlich im Zusammenhang der ethnischen Gruppe, die durch die Orgeones vertreten sind, ist für den konkreten Kontext durchaus zutreffend und fand Einlass in die Darstellung auf dem Weihrelief, doch greift es allgemein für die Bewertung der Bendis zu kurz. Die kultischen Facetten erschließen sich hinlänglich durch den Verbreitungsradius und vor allem auch durch ein weiteres Relief aus Piräus, das eine neue Lesart fordert (Simms 1985, 61; Zu den Orgeones: *IG* II2 1283, Zeile 4-7):

Von zentraler Bedeutung für die Erschließung eines erweiterten Kultes ist ein Ehrendekret, das um 379/78 v. Chr. gefertigt wurde und im unteren Teil den Inschriftenteil hat, während sich im oberen Abschnitt eine reich geschmückte Bildtafel befand. Insgesamt

sind darauf drei Figurengruppen zu sehen, flankiert wird das Bildfeld von Pilastern und einem Architrav auf dem auch eine Dachfries mit Stirnziegeln ruht (Abb. 3).

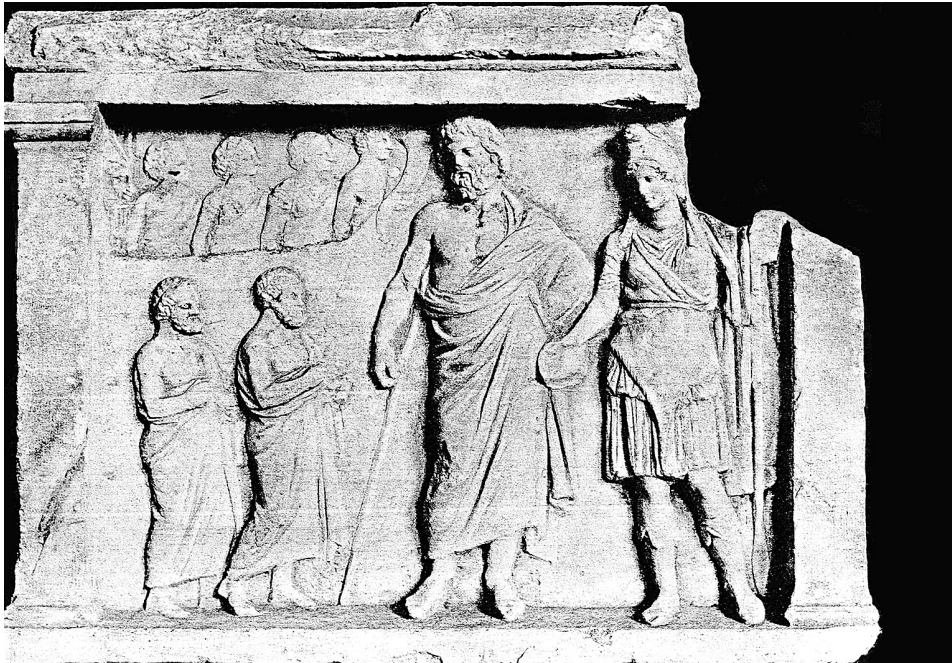


Abbildung 3. Adoranten nähern sich der Göttin, die sie in ihrem Heiligtum gemeinsam mit dem thrakischen Heros Deloptes erwartet.

Am rechten oberen Rand, halb hinter einem Felsen versteckt Hermes mit dem Petasos und Füllhorn. Die weiblichen Figuren neben Hermes sind durch die Dreizahl als Nymphen zu erkennen. Ergänzt wird das obere Bildfeld durch die Darstellung der Sphinx. Direkt unterhalb der beschriebenen Gruppe sind ebenfalls an linken Bildrand zwei männliche Adoranten zu sehen. Bekleidet sind beide Männer mit einem Himation und tragen jeweils eine Binde im Haar. Ihre linke Hand schient den Zipfel ihres Gewandes zu fassen, was die Bewegung beider Figuren hin zur Hauptgruppe am rechten Bildrand unterstreicht. Die beiden Figuren, ein Mann und eine Frau, am rechten Rand, füllen das gesamte freie Bildfeld und schon durch den Größenunterschied wird ihre Göttlichkeit deutlich gegenüber den kleineren menschlichen Figuren der Betenden. Beide Figuren sind frontal dem außenstehenden Betrachter zugewandt nur durch ihre Kopfbewegung ist eine Interaktion zu den sich nähernden Adoranten festzustellen. Der Mann ist bärtig, trägt einen Hüftmantel, während sein Oberkörper frei ist. Die weibliche Figur ist mit hohen Stiefeln, einer phrygischen Mütze bekleidet und trägt zwei Lanzen in der Hand. Obgleich keine der Figuren explizit genannt wird, sind alle über ihre Attribute eindeutig identifizierbar. So ist Hermes durch den Petasos, die weiblichen Personen sind wegen ihrer Dreizahl als Nymphen zu erkennen. Die weibliche Hauptfigur am rechten Bildrand ist aufgrund der ikonographischen Merkmale, wie der schon genannten hohen Stiefel, der phrygischen Mütze und den beiden Lanzen, eindeutig als die thrakische Göttin

Bendis benennbar. Entsprechend muss die männliche, bärtige Figur neben der Göttin der thrakische Heros Deloptes sein.

Die Adoranten nähern sich der Göttin und dem Heros, eine Szene, die von den Nymphen, Hermes und Pan beobachtet wird.

Es gibt evidente Hinweise, die direkt in diesem Relief verankert sind und auf weitere kultische Aspekte der Göttin hinweisen. Der Schlüssel zur Dechiffrierung dieser kultischen Aufgaben der Bendis ist in der Wiedergabe der Nymphen zu sehen. Die Tatsache, dass der Zug der Gläubigen in Piräus zur rituellen Reinigung in das Heiligtum der Nymphen einkehrte, wurde bislang vor allem als topographisches Chiffre gesehen, da sich das Heiligtum der Quellgöttinnen in der Nähe befunden haben muss. Grundsätzlich ist dies sicher richtig, doch reicht diese Erklärung nicht aus, zumal die Verbindung Nymphen – Bendis nicht ausschließlich auf diesem Relief zu sehen ist. Tatsächlich ist eine Verbindung zwischen der Göttin und den Nymphen auch an anderen Orten nachweisbar. Belegt ist diese Beziehung auch durch ein Relief aus Paros (Abb. 4). Abgesehen davon, dass es sich um ein Monument handelt, das die Kulteinführung auf der Insel belegt, zeugt die Anwesenheit der Nymphen auf eine inhaltliche Verbindung zwischen der thrakischen Göttin Bendis und den Quellgöttinnen. Eine Bestätigung hierfür ergibt sich durch die Belege, die Nymphen und Bendis in Thrakien als Kultgemeinschaft kennen. Zu nennen sind Oisyne in und Neapolis in Thrakien (Deoudi 2010: 60-64.).

Daraus ergibt sich zwangsläufig die Frage wie man sich die Verbindung konkret vorzustellen hat und welche Gruppen sich der Göttin in ihrer Verbindung wahrscheinlich auch Kultgemeinschaft mit den Nymphen, näherten. Eine Annäherung und ein Schlüssel zum Verständnis ist die antike Überlieferung, der zufolge Bendis in Thrakien gleichgesetzt wurde mit der olympischen Artemis. Zahlreiche weitere Quellen belegen diese Verbindung, so dass alles darauf hindeutet, dass die beiden Figuren miteinander verschmolzen waren (Die antiken Quellen gesammelt bei: Deoudi 2010: 81-90. Deoudi 2015: 71-87). Artemis wird in Thrakien Bendis genannt, wie die Olympierin in Kreta als Diktyerin und in Lakedemonien als Oupin bekannt war. In den einzelnen Landschaften Griechenlands verschmolz die Olympierin mit lokalen Figuren, die als Epiklese der Göttin weiterhin kultische Ehren empfangen. Zu nennen ist ebenfalls das Heiligtum der Aphrodite in Idalion auf Zypern (Deoudi 2010: 56-59). Auch dort sind es kleine Tonfiguren, die aus ikonographischen Gründen mit der Thrakerin in Verbindung zu bringen sind, und die fast unverändert in der Ikonographie auftreten, wie man sie aus Laurion in Attika bereits im 5. Jh. v. Chr. kennt. In Idalion auf Zypern und in Tarent handelt es sich, wie kaum anders zu erwarten, um ein Heiligtum der Artemis.

Artemis wiederum war in der Antike Göttin der Fruchtbarkeit, und dabei spielten auch die Nymphen eine zentrale Rolle, da der rituellen Reinigung im Kontext der Kultusübung große Bedeutung zugesprochen wurde. Die Summe aller Informationen führt berechtigterweise zum Schluss, dass Bendis in der Epiklese der Artemis ebenfalls als Göttin der Fruchtbarkeit galt. Das wird ergänzt durch die Überlieferung bei Herodot (IV 3), der zu berichten weiß, dass Frauen der Göttin Bendis Weizengarben als Opfer

darbrachten, was eindeutig in den Bereich weiblicher Fertilität und Fruchtbarkeit weist. Ein identisches Opfer brachten junge Mädchen der Artemis in ihrem Heiligtum auf Delos dar. Das Opfer auf Delos markiert vor allem ein Initiationsritual, bei dem der Übergang vom jungen Mädchen zur Braut in den Vordergrund gestellt wird. Ob eine inhaltliche Verbindung zwischen den beiden Kultstätten angenommen werden kann, muss in diesem Kontext unbeantwortet bleiben. Im Rahmen dieser Fruchtbarkeitskulte, bei denen Frauen für alle Bereiche des weiblichen Zyklus Bitte leisteten oder Dank spendeten war die Reinigung wichtiger Bestandteil des Ritus und so erklärt sich die enge auch optisch herausgearbeitete Verbindung zu den Quellgöttinnen.



Abbildung 4. Relief aus Paros, das ihre Kulteinführung auf der Insel veranschaulicht.

Obgleich etliche Details unbeantwortet bleiben, scheint nach dem Gesagten eindeutig, dass Bendis in der antiken Welt als Göttin weiblicher Fruchtbarkeit geehrt wurde. Auf dem Bildträger aus Piräus sind demnach zwei verschiedene Kultstränge auszumachen, die gemeinsam die beiden Aspekte des Kultes der Bendis umschreiben.

So ist es ein Bild, das Bendis in der Weise darstellt, wie die Stadt Athen den Kult verstanden wissen möchte. Dazu gehört auch die Wahl des Adorantenzugs, der aus Männern besteht. Das Relief ist eine Referenz an ein Volk, das Athen in seinen politischen Auseinandersetzungen beistand. Gleichzeitig ist in codierter Form der eigentliche und vor allem er originäre Kult der thrakischen Göttin mit verankert, der ebenso wichtig war.

Bendis ist nicht reduzierbar auf die Rolle der Gottheit einer ethnischen Minderheit auch wenn das Fremde offensichtlich immer Teil der Göttin war. Das *Fremde* fand vor allem Einlass in die Ikonographie der Göttin in der Kunst, die sehr einseitig dieses Chiffre verwendet. Aber bedeutsam war sie vor allem als Göttin der Frauen und für die Frauen.

LITERATUR

- Bäbler, B. 1998: *Fleissige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaften*. Stuttgart-Leipzig.
- Deoudi M. 2007: “Kulturell geprägtes Gesicht einer thrakischen Göttin”, *Proceedings of the 10th. International Congress of Thrakology, Komotini-Alexandroupolis 18.-23.10.2005*, Athen, 120-129.
- Deoudi, M. 2010: *Die thrakische Jägerin. Römische Steindenkmäler aus Macedonia und Thracia*, Mainz.
- Deoudi M. 2015: “Ein Heiligtum in luftigen Höhe. Die Kultstätte der Artemis auf der Akropolis von Philippi”. S. Nawracala y R. Nawracala (eds.), *ΠΟΛΥΜΑΘΕΙΑ Festschrift für Hartmut Matthäus anlässlich seines 65*, Nürnberg, 71-86.
- Hartwig P. 1897: *Bendis. Eine archäologische Untersuchung*, Leipzig.
- Pache, C. O. 2001: “Barabrian bond, Thracian Bendis among the Athenians”, S. R. Asirvatham (ed.), *Between magic and religion. Interdisciplinary studies in Ancient mediterranean Religion and Society*, Lanham, 3-11.
- Planeaux, C. 2000/01: “Bendis’ entry into Attica”, *The Classical Journal* 96, 165-192.
- Fernandez R. 1999: “Possible culto a Artemis Bendis a la Alcundia de Elche”, *XXV Congreso Nacional de Arqueologia*, Valencia, 640-645.
- Simms R. R. 1985: “The cult of the Thracian Goddess Bendis”, *Ancient World* 18, 59-76.
- Simon, E. 1953: *Opfernde Götter*, Berlin.
- Stavrianopoulou E. 2005: “Gemeinsam verehren, getrennt feiern“, C. Ambos (ed.), *Die Welt der Rituale von der Antike bis zur Gegenwart*, Leiden, 145-155.
- van Straten. F.T.: 1995: *Hiera Kala. Images of animal sacrifice in archaic & classical Greece*, Leiden.

ABKÜRZUNGEN

IG = Inscriptiones Graecae

SEG = Supplementum epigraphicum Graecum

ABBILDUNGEN UND ABBILDUNGSNACHWEIS

- Abb. 1: Rotfigurige Schale mit Darstellung von Bendis und Thetis. Deoudi 2010 Abb. 4.
- Abb. 2: Attisches Urkundenrelief. Deoudi 2010 Abb. 6.
- Abb. 3: Attisches Ehrendekret. Deoudi 2010 Abb. 5.

Abb. 4: Umzeichnung des heute verschollenen Reliefs aus Paros. Deoudi 2010
Abb. 6.

BILDUNTERSCHRIFTEN

Abb. 1: Älteste erhaltene Darstellung der thrakischen Göttin Bendis in der griechischen Kunst.

Abb. 2: Darstellung des Festzuges zu Ehren der Göttin Bendis

Abb. 3: Adoranten nähern sich der Göttin, die sie in ihrem Heiligtum gemeinsam mit dem thrakischen Heros Deloptes erwartet.

Abb. 4: Relief aus Paros, das ihre Kulteinführung auf der Insel veranschaulicht.

MUJERES Y ARMAS EN COIMBRA DEL BARRANCO ANCHO (JUMILLA, MURCIA). NUEVAS APORTACIONES AL CASO DE LA NECRÓPOLIS DEL POBLADO

Rosa María Gualda Bernal
Museo Municipal Jerónimo Molina.

RESUMEN

En este trabajo se amplían los estudios sobre tres sepulturas femeninas con armas de la necrópolis ibérica del Poblado de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia). Se analizan además del armamento, otros elementos incluidos en las tumbas como útiles textiles, metales preciosos y un *askos* ornitomorfo.

Palabras clave: ibérico, tumba, plata, oro, ave

ABSTRACT

This paper studies three female graves with weapons of the Iberian necropolis del Poblado of Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia). The weapons, and other items included in the tombs, as artifacts for textiles, precious metals and a ornithomorphic *askos* are analyzed too.

Keywords: Iberian, grave, female, silver, gold, bird.

La arqueología ibérica ha demostrado que los ajuares funerarios con armas normalmente se identifican con enterramientos masculinos. La máxima podría resumirse en que algunas tumbas masculinas pueden contener armas o no, pero las femeninas nunca las tienen. Los estudios osteológicos apoyan esta teoría. Por citar algunos ejemplos podemos decir que en Cabezo Lucero sobre 66 individuos hay 7 masculinos asociados con armas y ninguna femenina (Grevin en Aranegui *et alii* 1993). En Turó dels Dos Pins se contabilizan 5 tumbas masculinas con armas y ninguna femenina (García Roselló 1993). Estos resultados se repiten en los diferentes estudios publicados. En El Cigarralejo, Santonja (1985, 1986, 1993, 2005) identifica 42 sepulturas masculinas con armas frente 4 tumbas de varones sin armamento, mientras que en los 40 enterramientos identificados como femeninos no aparecen armas. Aunque la metodología utilizada pueda ser mejorable, la correlación es bastante clara.

Sin embargo una excepción a esta dinámica general se encuentra en el análisis de la necrópolis del Poblado de Coimbra del Barranco Ancho, donde el último estudio osteológico (Subirá *et alii* 2008) analiza los restos de 74 sepulturas, de las que 57 son

individuales, 16 dobles y una triple. Se contabilizan 19 individuos femeninos (21%) y 24 masculinos (26%). El hecho que nos ocupa es que frente a 17 sepulturas identificadas osteológicamente como masculinas y con armas se cuentan con 3 femeninas, osteológicamente comprobadas, con armamento, a las que podríamos sumar dos más con conteras de metal. Esto conlleva que entre un 8,8 % y un 13% de las tumbas con armas en las que se ha podido identificar el sexo del ocupante son femeninas. Siendo con diferencia la proporción más elevada conocida, debemos siempre recordar que en torno al 90% de la tumbas con armas siguen siendo masculinas (Quesada 2010:160).

El presente estudio se centra en analizar estas tres sepulturas femeninas que contienen armas: las sepulturas 104, 107 y 153 (García Cano *et alii* 2008; Subirá *et alii* 2008)

1. ANTECEDENTES. MUJERES Y ARMAS: LA SEPULTURA 155 DE BAZA

La sepultura 155 de la necrópolis de Baza es la famosa tumba que contenía la conocida escultura de Dama (Presedo 1973) junto a un rico ajuar donde se incluían cerámicas, algunas con motivos vegetales excepcionales (Pereira Sieso 2010), un broche de cinturón con restos de damasquinado de plata y tres fíbulas anulares, una fusayola, un dado de piedra y una concha de molusco, destacando para nuestro estudio un conjunto de cuatro posibles panoplias completas, compuestas de cuatro falcatas, un posible puñal, dos o tres lanzas, uno o dos *soliferrea* más cuatro o cinco escudos (Quesada 2010). El hallazgo de las armas, así como la propia envergadura de la sepultura siempre hizo pensar que se trataba de un enterramiento masculino, dando por hecho que las cenizas que contenían la escultura, que funcionaba como urna cineraria, eran de un varón. El primer análisis de los restos óseos (Reverte 1986) dio un resultado sorprendente: los restos pertenecían a una mujer. Los escasos restos con los que se contaban para el estudio y la deducción final sembraron la duda entre muchos investigadores acerca de la fiabilidad del resultado obtenido. La hipótesis de un enterramiento femenino con un amplio armamento era muy discutible. Sin embargo las segundas analíticas llevadas a cabo han reafirmado la tesis femenina (Trancho y Robledo 2010). La gracilidad de escasísimos restos del cráneo y de huesos largos y las cinco variables con las que se ha estudiado la falange proximal del dedo V de la mano derecha han sido considerados como pertenecientes a una mujer adulta, pero menor de 30 años (Trancho y Robledo 2010).

2. LAS SEPULTURAS FEMENINAS CON ARMAS EN COIMBRA DEL BARRANCO ANCHO

A continuación se detallan los aspectos más destacables de los ajuares de las tres tumbas citadas:

2.1. Cronología

Las tumbas 104, 107 y 153 se datan a mediados del S. IV a.C. Las tumbas 107 y 153 se enmarcan entre el 375-350 a.C., mientras que la 104 es posterior, fechándose entre el 350-300 a.C. Se trata de un momento álgido en la historia de la necrópolis, un 56% de

las tumbas estudiadas hasta la actualidad (García Cano *et alii* 2008) se fechan en el S.IV a.C. Hacemos constar que es a mediados de esta centuria cuando se erige el pilar-estela de los Jinetes (350-325 a.C.), se construye el encachado principesco de la tumba 22 (375-350 a.C.), el mayor documentado y se constatan los ajuares más ricos.

2.2. Los conjuntos de armas

No es el objetivo de este trabajo el estudio formal de las armas, sino valorar la singularidad de los ajuares en su conjunto por lo que nos centraremos en analizar primero las asociaciones que presentan las armas y su relación con el resto de grupos de la necrópolis.

Puntualizar en primer lugar que de 160 tumbas estudiadas un 39,47% contienen armas, si contabilizamos únicamente las sepulturas con ajuares suponen un 44%.

La sepultura 104 presenta una punta de falcata acompañada de un regatón. Esta asociación se da también en las tumbas 3 y 30, representando un total del 4,7% de las combinaciones que se dan en la necrópolis, es la tumba con menor presencia de armas del conjunto estudiado en este trabajo.

La tumba 107 contiene un conjunto de falcata más lanza. Esta asociación representa también un 4,7% de las combinaciones. Aparece en la sepulturas 32 y 160. Sin embargo presenta un ítem único en toda la necrópolis, una punta de bronce tipo macalón. Estas puntas para usar con el tiro con arco no son muy frecuentes en necrópolis aunque en El Cigarralejo (Mula) se han documentado en tres tumbas: la 86/87, la 161, con algunas dudas y la 282. En esta última la punta, también de bronce, se localiza en un ajuar sin armas, que en palabras de su excavador E. Cuadrado: “dado que todo el ajuar era femenino, esta flecha podría significar que fue la causa de la muerte de la mujer incinerada”. Ante la falta de estudios osteológicos Cuadrado (1987) busca una explicación a este supuesto elemento disonante. Para Quesada (1989) se podían usar también como amuletos o colgantes.

Finalmente la sepultura 153 presenta un conjunto de falcata, lanza, regatón y escudo tipo *caetra*. Se trata de la combinación mayoritaria en esta necrópolis, presente también en las tumbas 11, 33, 58, 88, 91, 121 y 126, un 12, 69% del total.

Por tanto estas combinaciones vienen corroborar que no existe una panoplia estándar en Coimbra del Barranco Ancho (García Cano 1997: 222). Ni siquiera en estos 3 casos femeninos, donde las armas tiene un significado principalmente ritual, se ha podido establecer una norma.

La tumba 153, por la riqueza de la panoplia, reafirma la idea de la existencia de un grupo social con mayor estatus que cuenta con falcata, lanza y/o *soliferreum* y protegidos por un escudo, frente a una mayoría, aproximadamente un 50%, que sólo puede costearse falcata y/o lanza (García Cano 1997: 222) (Fig. 1).

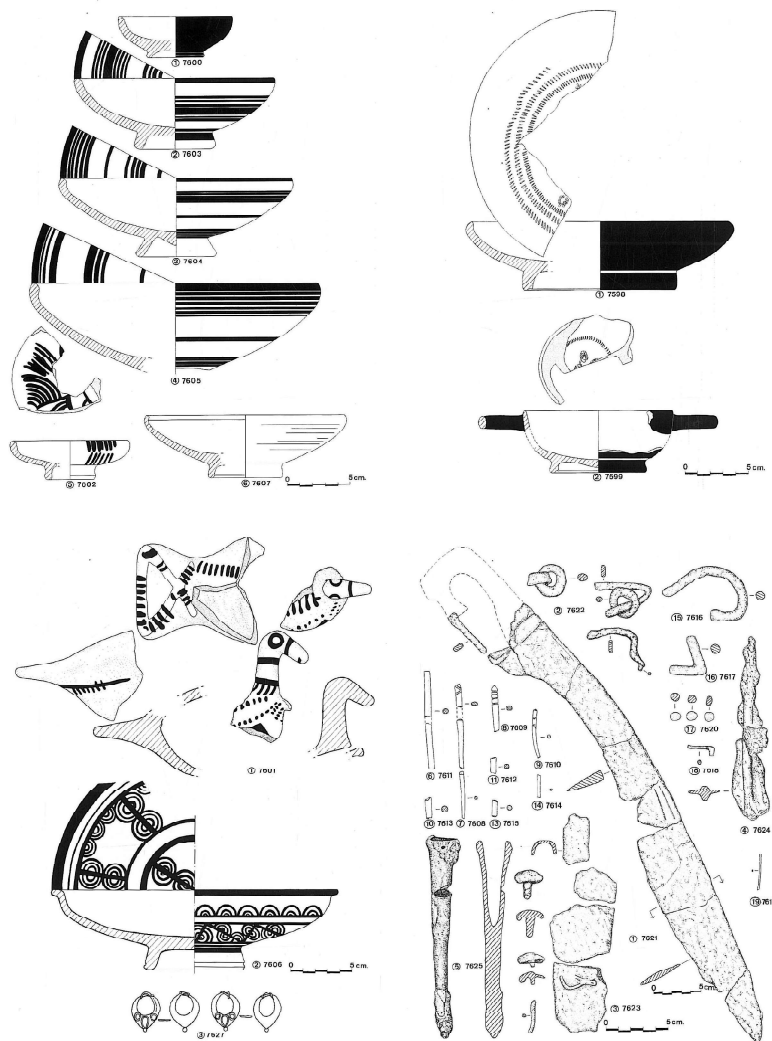


Figura 1. Ajuar de la tumba 153. Segun Garcia Cano *et alii* 2008: Fig. 212-215.

2.3. Los útiles textiles

Entre el ajuar de la tumba 104 contamos con una serie de elementos relacionados tradicionalmente con el textil: dos tensadores, tres agujas de hueso y una aguja de bronce. Sin embargo no incluían fusayolas. Al igual que ocurre con las armas, los útiles textiles han sido tradicionalmente asociados al mundo femenino, aunque como veremos más adelante, en el análisis de los ajuares existen algunas excepciones.

En la iconografía ibérica existen algunas representaciones de mujeres hilando, pero no se conocen de hombres. En un fragmento cerámico procedente de La Serreta (Alcoy, Alicante) se ve a una mujer con las piernas flexionadas, tal vez indicando una posición sentada. Los instrumentos que aparecen son propios del hilado (Tortosa 2007: 244; Lillo 1997: 63; Aranegui 1997). Otro fragmento procedente de Sant Miquel de Liria presenta a unas mujeres tejiendo e hilando junto a un telar (Izquierdo y Pérez Ballester

2005). Otra imagen, en esta ocasión en un relieve de caliza que se localizó en la sepultura 100 de la necrópolis de La Albufereta (Aranegui 1996; Verdú 2005). Mostraba a una mujer con un huso que parece despedir a un hombre que porta una lanza. Todas estas escenas nos remiten al imaginario del Mediterráneo Antiguo donde la actividad textil es un signo de la dignidad femenina, sobre todo en Grecia (Mosse 1990).

Las agujas de hueso debieron de tener usos muy variados, los más aceptados son los de sujetar el pelo y servir como perforadores del tejido. Son comunes en las necrópolis ibéricas, aunque curiosamente inexistentes en grandes yacimientos como Baza (Granada) o La Albufereta (Alicante). Su mayor representación se da en El Cigarralejo, donde se contabilizan en un 10,8% de las incineraciones, 39 tumbas de los 361 ajuares estudiados (Cuadrado 1987; García Cano 1997: 248). En la necrópolis del Poblado de Coimbra del Barranco Ancho aparecen en un total de 62 tumbas, un 38,75% del total de 160 incineraciones. Dada la fragmentación de estas piezas, no precisamos el número exacto de las mismas pero si consideramos necesario aclarar que su número por tumba puede variar desde una hasta siete.

En cuanto a las placas de hueso, conocidas como tensadores textiles, su función parece clara, eran parte de un telar móvil y servirían para separar y ordenar los hilos de urdimbre, para pasar el hilo de trama entre ellos, junto con la función de ir apretando las pasadas de trama con el propio tensador textil. En estos ítems se aprecian también ciertas pautas en la disposición de las perforaciones y un posible código inciso indicativo del funcionamiento para obtener un tipo de entramado o funcionamiento específico. Tanto la distribución de las perforaciones en la pieza como la decoración incisa, en un alto porcentaje de ejemplares, podrían indicar unas características funcionales determinadas, encaminadas hacia la realización de distintos tipos de entramados (Ruíz de Haro 2014: 46).

Estas placas no son muy numerosas en los yacimientos ibéricos, de nuevo es El Cigarralejo donde se documentan principalmente (Cuadrado 1987; Ruano y Montero 1989). Se contabilizan en un total de 36 piezas repartidas en 30 tumbas, un 9,34%. En Coimbra se localizan en 15 tumbas de las 160 estudiadas, es decir aparecen en un 9,37% de las sepulturas. Sólo se localiza en una tumba con armas, la 47. Únicamente tenemos resultados de los análisis osteológicos para las tumbas 97 y 104 que son femeninas, mientras que la sepultura 111, es de varón sin armas. Este hecho puede resultar curioso pero no se da únicamente en esta necrópolis puesto que en Cigarralejo la tumba 122 pertenece a un varón sin armas y con un tensador y la sepultura 293 a un varón con armas y tensador (Rafel 2007: 125).

Otro útil textil dentro de este ajuar es un fragmento de una aguja de bronce. Este tipo de instrumental es muy escaso, en esta necrópolis sólo se documenta en la tumba 9 y en la 70, más dos ítems descontextualizados (García Cano 1997: 245). Agujas de este tipo se localizan en Los Villares (Mata 1991:172), en el departamento 37 de la Bastida (Fletcher *et alii* 1965:189) y en el depósito-ofrenda de El Amarejo, donde la abundancia

de elementos textiles sugirió a su excavador que las ofrendas se realizaran a una divinidad femenina que tuviera la acepción de tejedora (Broncano 1989:241).

Por tanto aunque en líneas generales el mundo del tejido va asociado primordialmente al ámbito femenino, existen bastantes excepciones por lo que es imposible adscribir automáticamente sexo femenino a unos restos por la inclusión de útiles textiles (Rafel 2007).

4. Análisis de los índices de riqueza

Antes de entrar en la materia de estudio deseamos puntualizar que el procedimiento utilizado para elaborar estos índices se basa en el recuento de piezas de cada ajuar. La objetividad del método permite contabilizar los ítems y comparar ajuares eliminando cualquier atisbo de subjetividad del investigador. Lógicamente la validez del método se basa en la presunción de que un número mayor de objetos supone mayor riqueza, al menos en un nivel de hipótesis general. Existen otros métodos que otorgan puntualizaciones a los objetos según un valor asignado por el investigador (Chapa y Pereira 1991:441-442; Santos 1989: 41-42). Reconocemos que el valor de una falcata no debió de ser igual al de una fusayola. Sin embargo Quesada (1994: 447-465) al usar el método del recuento exclusivo y el sistema de puntualizaciones, ha obtenido en líneas generales resultados muy parecidos para Baza, Cabecico del Tesoro y Cigarralejo. Por tanto la validez del procedimiento del recuento es innegable. Las comparativas de este apartado se fundamentan en los trabajos anteriores del Dr. García Cano. Además combinamos este análisis con el estudio de los metales preciosos incluidos en los ajuares, que vienen a corroborar la tesis defendida anteriormente que unifica los sistemas de recuento y puntualizaciones.

La media de riqueza general en la necrópolis se sitúa en 8,14 objetos por tumba. La variabilidad de los ajuares es tal que podemos encontrar tumbas sin ajuar, como el caso de número 101, hasta los 94 objetos de la sepultura más rica, la número 70. Dentro de estos márgenes los enterramientos del S. IV a.C. tienen una media de 12,6 objetos. La tumba 104 tiene 21 objetos, la 107 guarda 13 y la 153 cuenta con 26. Esta última se convierte en una de las más ricas del S. IV a.C. Son por tanto tumbas por encima de la media de objetos por ajuar. Se trata por consiguiente de mujeres pertenecientes a una clase social importante, hecho refrendado por contar además las tumbas 107 y 153 con metales preciosos.

5. Los metales preciosos

Antes de entrar en este apartado debemos de puntualizar ciertos datos sobre la presencia de metales preciosos en las necrópolis ibéricas. En primer lugar recordar la baja frecuencia de objetos de oro y plata en las necrópolis. Los ítems más numerosos son pequeños objetos de adorno, como aros o anillos de cinta, muy sencillos, en nada parecidos a los grandes adornos que lucen las esculturas femeninas, como las enormes

arracadas o collares de las Damas de Baza, Elche o Guardamar. Este tipo de joyas de gran tamaño y valor no se hallan en las sepulturas, sino que posiblemente eran bienes heredables. De hecho el valor constante del oro sería la causa de que no se amortice en tumbas sino que sea un activo heredable (Chapa y Pereira 1991). Por otra parte muchos de estos objetos se localizan en los mismos *ustrina*, caso de Castellones del Ceal, lo que indica su presencia durante la cremación. (Chapa y Pereira 1998). También son abundantes fuera de tumba, como en Baza (Sieg 2013). Ambas circunstancias impiden un estudio asociativo adecuado de estos ítems.

El primer caso a analizar es el de la tumba 153. Este caso resulta muy interesante porque además cumple uno de los requisitos de las sepulturas más ricas de la necrópolis: contiene unos pendientes de oro. Este par tienen forma de creciente, formados por una lámina de oro. Los extremos se estrechan para permitir el cierre mediante lazada o gancho. Están decorados en la base con tres hilos en forma de círculo, el central, de más tamaño, se remata con una lágrima (García Cano y Page: 2002; García Cano 2008:138). Sólo un 7% de los ajuares de la necrópolis del Poblado contienen oro (11 tumbas). Los metales preciosos, como el oro, tienen un valor real que predomina sobre el valor simbólico, lo que lo hace indispensable para mantener el nivel de riqueza de los descendientes, lo que explica su escasez en las tumbas (Chapa y Pereira 1991). El ajuar más rico de la necrópolis de la Senda contiene oro (t. 24S) así como los ajuares más ricos de la necrópolis del Poblado: las tumbas 22, 55, 70 y 150. Por tanto la sepultura 153 sigue las pautas generales del grupo de sepulturas ricas.

Si la inclusión de armas en tumbas femeninas es una excepcionalidad, la presencia de pendientes de oro también lo es. Todas las sepulturas con este tipo de joyas contienen armas, de lo que se deduce un carácter predominantemente masculino (García Cano y Page 2002: 219). Las sepulturas sin armas con oro, la 150 y la 70, lo contienen en forma de colgantes (Fig. 2). Por tanto la tumba 153 rompe esta dinámica general, sumando dos valores tradicionalmente masculinos: armas y pendientes de oro. En la vecina necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia) tenemos el mismo caso: El oro en formatos como anillos (t. 239 y 515) o apliques de joyas (t. 395) parece unirse al elemento femenino puesto que aparece en tumbas sin armas. Además, en la tumba 277, de las más ricas de la necrópolis, calificada como principesca por la envergadura de su encachado y la riqueza de su ajuar formado por más de 200 objetos, Cuadrado (1987: 478) presenta el disco de oro dentro del paquete de objetos femeninos, recordemos que en esta sepultura se distinguen claramente un enterramiento doble, uno de ellos femenino.

La sepultura 107 contiene unos pendientes de plata de aro simple (García Cano *et alii* 2008:134). Este metal está presente en un 8,75% de las tumbas (13 tumbas). Los pendientes de este metal sólo se cuentan en dos tumbas, la citada 107 y la 149, que además tienen armas. La nº 149 podría osteológicamente pertenecer a un hombre. En contraposición los anillos aparecen en tumbas sin armas. En las tumbas 27, 46, 63, sin armamento, tenemos colgantes y campanitas. Por lo tanto podría deducirse que en las tumbas 22 y 55, ambas dobles y con armas, los pendientes de oro se asociarían al individuo masculino y los colgantes de plata al femenino. Si nos remitimos de nuevo a la necrópolis

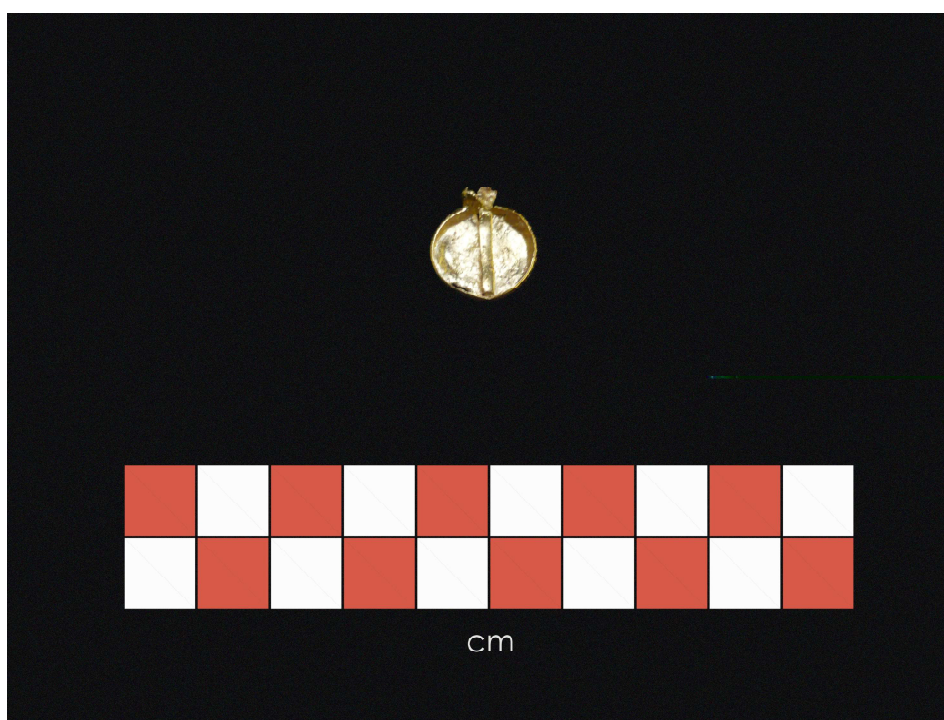


Figura 2. Colgante de oro. Tumba 150.

de El Cigarralejo vemos que la dinámica es la misma: en su mayoría la plata aparece en anillos, que se asocian en un 80% de los casos a tumbas sin armas, de lo que deducimos un carácter mayoritariamente femenino, aunque existe una excepción: la tumba 122, sin armas, es masculina. En el caso de la 293, se trata de una tumba doble, posiblemente el anillo se asocie a la mujer, caso similar la tumba 22 de Coimbra. Curiosamente en la tumba 244/251 y en la 268 vemos la asociación plata/ave/femenino, puesto en el chatón del anillo de la tumba 244/251 se decora con un ave y en la tumba 268 aparecen dos terracotas ornitomorfos. La importancia de la iconografía del ave como elemento eminentemente femenino se desarrollará ampliamente a colación de la presencia de un *askos* en la tumba 153.

En definitiva los pendientes de oro, la forma más frecuente en la que aparece este metal, se asocian con el armamento. Por tanto el oro en este formato de pendiente es un elemento mayoritariamente masculino, mientras que en forma de colgante se liga a lo femenino. La iconografía de los jinetes del pilar- estela de esta necrópolis apoya esta tesis puesto que lucen pendientes, como lo hacen otras esculturas en El Cigarralejo (García Cano 1994; García Cano y Page 2011; Cuadrado 1987). Recordar que los modelos citados son aros muy sencillos, en ocasiones amorcillados o en forma creciente, pero en nada parecidos a los que lucen las grandes esculturas femeninas ibéricas. No hay que olvidar que este tipo de joyas de gran tamaño y valor no se hallan en las sepulturas, sino que posiblemente eran bienes heredables. (Fig. 3).

La plata no suele aparecer en forma de pendientes, y en las dos ocasiones que lo hace es en ajuares con armas. Se trata, al igual que el oro, de modelos de aros muy sencillos. La plata predomina en forma de colgantes y en tumbas sin armas, asociada con elementos femeninos: el colgante de la tumba 27 tiene forma de paloma, al igual

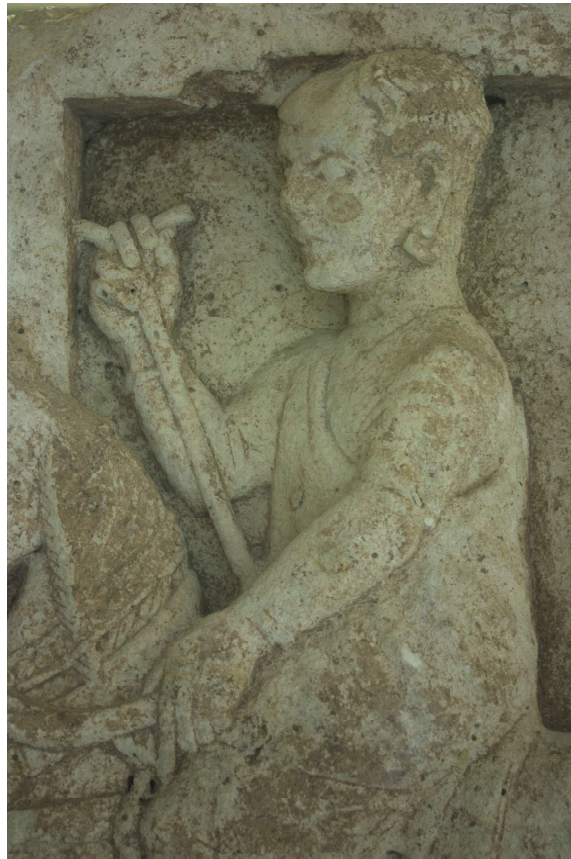


Figura 3. Detalle del pilar-estela de los Jinetes.

que la macita de la tumba 63. Además la campanita de la sepultura 46 puede remitir a la maternidad y al mundo infantil, como ocurre también en Cigarralejo (Chapa 2002; 2003).

En resumen el oro se asocia principalmente a tumbas con armas y la plata sepulturas sin armas. Los pendientes, sean de oro o plata forman parte de los ajuares con armas, predominantemente masculinos. Las mujeres de las tumbas femeninas 107 y 153 cuentan por tanto con dos elementos típicamente masculinos: armas y pendientes.

Tumba	Número	Objeto	Incluye armas	Sexo	Cronología	Nº Objetos
22* ¹	2037 4049	Pendientes	Si	Posiblemente masculino+ Indeterminado	375-350	31+5 tabas
55*	5561.1 5561.1	Pendientes	Si	Adulto indeterminado+ niño indeterminado	225-200	32+ 36 tabas
70	5800	Colgante	No	Indeterminado	350-325	94
76 ²	6185	Pendiente		Indeterminado		2

1 El signo * señala las tumbas que contienen oro y plata.

2 Tumba expoliada.

3 Tumba expoliada.

4 Parte del ajuar pudo perderse debido a la erosión de esta zona.

5 La cabecera oriental de la fosa estaba destruida por lo que es factible que parte del ajuar se perdiera.

83 ^s	6218	Pendiente	Si	Indeterminado		3
86 ^a	6642	Pendiente	Si	Indeterminado	S. IV a.C.	5+3 tabas
108 ^s	6692.1 6692.2	Pendientes	No	Individuo joven, menor de 21 años.	400-350	3
113*	6874	Pendiente	Si	Indeterminado	375-350	36+43 tabas
116	6813.1	Pendiente	Si	Indeterminado	375-325	19+88 tabas
150*	7510	Colgante	No	2 individuos indeterminados	375-350	73
153	7627	Pendientes	Si	Femenino	350-325	26

Cuadro 1. Relación de los objetos de oro de la necrópolis del Poblado.

Tumba	Número	Objeto	Incluye armas	Sexo	Cronología	Nº Objetos
22*	2030	Colgante	Si	Posiblemente masculino+ Indeterminado	375-350	31+5 tabas
27	2459	Colgante	No	Indeterminado	200-185	4
46	3760	Campanita	No	Indeterminado	350-300	31
55*	5560	4 Colgantes	Si	Adulto indeterminado+ niño indeterminado	225-200	32+ 36 tabas
70*	5794	Anillo	No	Indeterminado	350-325	94
63	5656	Colgante	No	Indeterminado	300-250	16
96	6299 6300	2 Anillos	No	Indeterminado	375-340	18
107	6686	Pendientes	Si	Femenina	375-300	13
113*	6874	Brazaletes	Si	Indeterminado	375-350	36+43 tabas
115	6901	Anillo	No	Indeterminado	375-325	21
141	7285	Anillo	No	Indeterminado	Indeterminada	7
149	7470	Pendientes	Si	Posiblemente masculino	375-325	25
150*	7517 7518 7520	2 Anillos+ 2 objetos en forma de omega	No	2 individuos indeterminados	375-350	73

Cuadro 2. Relación de los objetos de plata de la necrópolis del Poblado.

6. La excepcionalidad de la tumba 153: *Askos* ornitomorfo y vaso calado

En la sepultura 153 el conjunto de la panoplia y los pendientes de oro son referencias de estatus, asociadas principalmente al género masculino, pero en contraposición la inclusión de un *askos* en forma de ave aporta un elemento típicamente femenino. Recordemos que en la cultura ibérica el ave aparece unida a la iconografía de la mujer: sobre la diosa alada que aparece en los relieves del monumento turriforme de Pozo Moro se apoya un pájaro y la Dama de Baza sostiene una paloma. Las aves también forman parte de decoraciones de monumentos funerarios de Cabeceo del Tesoro y Cigarralejo, sujetadas por manos aparentemente femeninas. Se ofrecen por los exvotos oretanos, o participan en el cortejo de las nutrias (Izquierdo y Prados 2004; Prados 1992; 1997; 2007; Olmos y Tortosa 2010). Las aves se asocian en todo el Mediterráneo Antiguo a Tanit, Afrodita o Venus.

El análisis de las sepulturas con ítems ornitomorfos de las necrópolis de Cigarralejo y Coimbra refuerzan la idea del ave como elemento femenino. Puntualicemos que se trata de palomas, no de rapaces, de significado distinto. En Mula existen imágenes de ave en diferentes formatos: vasos plásticos, decoración de anillo, remates de punzones óseos y una macita. Se estima que un 90% de las mismas presentan un ajuar que no incluye armas. Pero sólo un 10% del cómputo de tumbas cuenta con armas: se trata de la 217, que contiene una aguja rematada en ave, pieza que por su estado de conservación parece que no ardió en la pira funeraria. Cuadrado (1987) deja entrever en este caso que se trata de una ofrenda familiar, y no de un objeto personal del difunto.

Recordemos que en esta necrópolis la asociación armas/tumba masculina es clara, por lo que con las debidas precauciones podemos inferir el carácter femenino de estos enterramientos (Gualda 2015a).

En Coimbra tenemos los mismos formatos, y exceptuando la tumba 153, femenina, como ya sabemos, todos los ítems se encuentran en tumbas sin armas, por lo que podemos llegar a conclusiones análogas (Gualda 2015a; 2015b).

En cuanto a los vasos ornitomorfos no son muy numerosos en la cultura ibérica (Pérez y Gómez 2004), pero sí muy significativos, aparecen básicamente en ajuares femeninos de El Cigarralejo (Mula) y Coimbra del Barranco Ancho (Gualda, 2015a y b), en contextos sacros como los procedentes de El Amarejo (Albacete) (Broncano, 1989) y La Encarnación (Caravaca) y en espacios singulares de poblados, caso de La Serreta (Alcoy) (Grau *et alii* 2008; Pérez y Gómez 2004).

En la necrópolis del Poblado se recogen tres vasos ornitomorfos: En las sepulturas 70 (Page 1984:125; Page y otros 1987: 89; García Cano 1997: 164-166; García Cano *et alii* 2008: 87-105), en la 150 (García Cano *et alii* 2008:178-184) y en la citada 153 (García Cano *et alii* 2008: 185-189). Fuera de tumbas se localizan cuatro fragmentos (García Cano 1997: 164). Señalar que en el poblado se hallaron dos vasos más (Molina *et alii* 1976: 59-60; Gualda 2016: 58-60).

La sepultura 70, es la más rica de la necrópolis, con 94 objetos, entre los que figuran el citado vaso, un punzón con remate de ave y un posible anillo decorado. Es una tumba principesca con un encachado de más de 4 m de lado, que además se remataba con el famoso pilar-estela de los Jinetes. La tumba 150, con un *askos* y una aguja de bronce rematada por una paloma, es la segunda más rica. Ambas tiene en común carecer de armas y de elementos masculinos de prestigio como los pendientes, aunque si tienen oro y plata en forma de colgantes y anillos. Por tanto podrían adscribirse a una élite femenina. La tumba 153 podría pertenecer a este grupo, aunque rompiendo la regla de la no inclusión de armas, lo que le confiere un carácter especial. (Fig. 4)

Respecto al vaso calado de bronce que forma parte del ajuar, es el único de la necrópolis y no conocemos paralelos inmediatos. No obstante debemos puntualizar que la factura de este tipo de piezas las hace especialmente sensibles al calor por lo que es muy difícil que se conserven en las tumbas. Sin duda su inclusión está apuntando a la excepcionalidad de la tumba, y su funcionalidad estaría ligada a algún tipo de ritual.



Figura 4. Fragmento de *askos*. Tumba 153.

3. CONCLUSIONES

La singular aparición de sepulturas femeninas con armas viene a corroborar la dificultad de adscribir automáticamente el sexo a una sepultura en función del armamento (Valcks *et alii* 2011), tesis que ya hemos visto apuntada en relación a los textiles (Rafel 2007). Sin embargo tampoco podemos perder de vista la propia excepcionalidad de los casos de Coimbra o incluso Baza, pues son muchos los yacimientos ibéricos analizados a día de hoy que continúan corroborando la asociación armas/varón como hipótesis general.

Por tanto se impone la necesidad de acudir a los análisis osteológicos y matizar así con las debidas reservas y precauciones cualquier conclusión precipitada.

Por otra parte no debemos interpretar las armas en tumbas femeninas con la posible presencia de mujeres guerreras en la cultura ibérica. Lo extraordinario de su existencia hubiera sido sin duda recogido por los testimonios de los escritores greco-latinos, que sí parecen atestiguar estos casos en la Europa oriental (Quesada Sanz, 2012). La hipótesis a la que llega el propio Quesada Sanz (2010) en su estudio de la inclusión de armas en tumbas ibéricas y en concreto en la de la Dama de Baza podría aplicarse en el caso de Coimbra: “La investigación acumulada sobre la presencia de armas en los ajuares de las culturas estudiadas, desde la Edad del Hierro hasta la Antigüedad Tardía y comienzos de la Edad Media señala con claridad que muy frecuentemente las armas identifican la panoplia de un varón adulto, pero en muchas ocasiones su significación va más allá, asociándose a ancianos, niños, incluso mujeres. La conclusión inevitable es que las armas, además de identificar al guerrero, se asocian a significados más complejos ligados al estatus de libertad personal, a un rango elevado en la estructura social y/o la pertenencia a un grupo familiar o de linaje. Una persona de sexo femenino podía ocasionalmente dotarse en la muerte de atributos, las armas, cuyo empleo era patrimonio exclusivo de los varones, pero que en un plano más abstracto y general podían expresar unos conceptos, como poder, estatus, libertas, perduración del linaje por la herencia de objetos simbólicos, que transcendían el sexo biológico o la edad.”⁶

En resumen la tumbas 104, 107 y 153 son ciertamente singulares. Estas mujeres, de una clase social elevada por la riqueza de sus ajuares, hacen suyo un patrimonio tradicionalmente masculino, las armas, a las que sumamos además los pendientes. Respecto a la intencionalidad simbólica de las armas es difícil de llegar a conclusiones claras debido a la falta de fuentes escritas.

La tumba 153 contiene otros elementos importantes, como son un vaso calado y un *askos* ornitomorfo. Este último es un elemento unido a lo femenino en el imaginario ibérico, lo que suma un valor importante a la mujer enterrada, pues es un objeto reservado a las tumbas aristocráticas de Coimbra del Barranco Ancho.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranegui Gascó, C. 1996: “Signos de rango en la sociedad ibérica. Distintivos de carácter civil o religioso”, *Revista de Estudios Ibéricos* 2, 91-121.
- 1997: “La decoración figurada en la cerámica de Liria”, C. Aranegui Gacó (coor.), *Damas y caballeros en la ciudad ibérica*, Madrid, 176-189.
- Broncano Rodríguez, S. 1989: *El depósito votivo ibérico de El Amarejo (Bonete. Albacete)*, Madrid.

6 Quesada Sanz, F. 2010: “Las armas de la sepultura 155 de la necrópolis de Baza”, Chapa, T. e Izquierdo, I. (eds.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá*, 163-164.

- Chapa Brunet, T. 2002: “La infancia en el mundo ibérico a través de la necrópolis de El Cigarralejo. Murcia”. *Anales de Prehistoria y Arqueología* 17-18, 159-169.
- 2003: “La percepción de la infancia en el mundo ibérico”, *Trabajos de Prehistoria* 60, 23-35.
- Chapa Brunet, T. y Pereira Sieso, J. 1991: “El oro como elemento de prestigio social en época ibérica.”, *AEspA* 64, 1, 115-138.
- Cuadrado Díaz, E. 1987: *La necrópolis ibérica de El Cigarralejo. (Mula. Murcia)*, Madrid.
- Fletcher, D. Pla, E. y Alcacer, J. 1965: “La Bastida de les Alcuses (Mogente. Valencia)”, *SIP. Serie de Trabajo Varios* 24, 55-62.
- García Cano, J. M. 1997: *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia) I. Las excavaciones y estudio analítico de los materiales*, Murcia.
- 1994: “El pilar-estela de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia)” *REIB* 1, 173-201.
- García Cano, J. M., Iniesta Sanmartín, A. y Page del Pozo, V. 1992: “El santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia)”, *Anales de Prehistoria y Arqueología* 7-8, 75-82.
- García Cano, J. M., Iniesta Sanmartín, A., Page del Pozo, V. y Hernández Carrión, E. 1997: “El santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos”, *QPAC* 18, 239-256.
- García Cano, J. M. y Page del Pozo, V. 2002: “Los objetos de oro de la necrópolis del Poblado de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia)” *Studia E. Cuadrado, AnMurcia* 7-8, 75-82.
- García Cano, J. M., Page del Pozo, V., Gallardo Carrillo, J., Ramos Martínez, F., Hernández Carrión, E. y Gil González, F. 2008: *El mundo funerario ibérico en el Altiplano Jumilla-Yecla (Murcia): La necrópolis de El Poblado de Coimbra del Barranco Ancho. Investigaciones de 1995-2004*, Murcia.
- García Cano, J. M. y Page del Pozo, V. 2011: “El pilar-estela de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla). 30 años del hallazgo”, *¿Hombres o Dioses?. Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Alcalá de Henares, 160-178.
- García Roselló, J. 1993: *Turó dels dos Pins. Necrópolis ibérica*, Sabadell.
- Grevin P. 1993: “Informe antropológico”, C. Aranegui, C. Jodin, A. Llobregat, P. Rouillard, y J. C. Uroz, *La nécropole ibérique de Cabezo Lucero (Guardamar del Segura, Alicante)*, Madrid-Alicante, 316-326.
- Grau, I., Olmos, R., Perea, A. 2008: “La habitación sagrada de la ciudad ibérica de La Serreta”, *AEspA* 81, 4-29.
- Gualda Bernal, R. M. 2015a: “Señoras y aves en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla-Murcia), *Verdolay* 14, 143-155.

- 2015b: “Representación y presencia del ave en la cultura ibérica. Su análisis en el ámbito funerario”, A. Fernández Díaz (ed.), *I Encuentro de jóvenes investigadores en arqueología de la Región de Murcia: De la Arqueología Prehistórica a la Arqueología Industrial*, Murcia, 227-268.
 - 2016: “Las aves en la cultura ibérica. Análisis de su significado y contexto en la provincia de Albacete”, B. Gamo Parras y R. Sanz Gamo (eds.), *Actas de la I Reunión Científica de Arqueología de Albacete*, Albacete, 439-451.
- Izquierdo Peraile, I. y Pérez Ballester, L. 2005: “Grupos de edad y género en un nuevo vaso del Tossal de Sant Miquel de LLíria (Valencia)”, *Sagvntvm* 37, 85-103.
- Izquierdo Peraile, I. y Prados Torreira, L. 2004: “Espacios funerarios y religiosos en la cultura ibérica: lectura desde el género en Arqueología”, *SPAL* 13, 155-180.
- Lillo Carpio, P. 1997: “Las divinidades femeninas mediterráneas y su incidencia en la religión y la cultura ibérica”, R. Ramos Fernández (ed.), *La dama de Elche, más allá del enigma. Actas del I Seminario (Valencia, 10-11 de mayo de 1996)*, Valencia, 37-91.
- Mata Parreño, C. 1991: *Los Villares (Caudete de las Fuentes. Valencia). Orígenes y evolución de la Cultura Ibérica*, Valencia.
- Mosse, C. 1990: *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid.
- Molina, J., Molina, M. C. y Nordstrom, S. 1976: *Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla. Murcia)*, Valencia.
- Olmos, R. y Tortosa, T. 2010: “Aves, diosas y mujeres”, T. Chapa, M.^a I. Izquierdo Peraile (eds.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá. actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional, 27 y 28 noviembre 2007*, Madrid, 243-259.
- Page del Pozo, V. 1984: *Imitaciones de influjo griego en la cerámica ibérica de Valencia, Alicante y Murcia*, Madrid.
- Page del Pozo, V., García Cano, J. M. y Sanz, M. J. 1987: *Diez años de excavaciones en Coimbra del Barranco Ancho. Jumilla, Murcia*.
- Pereira Sieso, J. 2010: “Estudio del ajuar cerámico de la tumba 155 de Baza”, T. Chapa y M.^a I. Izquierdo Peraile (eds.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá. Actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional, 27 y 28 noviembre 2007*, Madrid, 137 - 148.
- Pérez Ballester, J. y Gómez Bellard, C. 2004: “Imitaciones de vasos plásticos en el mundo ibérico”, R. Olmos Romera y P. Rouillard (eds.). *La vajilla ibérica en época helenística. (Siglos IV-III al cambio de era)*, 31-47.
- Prados Torreira, L. 1992: *Exvotos ibéricos de bronce en el Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.
- 1997: “Los ritos de paso y su reflejo en la toréutica ibérica”, R. Olmos Romera y J. A. Santos Velasco (eds.), *Iconografía ibérica, iconografía*

- itálica. Propuestas de Interpretación y lectura (Roma 11- 13 , noviembre 1993). Coloquio internacional, Madrid, 273-282.*
- Prados Torreira, L. 2007: “Mujer y espacio sagrado: Haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de época ibérica”, *Complutum* 18, 217-225.
- Presedo Velo, F. J. 1973: “La Dama de Baza”, *Trabajos de Prehistoria* 30, 151-216.
- Quesada Sanz, F. 1989: “La utilización del arco y las flechas en la cultura ibérica”, *Trabajos de Prehistoria* 46, 161-201.
- 1994: “Riqueza y jerarquización social en las necrópolis ibéricas: los ajuares”, J. Mangas Manjarrés y J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 2, Madrid, 447-466.
 - 2010: “Las armas de la sepultura 155 de la necrópolis de Baza”, T. Chapa y M^a. I. Izquierdo Peraile (eds.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá. Actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional, 27 y 28 noviembre 2007*, Madrid, 149-170.
 - 2012: “Mujeres, Amazonas, tumbas y armas: una aproximación transcultural”, L. Prados, C. López y J. Parra (coord.), *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, Madrid, 317-364.
- Rafel Fontanals, N. 2007: “El textil como indicador de género en el registro funerario ibérico”, *Treballs d'Arqueologia* 13, 115-146.
- Reverte Coma, J. M. 1986: “Informe antropológico y paleopatológico de los restos cremados de la Dama de Baza”, *Catálogos y Monografías del M.A.N.* 10, 187-192
- Ruano, E. y Montero, I. 1989: “Placas de hueso perforadas procedentes de la necrópolis de El Cigarralejo (Mula. Murcia)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología* 2, 281-302.
- Ruiz de Haro, M. I. 2014: “Tensadores textiles en la necrópolis del Cerro del Santuario (Baza, Granada)”, *Bastetania* 2, 45-56.
- Santonja Alonso, M. 1985: “Necrópolis de El Cigarralejo, Mula (Murcia). Estudio osteológico y paleopatológico (1^a parte)”, *Boletín de la Asociación Española de Amigos de La Arqueología* 21, 46-57.
- 1986: “Necrópolis de El Cigarralejo, Mula (Murcia). Estudio osteológico y paleopatológico (2^a parte)”, *Boletín de la Asociación Española de Amigos de La Arqueología* 22, 28-36.
 - 1993: “Necrópolis ibérica de El Cigarralejo. Estudio osteológico (comparado con los ajuares)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua* 6, 297-348.
 - 2005: “Osteología de la cremación en la necrópolis de El Cigarralejo.”, *El Museo de Arte Ibérico El Cigarralejo de Mula. La colección permanente*, 163-175.

- Santos Velasco, J. A. 1989: “Análisis social de la necrópolis ibérica de El Cigarralejo y de otros contextos funerarios de su entorno”, *AEspA* 62, 71-100.
- Sieg, M. 2013: “De metal y muerte: elementos de orfebrería ibérica en el corazón de la Bastetania. Nuevas aportaciones desde la necrópolis de Baza”, *Bastetania* 1, 95-113.
- Subirá, M. E., Ruiz, J., García Cano, J. M. y Gallardo, J. 2008: “La necrópolis del Poblado (Jumilla. Murcia) Datos antropológicos”, A. M.^a Adroher Auroux y J. Blánquez Pérez (eds.), *1er Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana, Granada - Madrid*, vol. 1, 59-69.
- Tortosa Rocamora, T. 2007: “¿Mujer/divinidad?: Lo femenino en la iconografía ibérica en época helenística.” *Complutum* 18, 237-246.
- Trancho Gallo G. J. y Robledo Sanz, B. 2010: “La Dama de Baza: análisis paleoantropológicos de una cremación ibérica”, T. Chapa y M.^a I. Izquierdo Peraile (eds.), *La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá. Actas del Encuentro Internacional Museo Arqueológico Nacional, 27 y 28 noviembre 2007*, Madrid, 119-135.
- Valcks A.; Staton T. W., Ardren T. 2011: “Mujeres en la guerra. Una vista desde la arqueología”, *Anales de Antropología-UNAM* 45, 123-152.
- Verdú Parra, E. 2005: *Francisco Figueras Pacheco y las excavaciones en la necrópolis ibérica de La Albufereta de Alicante (1934-36)*, Alicante.

LA AUSENCIA DE MUJERES REALES EN LOS MOSAICOS ROMANOS DE LUSITANIA: DE LAS CERTEZAS EPIGRÁFICAS AL VACÍO VISUAL

Jorge Tomás García¹
Universidad de NOVA, Lisboa

RESUMEN

El presente trabajo analiza la presencia y/o ausencia de la mujer en las representaciones musivarias de la antigua Lusitania con el objetivo de poder reconstruir la cosmovisión y la cultura visual de lo femenino en la esfera social, cultural, religiosa o artística de la época. Son escasísimos, por no decir inexistentes, los retratos femeninos en mosaicos en Lusitania en el Alto Imperio, hecho que contrasta con la etapa del Bajo Imperio, donde sí encontramos algunas representaciones. En un porcentaje muy elevado, las figuras femeninas quedarán circunscritas a motivos relacionados con las divinidades. Para reconstruir este contexto, en primer lugar, analizaremos los testimonios epigráficos de mujeres que dejaron su legado a través de una inscripción, testamento o plegaria. Posteriormente comprobaremos qué divinidades de femeninas eran las más presentes en la religiosidad lusitana. Finalmente, haremos un repaso por el corpus musivario femenino de Lusitania para definir el verdadero significado de lo femenino en estas representaciones.

Palabras clave: femenino, cultura visual, epigrafía, religión, mitología.

ABSTRACT

This paper analyzes the presence and/or absence of women in musivarias representations of ancient Lusitania in order to be able to reconstruct the worldview and visual culture of the feminine in the social, cultural, religious or artistic sphere of the time. They are very scarce, if not nonexistent, female portraits in mosaic Lusitania in the Roman Empire, which contrasts with the stage of empire, where we find some representations. In a very high percentage, the female figures remain confined to reasons related to the deities. To reconstruct this context, first, we will analyze epigraphic testimonies of women who left their legacy through a registration, will or prayer. Then we will check what female divinities were the most present in the lusitanian religiosity. Finally, we will revise the

1 Este trabajo está financiado por fondos nacionales a través de FCT – *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* a través del proyecto “Visual Culture in Rome and Ancient Lusitania”, en el Instituto de História da Arte (FCSH, Univ. NOVA Lisboa). Este trabajo se realiza en el contexto del Grupo de Investigación de Excelencia Estudios Visuales (Fundación Séneca, 19905/GERM/15).

female corpus of mosaics in Lusitania to define the true meaning of the feminine in these representations.

Keywords: female, visual culture, epigraphy, religion, mythology.

1. HUELLAS DE MUJERES REALES EN LUSITANIA

El presente trabajo no pretende aportar ninguna visión de género sobre la presencia de las mujeres en la cultura epigráfica y escultórica de Lusitania, ni en la ausencia de las mismas en los mosaicos que más adelante analizaremos. El único objetivo es presentar la distancia existente entre los datos concretos de las mujeres reales en la provincia romana de Lusitania en la esfera de lo religioso, y el absoluto vacío que nos encontramos cuando pretendemos reconstruir a través de la musivaria la presencia de mujeres reales en este extremo occidental del Imperio. No pretendemos –por tanto- realizar una lectura que ya ha sido llevada a cabo anteriormente por investigadores del mosaico en Lusitania, lo que buscamos es poner de relieve una serie de argumentos y datos que evidencian una codificación determinada de la cultura visual romana en Lusitania. Para rastrear las huellas de mujeres reales en el mundo romano debemos servirnos de una herramienta fundamental, la epigrafía. En las últimas décadas han sido numerosos y valiosos los datos que tenemos sobre la presencia de mujeres en distintos niveles de la sociedad lusitana. Gracias a estos datos podemos dibujar el horizonte de influencias de lo femenino en Lusitania, para posteriormente analizar qué testimonios pervivieron de estas mujeres reales en las representaciones artísticas. El vacío existente entre las mujeres reales de los testimonios epigráficos y las mujeres simbólicas de los mosaicos romanos constituye un reto para la investigación actual. Lusitania no dejaba de ser una provincia de segundo orden, apartada en el extremo occidente de las vías de comunicación principales, cuyo gobierno se confiaba a gobernadores de rango pretoriano y no consular (Alfaro Giner 2010: 25). En la sociedad lusitana la condición femenina se encontraba supeditada al universo masculino, tal y como ha mostrado –entre otras muchas aportaciones- Aurora López (1990: 169-191) a través de la sátira literaria. Sin embargo, no debemos precipitarnos en las observaciones iniciales. En los mosaicos no encontramos representaciones femeninas de la vida cotidiana, lo cual no deja de llamarnos la atención, ya que en el mundo helenístico hay mosaicos que presentan algunos aspectos de cotidianeidad, aunque muy escasamente relacionados con el mundo femenino (Gallego Franco 1991: 43-48).

En términos numéricos, el universo epigráfico femenino lusitano es más bajo en comparación con los dedicantes masculinos. Los testimonios femeninos representan alrededor del 20% (dedicaciones privadas) al 30% (testimonios de miembros de cultos oficiales) del total. Sin embargo, sigue siendo un total mayor que las de la parte oriental del Imperio, donde los testimonios de las mujeres no llegan al 10% (Carneiro 2012: 556). En estos datos es fundamental el hecho de que se trata de un universo donde las mujeres reciben una gran autonomía de acción, ya que actúan como dedicantes exclusivamente. En cuanto a los términos geográficos, existe la casi exclusividad de las mujeres que ocupan cargos oficiales en los centros urbanos de primer orden. Obtener el título de

flaminia sería la forma más directa de que una mujer lograra una gran repercusión social (Melchor Gil 2009: 156). Actualmente se conocen ocho mujeres que desempeñaron ese cargo en Lusitania (Salinas, M. y Rodríguez Cortes, J. 2016: 243). Así en Olisipo, Collipo y Bobadela, varias *flaminias* son recordadas por su intervención en la sociedad. Cabe señalar también que muchas de estas mujeres son de origen indígena, y el matrimonio podía permitirles escalar a posiciones prominentes en el entorno social, tejiendo una relación especial del contexto político y económico que pudo trascender las redes locales para conseguir protagonismo social (Pelletier 1984). Además de encontrar mujeres de diversos estratos sociales, culturales y étnicos, a través de estos epígrafes se puede obtener información valiosa con respecto al contexto social o incluso a las actividades económicas (Salinas y Rodríguez Cortes 2000b: 243-255).

Por provincias, la participación de los miembros femeninos de las élites en actos de evergetismo es mucho mayor en la Bética, donde alcanza el 29,9% (107 donaciones de un total de 358), que en la Citerior y en Lusitania (Saquete 1997: 35; Melchor Gil 2009: 144) donde los porcentajes de donaciones en las que participan mujeres son del 18% (36 donaciones de un total de 200) y del 19,2% respectivamente (9 donaciones de un total de 47). En las oligarquías locales un cierto número de mujeres, atestiguadas epigráficamente, alcanzaron el honor del flaminado o fueron parientes en primer grado de individuos relevantes del orden decurional. Del resto de las mujeres, pertenecientes a la plebe o al campesinado, es poco lo que se puede decir (Salinas y Rodríguez Cortes 2000a: 17-24).

Las aportaciones de Melchor Gil (2008: 449; 2010: 221-245) sobre la existencia de mujeres en el ámbito religioso hispano son importantes a la hora de seguir definiendo el universo femenino real en Lusitania. El autor precisa algunas cifras para la Bética: quince sacerdotisas recibieron estatuas como honor público (Oria Segura 2012: 75-88). Coincide en esta idea con Mirón (1996: 208-209), para quien sólo se homenajearía con estatuas a las mujeres más destacadas, equiparándolas en el ámbito público con los varones. Para las otras dos provincias contamos con otras quince de la Citerior y tres más de la Lusitania (Mirón 1996: nº 5, 7, 52), entre las de carácter público y las privadas. Dos presuntas sacerdotisas hispanas de cultos orientales estarían documentadas por epigrafía: una isíaca en *Igabrum* (CIL II 1611) y una cernófora del culto de Cibeles en Olisipo (CIL II 179). Las sacerdotisas debieron ser en su momento abundantes y gozaron de visibilidad pública, aunque en la mayor parte de los casos hoy sólo tengamos una referencia indirecta (Mirón 1996). El análisis del conjunto de homenajes estatuarios públicos conservados muestra que la participación de la mujer en la conmemoración honorífica fue algo inferior a la desarrollada por el hombre, aunque muy superior a la detectada en otras parcelas de la vida municipal.

Las mujeres también dejaron su huella en el mundo romano a través de las menciones epigráficas explícitas a testamentos femeninos (Gallego Franco 2006: 150-161). El mayor número se encuentra en la Bética (26 epígrafes = 25 mujeres) y en la Tarraconense (25 epígrafes = 21 mujeres), siendo el conjunto de menor entidad cuantitativa el de la Lusitania (12 epígrafes = 12 mujeres). En Lusitania los testimonios se concentran

en el convento scallabitano (seis epígrafes) y en el emeritense (cinco epígrafes), mientras que apenas tienen incidencia en el pacense (un epígrafe) (Encarnação 1984). En Lusitania la huella epigráfica del testamento femenino refleja casi exclusivamente una intención funeraria, el deseo de la testadora de que se le erija el monumento funerario expresado en su testamento. Los trabajos de Edmondson (2000: 308-309) permiten establecer un equilibrio al cincuenta por ciento entre la conmemoración funeraria desarrollada por hombres y mujeres. Las testadoras lusitanas son mujeres de condición libre, pero no todas ellas parecen disfrutar de los derechos de la ciudadanía romana, sino que algunas podían estar en una situación de ciudadanía latina, que sería compatible con el derecho a testar (Palomar Lapesa 1957). En Lusitania sólo dos de las testadoras son de origen servil: *Calpurnia Pi[---]* (HEp 5, 1020), liberta de una mujer, y *Fabia Bassa* (ILER 6312), liberta de un ciudadano romano. Algunas de estas libertas se dedicaron a profesiones relacionadas con la artesanía (Hernández Guerra 2007: 240), como como *Silvanus Aristaei* f. (CIL II, 496). Al igual que en la Bética y en la Tarraconense, las testadoras lusitanas se sitúan preferentemente en medios urbanos. Cronológicamente, los testimonios lusitanos se concentran en el siglo II. Son los conventos scallabitano y emeritense los que reúnen casi todos los testimonios (De Francisco 1989: 353; Le Roux 1996: 252).

2. EL UNIVERSO RELIGIOSO FEMENINO EN LUSITANIA

Estas mujeres reales lusitanas fueron la imagen de una sociedad determinada, en una provincia extrema, en la fachada atlántica del Imperio, y en un contexto particular. Junto a los datos epigráficos que nos hablan de la actividad pública de algunas mujeres, debemos repasar la esfera religiosa femenina en Lusitania. Una pieza fundamental de esta cosmovisión será la presencia de divinidades femeninas atestiguadas en las inscripciones (Sayas 1986: 143-164). Proserpina es una de las diosas presente en este imaginario religioso. De las seis inscripciones que hallamos en España dedicadas a ella, solamente en dos aparecen mujeres. Una de ellas está dedicada en Villaviciosa (Lusitania), por un varón llamado *C. Vettivs Silvinvs* a Proserpina *Servatrix*, salvadora o conservadora, mostrando el carácter protector de Proserpina que debía cumplir el voto hecho por la curación de su esposa *Evnoide Plavtilla* (Vázquez Hoys 1983: n° 21) con lo que la condición de Proserpina como divinidad protectora de la salud aparece claramente reflejada en la inscripción (Leite de Vasconcelos 1913: 155 n° 13). Su culto en la Península estuvo limitado a lugares muy concretos que, por coincidir a menudo con Lusitania, invita a pensar con la identificación con divinidades indígenas de parecidas características, que al irse romanizando han perdido sus nombres en favor de una onomástica latina (Etienne 1958: 121).

Por lo que respecta a Juno, cuyo culto tuvo en Roma gran importancia, es en Hispania una divinidad menor, adorada por las mujeres casi en un 50 por 100 de las inscripciones que conocemos de su culto en la Península. Merece destacar, al referirnos a sus inscripciones dedicadas por mujeres, que de ellas, el 42,8% se ha encontrado en Lusitania, mientras que el resto se reparte entre la Tarraconense y Bética. Encontramos

una vez más una oposición entre romanización y persistencia de cultos romanos que solamente podríamos explicar, bien por la tardía cristianización en Lusitania o por la mayor religiosidad de esta parte de la Península, bien por el sincretismo que tal vez haya que considerar como muy importante (Maciel 1996: 58-67; Feichner 2006: 207-220). Las inscripciones de Lusitania están dedicadas, en dos ocasiones, por mujeres: *Cabvra* (Vázquez Hoys 1983: n° 48) y *Emilia Flavina* (Vázquez Hoys 1983: n° 49), y por un matrimonio, *Licinius Serenianus* y *Varinia Flaccina* (Vázquez Hoys 1983: n° 47). Es en esta última donde encontramos el carácter protector de la salud que adquiere la diosa Juno en esta región, que incide en el carácter salutífero atribuido a las divinidades femeninas en Lusitania, que ya aparecía en el caso de Proserpina y que vuelve a repetirse en el caso de Minerva, a la que con el calificativo de *Dea Medica* dedica una inscripción de *Procla*, hija de Rufo (Vázquez Hoys 1983: n° 56).

De las divinidades acuáticas, el mayor número de dedicaciones se hace a las Ninfas, a las que encontramos en su mayor parte en la mitad oriental de la Península. Es en Lusitania donde el culto a las Ninfas es casi exclusivamente femenino, mientras que el conjunto de la media nacional se reduce a ser un 19.56% con respecto a los varones (Vázquez Hoys 1982: 45-56). En Lusitania adoraban las mujeres a otras divinidades de las aguas, a *Fons* y *Fontuna*, a las *Aguas* propiamente dichas, también a *Fontana* (Vázquez Hoys 1983: nos. 66, 67, 68). Estos hallazgos se extienden exclusivamente por la zona de Lusitania.



Figura 1. Figurillas en hueso de época romana (Mérida), final siglo III-inicios siglo IV, en Heras Mora *et alii* (2012: 179, Fig. 1).

Una de las devociones religiosas más extendidas en Lusitania es la que encontró la *Magna Mater*. Esta devoción estaba perfectamente instalada en la sociedad romana. En Hispania no faltan pruebas de ello, y en Lusitania conocemos un buen número de documentos epigráficos que hablan de esa presencia de la diosa. En la portuaria Olisipo

hallamos uno de los textos epigráficos más antiguos que refieren su culto en esta provincia, un ara fechada en el 108 (*CIL* II 179; Vasconcelos 1913: 328-331; García Bellido 1967: 49-50). Una reminiscencia de esta devoción ha sido recientemente señalada en las figurillas en hueso encontradas en Mérida (Heras Moras *et alii*. 2012), lo que evidencia de manera más clara todavía el amplio alcance del universo femenino religioso en Lusitania, desde su extremo más occidental y atlántico hasta el territorio interior emeritense (Fig. 1). Estos objetos también han sido referidos como amuletos femeninos de la fecundidad con una cronología tardía para ellas (Mélida 1933: 236-241; Rodríguez 1991: 214-215). Este tipo de manifestación puede enraizar con cultos indígenas relacionados con la idea mediterránea de la Diosa Madre (Rodríguez 1991: 195).

En cuanto a la información referida a la presencia de divinidades femeninas atestiguadas en las inscripciones lusitanas, un último ejemplo lo encontramos en la abundancia de documentos dedicados a Cibele, resultando mayoritaria en la parte occidental de la Península al compararlos con las representaciones de *Atis*, más numerosas en los territorios orientales (García y Bellido 1967: 42-63). La explicación puede deberse a cierta asimilación religiosa de la diosa a otra prerromana, con similares connotaciones de fertilidad y fecundidad que ésta, quizás la lusitana *Ataecina* (García y Bellido 1967: 45; Alvar 1993: 811).



Figura 2. Retrato de posible sacerdotisa isíaca, mediados del siglo I, Casa del Mitreo, Mérida (M.N.A.R.).

Junto a las divinidades femeninas, algún especialista (Alvar 2002: 205-210) alude a la existencia de sacerdotisas de cultos orientales en Lusitania, pero poco se puede afirmar de ellas en el terreno iconográfico. Una cabeza-retrato de época neroniana para insertar en un cuerpo hoy desaparecido, también de Mérida, ha sido vinculada a los cultos orientales (Alves Dias 1983: 35) (Fig. 2). Los motivos son su cercanía a la Casa del Mitreo y sobre todo su original peinado en tirabuzones la relaciona con modelos orientales y con sacerdotisas de Isis (Nogales 1997: 64-66 n° 43). Parece descartada la hipótesis de que

la cabeza asociada al sistro y que tradicionalmente se ha descrito como una sacerdotisa anciana (García y Bellido 1967: 116, lám. XII).

Un testimonio también interesante es una estatuilla de matrona velada, quizás con una corona de flores bajo el velo, aparecida en el Cerro del Calvario de asociada a un togado y a otra figura de hombre joven (Fig. 3). En su momento Mérida (1925: 319-320) los interpretó como los Genios de un matrimonio, la “Juno” de la esposa en el caso de la figura femenina. Mirón (1996: 185) los considera una pareja de sacerdotes. No lleva en las manos objetos rituales, aunque la posición de las mismas es peculiar: la izquierda adelantada a la altura de la cadera cierra el puño sugiriendo el hueco para sujetar un objeto estrecho; la derecha se alza hasta la altura del hombro. Esta postura y la concavidad de la palma dan pie a pensar que sostuvo algún objeto hoy desaparecido. De hecho faltan los cuatro dedos que hipotéticamente deberían sujetarlo y que quizás fueron arrancados con él. El gesto más parecido lo encontró Yacoub (1996: 49) en el retrato de la *flaminica* africana *Minia Procula*, que sin embargo parece tener la mano abierta y vacía. Se trata, pues, de una imagen difícil de identificar con una sacerdotisa real.



Figura 3. Figura de bronce con representación de posible *flaminica*, siglo I. Cerro del Calvario, Mérida (M.N.A.R.).

3. MUJERES SIMBÓLICAS EN LOS MOSAICOS LUSITANOS

Estas mujeres reales presentadas hasta aquí fueron las protagonistas de la cotidianeidad en Lusitania. Mujeres que ofrecieron exvotos, estatuas, pagaron epígrafes y realizaron sacrificios a sus divinidades. De todas ellas nada ha quedado en el registro musivario de Lusitania. Las representaciones femeninas que tenemos en estos mosaicos no nos permiten identificar a ninguna mujer real. A pesar de este déficit, la presencia de lo femenino está presente en los siguientes mosaicos –tal y como ocurría en la esfera religiosa-, y es nuestro objetivo inferir los datos que tenemos para esbozar el panorama visual existente. Ubicados en las residencias familiares, los mosaicos tenían el cometido de generar valores culturales que se querían reforzar en las familias y principalmente de cara a la sociedad (Neira Jiménez 2011). Siguiendo la clasificación de Neira Jiménez (2003: 77-101), los papeles de las mujeres que aparecen en los mosaicos pertenecientes a Hispania se pueden clasificar en tres grandes grupos. En primer lugar, se pueden encontrar a esposas, madres e hijas que reflejan la fidelidad, la preocupación por los hijos y la obediencia sin oposición a los padres (Treggiari 1976: 76-104). En segundo lugar, otras representaciones evocan a través desnudo el erotismo, el placer y el disfrute. En tercer lugar, algunas representaciones mitológicas parecen reflejar una sensibilidad diferente, como el caso de determinadas heroínas (Martínez López 2006: 153-192).

De manera general, podemos decir que, a la luz de los recientes descubrimientos arqueológicos, particularmente con respecto a los testimonios musivos en Lusitania durante las últimas décadas del siglo IV, las obras que serán presentadas a continuación no puede considerarse fruto de un periodo de declive o estancamiento. Esta provincia ha participado en el pulso de todo el Imperio, y configura un escenario idóneo para un periodo de prosperidad económica continuada. Buena prueba de este bienestar cultural es el mosaico, cuya dinámica de escuelas y estilos revelan gustos y afinidades que nos revelan influencias órficas, dionisiacas o bíblico-cristianas. En la distribución espacial los motivos iconográficos femeninos forman parte del motivo principal y el papel secundario queda relegado para aquellas figuras como las de ménades, nereidas y estaciones. Las figuras femeninas eran empleadas como motivo decorativo único, y para ello se emplearon, por ejemplo, las metamorfosis: así, Medusa aparece en seis ejemplares con la única función de protectora. La iconografía femenina forma parte del motivo principal y siempre se muestra acompañada, bien por otros dioses, por héroes, haciendo alusión a metamorfosis, alegorías o a narraciones de carácter literario. A pesar de que la mujer hispanorromana tenía una alta integración social, el marco jurídico y político no le favorecía en absoluto, quedando claramente reflejado en las diversas artes figuradas (Gallego Franco 1993: 111-127). Será la zona de la Bética la más romanizada, y la que concentre un mayor número de mosaicos con imágenes femeninas, seguida por la Tarraconensis y Lusitania. Finalmente, consideramos que la relación de esta iconografía con la mitología se vincula a su cotidianeidad en la vida romana, mostrando en unos casos el poder y el amor con Venus (Balil 1989: 203-213), la sumisión con Europa (López Monteagudo y San Nicolás 1995: 345-400), la protección con Medusa, el capricho con Omfala o la crueldad con

Dirce. En definitiva, aspectos positivos y negativos asociados a la condición femenina del momento (Durán Penedo 1993: 43).

La mayor parte de las imágenes proceden del ámbito mitológico (diosas y heroínas), pero la construcción de esa imagen proviene no sólo de esa representación de los mitos, sino también de la pervivencia de ciertos estereotipos (Neira Jiménez 2013: 33). En el conjunto de Hispania durante el Alto Imperio son escasísimos, por no decir inexistentes, los retratos femeninos en mosaicos, hecho que contrasta con la etapa del Bajo Imperio, donde sí encontramos algunas representaciones (Martínez López 2002: 85). En el Alto Imperio las figuras femeninas quedaran circunscritas a motivos relacionadas con las divinidades, a pesar del fuerte papel económico y social que algunas mujeres de la élite de la Bética imperial ejercieron (Durán Penedo 1993: 34-45). Sin embargo, este reconocimiento no llegó nunca a trascender al mosaico hispano de aquel momento. Geográficamente, la utilización de iconografía femenina como diosas protagonistas es escasa. El empleo de estos motivos se concentra básicamente en la Bética y en la Lusitania, las zonas más romanizadas en estos momentos en la Península (Durán Penedo 1997: 687-709).

Del excelente análisis que Durán Penedo (1993) hace de los mosaicos hispanos con temática femenina se puede extraer datos relevantes. De 148 mosaicos con motivos figurados, 42 introducen iconografía femenina, un 28% aproximadamente. Si estos datos los comparamos con los de Italia o el norte de África, veremos que no existen grandes diferencias, 30% y 38,5%, respectivamente. Por tanto, la musivaria alto-imperial no ofrece un alto grado de desarrollo de la iconografía femenina (López Monteagudo y Blázquez Martínez 1990: 354). En cuanto a la temática, va a destacar por encima del resto los episodios mitológicos. El Rapto de Europa no es una temática abundante en nuestra Península (San Nicolás 1999: 347-387). Por el contrario, el motivo de la Medusa pierde su carácter terrorífico original para, especialmente en el Imperio, mostrarse como un elemento apotropaico asociado a las aves y los peces, el cual favorecerá y protegerá a los propietarios de las viviendas que lo empleen. Tuvo una amplia difusión en la Bética y en la Lusitania. Tras el análisis de estos datos, podría decirse que los mosaicos hispanos con representaciones de seres mitológicos y figuras alegóricas en relación con el agua tienen su dispersión geográfica preferentemente en la Bética, Lusitania y en puntos aislados del levante y la mitad norte peninsular (Teichner 2006: 217). En cuanto a sus contextos arquitectónicos, los mosaicos preservados corresponden a ambientes termales de carácter urbano, públicos o privados rústicos; igualmente se encuentran decorando estancias de prestigio de las casas privadas o *villae*, especialmente cerca del *triclinium*, *oecus*, *tablinum*, *atrium*, *peristylum* o de los *cubicula*. Teniendo en cuenta que en origen los mosaicos pavimentaban las estancias de residencias de los miembros más privilegiados de las élites, cuya opinión habría sido fundamental en la elección de escenas, destacaría la evocación de estereotipos concretos, fruto en muchos casos de una elección premeditada por parte de los *domini* (Dunbabin 1978).

Pasemos, así, a repasar los ejemplos más significativos que nos servirán para ilustrar los datos expuestos. El estudio de la musivaria dionisiaca hispánica se ha

abordado en diversas ocasiones con perspectivas distintas (Blanco 1952: 273). Durante el siglo II en Hispania tenemos ejemplos de esta iconografía, que va a ser más común en adelante (Guardia 1989: 55-57). Las variantes del tema en los mosaicos hispánicos -entre ellos el de Torre de Palma (Lusitania)- estriban en la representación de Dionisos, vestido o desnudo; vertiendo la cratera y con el tirso en la otra mano, o bien conduciendo las riendas y portando el tirso (Fig. 4). La exhortación de las bacantes está claramente dirigida a las mujeres. El elemento femenino está siempre presente en lo dionisiaco. Baco es descrito por el tirano Penteo como un extranjero que lleva una melena larga y perfumada de bucles rubios, de rostro lascivo con la atractiva mirada de Afrodita en sus ojos (Eur. *Ba.* 234-235). Dionisos es sensible a la opresión de las mujeres: “pronto la comarca entera danzará, cuando Bromio conduzca sus cortejos al monte, al monte, donde aguarda el femenino tropel, lejos del telares y ruecas, agujoneado por Dionisos” (Eur. *Ba.* 114-119). De los cinco mosaicos hispánicos bajo imperiales con el Triunfo de Dionisos tres comparten, además de los elementos comunes, la particularidad de figurar a Dionisos desnudo con cratera en su mano derecha y el tirso en su izquierda (Torre de Palma, Baños y Liédena), tipología en la que se incluye también el ejemplar de itálica (Blázquez 1986: 463-490). La clara ampliación del cortejo se puede constatar, por otra parte, en dos de los cuatro mosaicos bajoimperiales (Torre de Palma y Liédena).



Figura 4. Mosaico de cortejo báquico, Torre de Palma, final siglo III d.C. – inicios siglo IV.

Entre los mosaicos con personajes femeninos protagonistas de metamorfosis en Lusitania, destaca el de Dafne y Apolo, hallado en la villa de Torre de Palma (Fig. 5). De las fuentes que nos han conservado y transmitido este mito, es el relato de Ovidio el que más influencia ha tenido en la literatura posterior (*Met.* 1, 452-567). Existen además en otros autores, como en Pausanias (10.7.8), dos historias fundidas en una: la de Apolo y Dafne, y la de ésta y Leucipo. El mito de Apolo y Dafne ha sido interpretado como un enfrentamiento entre la virtud de Dafne y los deseos sexuales de Apolo. Mientras Apolo persigue a Dafne lujuriosamente, ella se salva a través de la metamorfosis y el confinamiento a un árbol de laurel, que puede considerarse como un acto de castidad

eterna. Dafne se ve forzada a sacrificar su cuerpo y convertirse en árbol de laurel como única escapatoria a las presiones y constantes deseos sexuales de Apolo. En este mosaico, Apolo aparece sentado con la cabeza apoyada sobre la lira, mientras que Dafne está vista de frente, en el momento de convertirse en laurel, con el velo arqueado por detrás de la espalda. Peleo está ausente en el mosaico lusitano. Iconográficamente la ninfa representa un avanzado estado de metamorfosis (Mourão 2014: 193-210), y Apolo parece haber desistido de dar forma a su deseo sexual sobre Dafne.



Figura 5. Apolo y Dafne, Torre de Palma, final siglo III d.C. – inicios siglo IV.

El tema de las Musas tiene lugar en la producción de bajorrelieves y sarcófagos del siglo III, siendo frecuente su representación en la musivaria romana, como consecuencia de la filosofía neoplatónica en la cual las musas presiden los banquetes de los filósofos (Plat. *Symp.* 21). En el mosaico de la *pompa triumphalis* de Dionisos de la villa de Torre de Palma (Fig. 6), fechado en época constantiniana, aparece en un cuadro rectangular solamente las nueve Musas de frente, en pie, sin letreros identificativos, con altos peinados recogidos con plumas de las Piérides y visten túnicas y pallas: Caliope con cetro, Euterpe, Erato, Talía, Melpómene, Clio, Urania con una vara, Polimnia, Terpsícore. En la parte inferior del cuadro se encuentra la inscripción latina: “SCO... PARA TESSELAMLEDERE NOLI. VTERIF(*elix*)”, que tiene que ver con la limpieza del mosaico (Blázquez 1980: 132-134; Lancha 1997: 193-194).

La representación de la mujer como protagonista de un rapto se encuentra en el mito de Europa (Hom. *Il.* XIV.321-322; Hesiod. *Theog.* 357; Herod. *Hist.* I.2; Ovid. *Met.* II.836-875; *Fast.* V.603-620; *Her.* IV.55; *Ars am.* I.23; Hor. *Od.* III.25.; Nonn. *Dion.*

I.46). El comienzo del viaje por el mar ofrece algunas variantes iconográficas respecto a la travesía marina, ya que aunque el grupo formado por Europa a lomos del toro figure dentro del agua, aún aparece indicado el ambiente terrestre próximo al mar mediante rocas o la pradera florida, e incluso en algunas representaciones el toro aún no galopa, sino que camina dentro del agua. En este grupo se encuadran el mosaico de Mérida donde se ha representado un paisaje terrestre, con la aparición de la pradera florida. El mosaico emeritense está datado en la segunda mitad del siglo II (López Monteagudo y San Nicolás 1995: 411). En él se ha figurado de manera muy sobria el comienzo de la travesía marina, como denota la alusión en primer término a la pradera (Fig. 7). El grupo formado por Europa y el toro aparece galopando hacia la izquierda sobre la superficie marina. La princesa está vista de tres cuartos en posición frontal, con una pierna flexionada y ligeramente reclinada sobre el dorso del animal; va totalmente desnuda excepto el pubis que cubre con el manto de color azul. El toro ya no es el animal sumiso descrito por Ovidio (*Met.* II. 855) que despierta el miedo en la princesa, sino que se ha convertido en un ejemplar que galopa por la superficie marina con la seguridad de haber conseguido el raptó de Europa. La forma de representar al toro galopando sobre la superficie del agua sin penetrarla, que es la más frecuente, remonta al segundo estilo pompeyano y se impone como tipo iconográfico no antes de comienzos el siglo II d.C.



Figura 6. Mosaicos de las Musas, Torre de Palma, final siglo III – inicios siglo IV.

En general puede decirse que, entre las escenas dedicadas a la mitología, la musivaria romana ha proporcionado escasos documentos relacionados con el mito de Perseo. Este episodio se localiza en el extremo Occidente (Esq. *Prom.* 791), no lejos de las Hespérides (Hes. *Theog.* 213-216), del reino de los muertos, de los Geriones, en el Norte, cerca de los Hiperbóreos (Pind. *Pyth.* 10, 31-50), o en Libia (Hdt. II 91; Lucan. *Phars.* IX.619; Lucian. *Dial. mar.* 14.2; Diod. III.52,4). Luciano (*Dial. mar.* 14) precisa cómo Perseo fulminó al temible *ketos* mostrándole tan sólo la cabeza de la Gorgona, certificando los poderes de Medusa incluso después de muerta, si bien tan sólo una de las representaciones musivas en las que se documenta este episodio refleja los poderes petrificantes de la cabeza de Medusa, una vez decapitada, en concreto en el cuadro

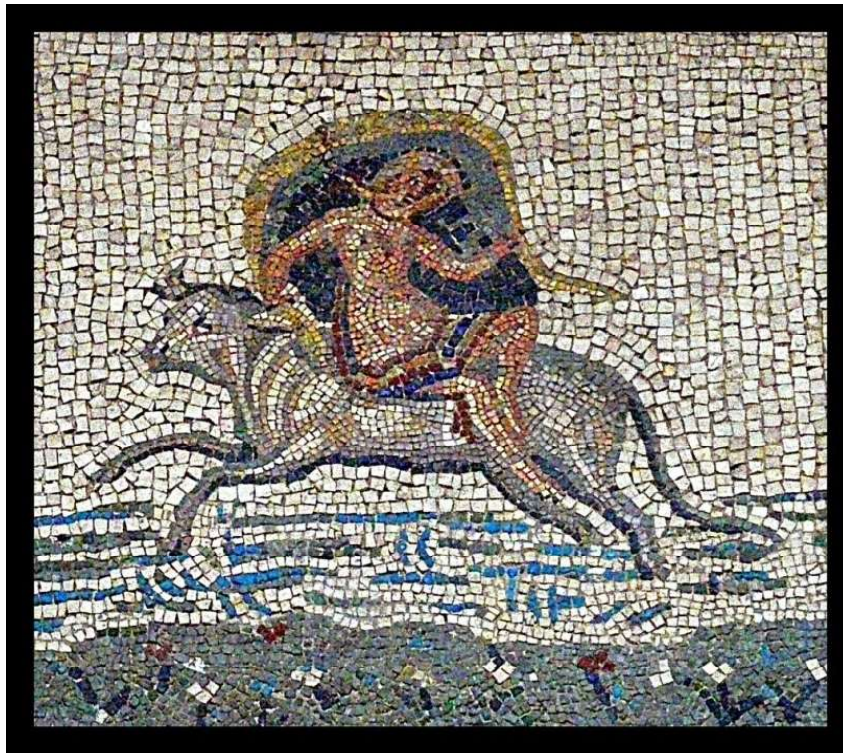


Figura 7. Rapto de Europa, siglo II. Mérida (M.N.A.R.).

figurado de un gran pavimento que cubría el gran corredor del peristilo de la *domus* de los Surtidores en Conimbriga, de época severiana (López Monteagudo 1990), donde, junto al monstruo todavía vivo, Perseo le muestra la cabeza de Medusa. En Hispania la representación del mito de Perseo se reduce a los pavimentos de Itálica, Conímbriga y Tarragona, en cada uno de los cuales se plasmó un episodio diferente. Únicamente el pavimento de Conímbriga representa el momento inmediatamente posterior a la decapitación de la Medusa, cuando el héroe la sostiene ya en su mano (Fig. 8). Esta imagen victoriosa de Perseo, sosteniendo en su mano la cabeza de la Medusa, fue la que gozó de más favor en el arte antiguo, figurando en numerosas pinturas murales y de vasos, en espejos, esculturas, gemas y monedas, ofreciéndose algunas variantes en cuanto al tipo de arma utilizada. En el mosaico lusitano el héroe aparece de pie, en posición de tres cuartos en ligero movimiento hacia la izquierda, desnudo con la clámide que, abrochada en el hombro derecho, cubre el izquierdo y cae a lo largo de la espalda, lleva alas en la cabeza y los pies aparecen desnudos; en la mano izquierda sostiene la *harpé* en posición vertical, mientras avanza la derecha con la cabeza de la Medusa para petrificar al *kethos* situado en la parte izquierda; en la zona superior del medallón se ha figurado un *rython* sujeto con cintas (López Monteagudo 1998: 454).

El mundo clásico fue muy proclive a representar todo tipo de ideas abstractas con imágenes alegóricas. Al lado de estas alegorías, existe un gran número de representaciones de ideas abstractas, relacionadas unas con el cosmos (estaciones del año, *Aion*, *Annus*, *Chronos*), o con elementos geográficos (*Caelus*, *Mons*, *Thalassa*). Las escuelas órfica y pitagórica, y los retóricos emplearon las personificaciones como alegorías dramáticas.

Parece ser que el origen antropomórfico de las abstracciones se encuentra en la teoría estoica, utilizada por Cicerón como guía más filosófica que religiosa para responder a la búsqueda por el hombre de las altas virtudes e ideales (Lind 1973: 108). Tanto en Hispania como en el Norte de África las personificaciones alegóricas alusivas al tiempo son muy abundantes, baste recordar el mosaico cosmogónico de Mérida o las numerosas representaciones en ambas provincias de *Aion*, *Annus*, las Estaciones o los Meses, así como las Musas, que gozaron de un favor especial en esta zona más directamente influenciada por la cultura latina que por la helénica, cuya huella por el contrario se dejó sentir de manera profunda en el Oriente (López Monteagudo 1997: 355).

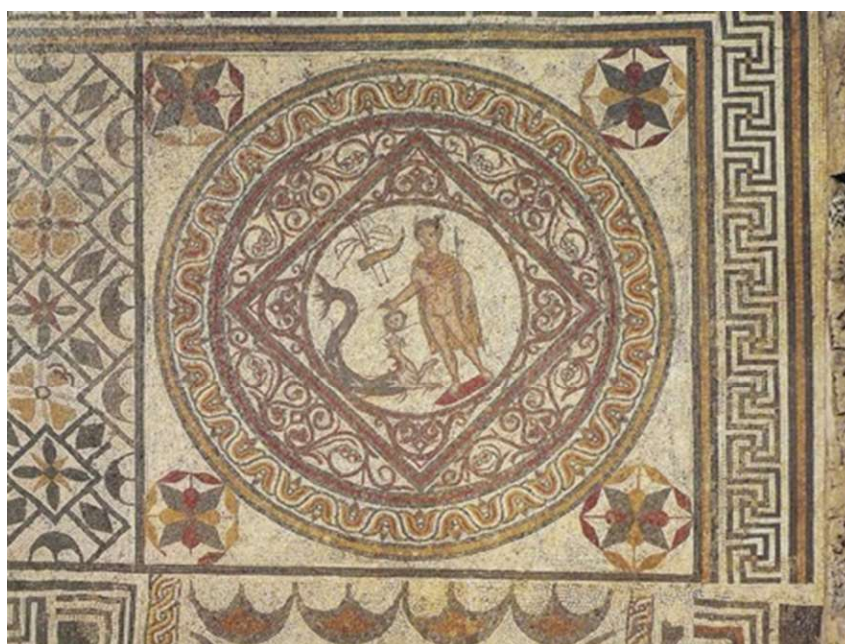


Figura 8. Perseo con la cabeza de Medusa, Casa de los Surtidores (Conímbriga), siglo III d.C.

Esta temática está especialmente presente en la villa romana del Rabaçal, lugar elegido para el retiro (*recessus*) de las clases altas romanas. En ese contexto se creó un estado de armonía entre el hombre y la naturaleza en un ambiente dinámico, experimentando la sensación de lugar celestial (*paradeisos*), a través de la decoración de *opus tessellata*, *opera uermiculata* y bajorrelieves que decoraban el interior de la villa. El programa iconográfico de Rabaçal es uno de los más complejos de Lusitania y todavía no ha sido resuelto satisfactoriamente, ya que puede simbolizar la imagen del paraíso órfico, apolíneo, dionisiaco o bíblico-cristiano (Pessoa 2010: 25-40). La representación de las cuatro estaciones, en mosaicos y sarcófagos, es el símbolo de la fecundidad, de la renovación cíclica de la naturaleza, del tiempo, de la vida que acaba pero vuelve a comenzar. En esta alegoría de las estaciones, la primavera –estallido de la naturaleza– suele aparecer representada mediante flores, generalmente rosas. El verano, la estación en que maduran gran parte de los frutos, está representado como el cereal y/o su siega.

El otoño -estación en la cual comienza a cambiar el color de los bosques del verde al ocre y rojizo, se cosechan en los campos o recolectan en los bosques-, es el tiempo de la vendimia, y está asociado con el racimo de uvas rodeado de pámpanos, hojas y zarcillos. Finalmente, el invierno se representa con ramos de olivo, y con la recogida de la aceituna; la figura simbólica puede sostener un ramo sin hojas (García-Gelabert Pérez y García-Gelabert Rivero 2009: 189).

En el programa musivario de Rabaçal encontramos uno de los mejores ejemplos de esta iconografía de todo el arte romano. Las estaciones pueden representar los ciclos de la naturaleza de la muerte y el renacimiento, o las sucesivas etapas de la vida humana (Tomás García 2014: 234). Es probable que estas imágenes tuvieran múltiples niveles de posibilidades de interpretación, que variaban según el receptor de cada imagen, el fallecido y el contexto visual. Las representaciones femeninas que nos interesan de todo este conjunto son aquellas que están simbolizando las cuatro estaciones del año (Pessoa 1989: 23-27). La falta de paralelismo de las figuras de las estaciones nos lleva a pensar que estamos frente a trabajos de artistas del mosaico formados en centros del este helenístico, o de artistas en contacto con ellos. Los elementos más característicos de estos mosaicos se vinculan con la tradición clásica de los talleres de la parte oriental del Imperio (Pessoa 2007: 91). Hay una cierta normalización de las cuatro figuras, ya que se presentan en una perspectiva de 3/4, mirando en la misma dirección, con las mismas joyas, peinados y rica indumentaria, en un signo de pertenencia a un alto estatus social. Estas imágenes suponen una nueva estética que anticipa el arte bizantino, adaptando la tradición clásica para satisfacer las nuevas necesidades (Fernández Galiano 1984: 411-430).



Figura 9. Representaciones del Otoño en la villa de Rabaçal, mitad siglo IV.

De las figuras de Rabaçal destacaremos la del otoño (Fig. 9), que se exhibe en el corredor sur de la parte superior del *peristylum* occidental, bajo la columnata, bordeada por teselas negras. Esta figura femenina destaca por el ornato que luce en la joyería. La calcografía de oro forma una decoración geométrica o floral, comúnmente llamada *Opus interrasile*, introducida en el siglo III en la joyería romana, y tuvo un gran éxito en el siglo VI o incluso a comienzo del siglo VII. La decoración grabada en el eneldo y el esmalte son otros ejemplos del gusto por la policromía. El tratamiento de los motivos, el color y la vibración cromática de los fondos, especialmente el exterior, convierten a estas alegorías femeninas en piezas únicas de los mosaicos lusitanos. *Domini*, arquitectos y artistas musivarios ayudaron a crear en esta casa un ambiente de belleza, dulzura y decoración a partir del uso de la luz. En este caso, el propietario y las personas cercanas a él, en el contexto más amplio de la villa, tenían de alguna manera presente la idea del *paradeisos*, con variadas especies de animales destinados a la caza, y un río en el medio de la composición simbólica de la villa destinado a la pesca.

4. CONCLUSIONES

La idiosincrasia cultural y artística de Lusitania tiene en el mosaico uno de sus principales medios de expresión. Desde la zona interior más proclive a la romanización en un sentido más clásico del término, hasta la vertiente más atlántica de la provincia que estuvo expuesta a las más variadas influencias africanas e itálicas, Lusitania articuló un lenguaje visual propio. En este contexto, las mujeres –como hemos visto en estas páginas previas- fueron agentes fundamentales de este carácter regional propio. El género femenino en Lusitania gozó de buena salud pública y algunas de las principales mujeres lusitanas participaron de manera activa en el cuidado de edificios religiosos, o de imágenes votivas. El principal ámbito de actuación de las mujeres en Lusitania se circunscribe al espacio religioso. Tanto como sacerdotisas, evergetas o dedicantes, los testimonios epigráficos revelan un alto grado de participación de las mujeres en este espacio. La cantidad, además, de las divinidades femeninas atestiguadas por las inscripciones es una muestra evidente del matiz femenino que la creencias religiosas tuvieron en Lusitania. Estas mujeres reales –religiosas, familiares, públicas- no dejaron apenas rastros en los registros artísticos de la época. Son escasos los testimonios escultóricos, y nulos los pictóricos o musivarios, que nos permiten nombrar de manera concreta a una mujer determinada. Sin embargo, más allá de este vacío, la riqueza de representaciones mitológicas en los mosaicos sitúan de nuevo a la mujer lusitana en nuestro foco de atención. En forma de Dafne, como participantes de un cortejo báquico, como la personificación del Otoño, en forma de Musa, o galopando a los lomos de Zeus, la presencia de lo femenino en los mosaicos de Lusitania escenifica un amplio campo de trabajo que en el futuro debe ser vinculado de manera más efectiva con el resto de testimonios visuales y epigráficos que la fortuna nos ha legado.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro Giner, C. 2010: “La mujer y el trabajo en la Hispania prerromana y romana Actividades domésticas y profesionales”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 40, 2, 15-38.
- Alvar, J. 1993: “Los cultos místéricos en Lusitania”, *II Congresso peninsular de Historia Antiga. Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990*, Coimbra, 789-814.
- 2002: “Cultos orientais e místéricos na província na Lusitânia”, Raposo, L. (ed.), *Catalogo de la Exposición Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 205-210.
- Alves Dias, M. 1981: “Os cultos orientais em Pax Iulia, Lusitania”, *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, Oviedo, 33-39.
- Balil, A. 1989: “Venus y Adonis: Mosaicos romanos”, en *Actas de la I. Mesa Redonda Hispano-Francesa sobre Mosaicos Romanos*, Madrid, 203-213.
- Blanco, A. 1952: “Mosaicos antiguos de asunto báquico”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 131, 273-316.
- Blázquez, J.M. 1980: “Los mosaicos romanos de Torre Palma (Monforte, Portugal)”, *AEspA* 53, 125-161.
- 1986: “Mosaicos hispanos de la época de las invasiones bárbaras. Problemas estéticos”, *Antigüedad y Cristianismo* 3, 463-490.
- Carneiro, A.2012: “Mulheres na Lusitânia romana: vestígios de uma presença discreta”, M.J. Ferreira Lopes *et alii.* (eds.), *Narrativas do Poder Feminino*, Braga, 547-564.
- Dunbabin, K.M. 1978: *The mosaics of roman North Africa. Studies in iconography and Patronage*, Oxford.
- Durán Penedo, M. 1993: *Iconografía de los mosaicos romanos en la Hispania alto-imperial*, Barcelona.
- 1997: “Imágenes femeninas en los mosaicos de la Hispania alto-imperial”, *Annals de l’Institut d’Estudis Gironins* 37, 687-709.
- Edmondson, J. 2000: “Conmemoración funeraria y relaciones familiares en Augusta Emerita”, J.-G. Gorges y T. Nogales (eds.), *Sociedad y cultura en la Lusitania romana. IV Mesa redonda internacional*, Mérida, 299-327.
- Etienne, R. 1958: *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d’Auguste à Diocétien*, Paris.
- Feichner, F. 2006: “De lo romano a lo árabe. La transición del sur de la provincia de Lusitania a Al- Gharb Al-Andalus. Nuevas investigaciones en los yacimientos de Milreu y Cerro de Vila”, A. Chavarría i Arnau, J. Arce Martínez y G. P. Brogiolo (eds.), *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, Madrid, 207 - 220.
- De Francisco, J. 1989: *Conquista y romanización de Lusitania*, Salamanca.
- Gallego Franco, M.^a H. 1991: *Femina Dignissima. Mujer y sociedad en Hispania Antigua*, Valladolid.

- 1993: “La mujer hispanorromana y la actividad socioeconómica: las profesiones”, *Minerva* 7, 111-127.
 - 2006: “El uso del testamento entre las mujeres hispanorromanas: el testimonio de las fuentes epigráficas”, *Hispania antiqua* 30, 143-166.
- García y Bellido, A. 1967: *Les Religions orientales dans l’Espagne romaine*, Leiden.
- García-Gelabert Pérez, M.P. y García-Gelabert Rivero, E. 2009: “Reflejo de la vendimia y aplicaciones derivadas en los textos clásicos, en los mosaicos de Hispania y África y en sarcófagos romanos”, *Hispania antiqua* 33, 187-223.
- Guardia, M. 1989: “El ciclo dionisiaco en los mosaicos hispano-romanos del Bajo Imperio”, *D’art* 15, 53-76.
- Chaves, L. 1956: “Estudios lusitano-romanos. A villa de Santa Vitória do Ameixial: escavações em 1915-16”, *O Archeólogo Português* 30, 14-117.
- Heras Mora, F.J. *et alii*. 2012: “Figurillas femeninas en hueso. Función y contexto de un tipo particular de amuleto romano en Lusitania”, *Habis* 43, 177-212.
- Hernández Guerra, L. 2007: “La mujer liberta en la provincia lusitana. Nuevas propuestas”, *Stud. hist., Hª antig.* 25, 225-244.
- Encarnaçao, J. 1984: *Inscrições romanas do conventus Pacensis*, Coimbra.
- Fernández-Galiano, D. 1984: “Influencias orientales en la musivaria hispánica”, *III Colloque de l’Association Internationale pour l’Étude de la Mosaïque Antique (AIEMA)*, 1980. Rávena, 411-430.
- Lancha, J. 1997: *Mosaïque et culture en occident Dans l’occident romain, I-IV siècle*, Roma.
- Le Roux, P. 1996: “Droit latin et municipalisation en Lusitanie sous l’Empire”, E. Ortiz de Urbina y J. Santos Yanguas (ed.), *Teoría y práctica del ordenamiento municipal en Hispania. Revisiones de Historia Antigua. II*, Vitoria, 252- 253.
- Leite de Vasconcelos, J. 1892-1913: *Religioses da Lusitania II*, 3 vols., Lisboa.
- López, A. 1990: “La mujer en la sátira romana”, A. López, C. Martínez y A. Pociña (eds.), *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada, 169-191.
- 1997: “Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación de conceptos abstractos”, *Antig. crist.* 14, 335-361.
- López Monteagudo, G. 1990. “El programa iconográfico de la Casa de los Surtidores en Conimbriga”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II Historia Antigua* 3, 199-232.
- 1998: “El mito de Perseo en los mosaicos romanos. Particularidades hispanas”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II. Historia Antigua* 11, 435-491.
- López Monteagudo, G. y San Nicolás. M.P. 1995: “El mito de Europa en los mosaicos hispano-romanos. Análisis iconográfico e interpretativo”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 8, 345 - 400.

- López Monteagudo, G. y Blázquez Martínez, J.M. 1990: “Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos”, *Antig. crist.* 7, 353-365.
- Maciel, J. 1996: *Antiguidade tardia e paleocristianismo em Portugal*, Lisboa.
- Martínez López, C. 2002: “Las relaciones de género en las unidades domésticas campesinas de la Roma antigua”, M.^a D. Molas Font (ed.), *Vivir en femenino. Estudios de mujeres en la antigüedad*, Barcelona, 65-95.
- 2006: “Los espacios de las mujeres hispanas”, I. Morant Deusa (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, 153-192.
- Melchor Gil, E. 2008: “Mujer y honores públicos en las ciudades de la Bética”, C. Berrendoner, M. Cébeillac-Gervasoni y L. Lamoine (eds.), *Le quotidien municipal dans l'Occident Romain*, Clermont- Ferrand–Chamalières, 443-457.
- 2009: “Mujeres y evergetismo en la Hispania romana”, J. Rodríguez Neila (ed.), *Hispania y la epigrafía romana, cuatro perspectivas*, Faenza, 133-179.
 - 2010: “Homenajes estatuarios e integración de la mujer en la vida pública municipal de las ciudades de la Bética”, F. J. Navarro (ed.), *Pluralidad e integración en el mundo romano*, Pamplona, 221-245.
- Mélida, J. 1925: *Catálogo Monumental de España. Provincia de Badajoz*, Madrid.
- 1933: “Ídolos lusitanos de hueso”, *Homenaje a Martín Sarmiento*, Guimaraes, 236-241.
- Mirón, M. 1996: *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el occidente mediterráneo*, Granada.
- Molas Font, M.^a D. 1996: “El trabajo de las mujeres en el marco de la estructura social romana”, M.^a D. Ramos Palomo y M.^a T. Vera Balanza (eds.), *El trabajo de las mujeres, pasado y presente. Actas del Congreso Internacional*, Málaga, 131-140.
- Mourão, C. 2014: “La alquimia divina: ejemplos de metamorfosis mágicas de la forma humana en mosaicos lusitanos”, G. Neira Jiménez (ed.), *Religiosidad, rituales, y prácticas mágicas en los mosaicos romanos*, Madrid, 193-210.
- Neira Jiménez, L. 2003: “La imagen de la mujer en la Roma imperial. Testimonios musivos”, M.^a P. Amador Carretero y M.^a del R. Ruiz Franco (eds.), *X Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres: Representación, Construcción e Interpretación de la imagen visual de la mujer*, Madrid, 77- 101.
- (ed.) 2011: *Representaciones de mujeres en los mosaicos romanos y su impacto en el imaginario de estereotipos femeninos*, Madrid.
 - (ed.) 2013: *Desnudo y cultura. La construcción del cuerpo en los mosaicos romanos*, Madrid.
- Nogales, T. 1997: *El retrato privado en Augusta Emerita*, Badajoz.

- Oria Segura, M. 2012: "Sacerdotisas y devotas en la Hispania Antigua. Un acercamiento iconográfico", *SPAL: Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla* 21, 75-88.
- Palomar Lapesa, M. 1957: *La onomástica personal primitiva de la antigua Lusitania*, Salamanca.
- Pelletier, A. 1984: *La femme dans la société galloromaine*, Paris.
- Pessoa, M. 1989: "La villa romaine de Rabaçal, province de Coimbre, Portugal. Réalités et perspectives", *BullReinach* 7, 23-27.
- 2007: "Mosaicos da Villa romana do Rabaçal, Penela - Prelúdio de Arte Bizantina?", *Revista de História da Arte* 3, 85-101.
 - 2010: "¿Retratos o alegorías en los mosaicos de Estaciones de la villa romana del Rabaçal [Penela], Portugal?", M. Neira Jiménez (ed.), *Mitología e Historia en los mosaicos romanos*, Madrid, 25-40.
- Rodríguez, F. 1991: "Los materiales de hueso de la villa romana de Torre Águila", *Anas* 4-5, 181-216.
- Salinas, M. y Rodríguez Cortes, J. 2000a: "Substrato y romanización de las oligarquías locales de la provincia romana de Lusitania", J. G. Gorges y T. Nogales Barrasate (eds.), *IV Mesa redonda Internacional Sociedad y cultura en Lusitania romana*, Mérida, 17-35.
- 2000b: "Las élites femeninas en la provincia de Lusitania", *Studia historica. Historia antigua* 18, 243-255.
 - 2016: "Prosopografía de Lusitania Romana: Flaminicae et Feminae Notabiles Lusitaniae", *Conimbriga* 55, 221-250.
- Saquete, J.C. 1997: *Las élites sociales de Augusta Emerita*, Mérida.
- Sayas, J. 1986: "Divinidades mistericas en Lusitania: testimonios y problemas", *Manifestaciones religiosas en Lusitania*, Cáceres, 143-164.
- San Nicolás, M.P. 1999: "Leda y el cisne en la musivaria romana", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I. Prehistoria y Arqueología* 12, 347 - 387.
- 2011: "Mosaicos hispano-romanos con representaciones de musas", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 24, 471 - 490.
- Tomás García, J. 2014: *Iconografías del arte antiguo: Grecia y Roma*, Tenerife.
- Treggiari, S. 1976: "Jobs for women", *AJAH* 1, 76-104.
- Vázquez Hoys, A.M. 1982: *Cultos y ritos de fecundidad y su simbología: las aguas en la Hispania prerromana*, Madrid.
- 1983: "La mujer en la epigrafía religiosa Hispano-Romana", *Cuadernos de prehistoria y arqueología* 9-10, 107-150.
- Yacoub, M. 1996: *Le Musée du Bardo (Départements antiques)*, Tunis.

LANIFICA. THE FEMININE IDEAL INTO THE GRAVE. TEXTILE TOOLS IN ROMAN BURIAL PRACTICE. RESULTS FROM THE RESEARCH IN *GALLIA NARBONENSIS*

Cecilia Rossi
Università degli Studi di Padova

RESUMEN:

El artículo resume los resultados de una investigación sobre los contextos funerarios de la Gallia Narbonensis (Francia Meridional). Para ello nos centraremos en una especial tipología de ajuar: aquellos utensilios de manufactura textil, poniendo atención en su significado ideológico y en las implicaciones sociales de su disposición en el ataúd.

En primer lugar, se presentan con especial atención los porcentajes de presencia textil detectados en cada contexto. Para ello, los dos ejes fundamentales serán ponerlos en relación con la datación (desde la primera mitad del siglo I a.C. hasta la segunda mitad del siglo IV d.C.) y la ubicación (necrópolis urbanas y rurales). Sigue el análisis de ataúdes que contienen los utensilios y la discusión de las líneas de tendencia evidenciadas por el censo, en relación con lo que concierne a los difuntos y los instrumentos (composición de los juegos de trabajo, estado de conservación y su disposición en el féretro). Finalmente, se expone la función de los objetos en el contexto funerario a través de la comparación de datos con otras fuentes documentales (epigráficas, iconográficas, literarias). Se observa que la mujer era representada a través de una imagen estereotipada, la de *lanificium* (el trabajo doméstico de la hilatura, tejeduría y confección de las prendas).

Palabras claves: Francia meridional; instrumentos para la hilatura; lana; boda; virtudes femeninas.

ABSTRACT

The paper sums up the results of a research carried out on Roman funerary contexts of *Gallia Narbonensis* (Southern France), with focus on a particular kind of grave goods: tools connected with textile manufacturing. The aim is to analyse the ideological meaning and the social inferences of their presence into the graves.

First of all, the sample is discussed, observing the quantity of textile tools found in each context, the chronology (first half 1st c. BC - second half 4th c. AD) and the location (urban or rural cemetery). Then, the discussion moves to the graves containing textile tools: the systematic survey revealed the presence of some trends concerning

both the deceased and the artefacts (i.e. types and composition of working sets, state of preservation, placement into the graves). The function of the object in the framework of the funeral is finally discussed, comparing the results with other kind of sources (epigraphic, iconographic and literary sources) in which women are portrayed recurring to the stereotype of the *lanificium* (i.e. the domestic wool-spinning and garment tailoring from self-made cloths).

Keywords: Southern France; spinning tools; wool; wedding; feminine virtues.

1. TEXTILE TOOLS IN ROMAN FUNERARY CONTEXTS: THE STATE OF THE ART

In each grave, nothing is left to chance and everything, especially in Antiquity, has its own meaning, as the result of a well-considered choice. This applies to the location of the grave, to the shape and other more strictly structural aspects, but also – perhaps mainly – to the grave goods. Some grave goods are intended for the funeral celebrations, such as the tableware used for food and drink offerings or the glass flagons employed for sprinkling scented oils; other items are aimed to guarantee the passage to the Underworld, such as the coins, providing Charon's fee for the journey over the River Styx, and the lamps, giving light to the dead. Finally, other artefacts are justified by the public dimension of the funeral and seem to be tied to the need/desire to build or encode the memory, portraying the deceased according to a preconceived public image. Such elements, compared with the anthropological data, can help to frame the human being, suggesting values, ideals and models, and also the role within the household and the position within the community. Carefully chosen as elements of individual characterization, working tools generally belong to this latter category. Among them, those connected with textile manufacturing, from the first treatment of the raw material, to spinning and weaving, often reveal a relevant role.

The funerary “vocation” of these items, justified by their presence among the grave goods, is common in a lot of ancient Mediterranean cultures. As for the Western basin, the Pre-Roman evidence has already been object of a lot of studies, most of them focused on the Italic records, the most ancient dating from the 10th century BC (e.g. Gambacurta and Ruta Serafini 2007; Gleba 2009; Lipkin 2013).

Less studied is the Roman result, with particular attention to the Imperial age, a time signed by the spread of the Romano-Italic culture within the provinces. This situation should not be read as a complete lack of interest on the subject by the scientific community; the lack of a general perception should rather be ascribed to the nature itself of the studies, numerous but for the most part limited in the space and generally moving from exceptional discoveries, first of all well-preserved and/or well-furnished graves. Beginning from the oldest attempts, we must remember the works by Renate Pirling and Gerd König on two different case-studies in North-western provinces, the first from *Germania Inferior* (Pirling 1976), the second from *Gallia Belgica* (König 1987). More recently, Stefanie Martin-Kilcher suggested further hypotheses in the light of some rich burials from the suburbs of Rome (Martin-Kilcher 2001). In the last decade, a number

of other studies arose on the theme, some of them on account of a new interest in textile archaeology; nevertheless, investigations went on considering isolated finds, or single regional contexts: examples are given by Grazia Facchinetti's work on the distaff from a remarkable female burial recently discovered in Milan (Facchinetti 2005), or the analyses carried out on cases from the ancient *Venetia* (Busana, Cottica and Basso 2012; Marella 2012; Rossi 2012) and the evidence from *Pannonia* (Pasztókai-Szeöke 2011).

2. *GALLIA NARBONENSIS*: THE FIRST STEP OF A WIDER RESEARCH

We still need an overview, capable to highlight the real extent of the phenomenon, both in the cities and in the countryside, both in the heart and at the margins of the Empire, an overview that allows to appreciate even the evolution and the connection with the social structure in terms of image, power and representation. These premises brought to start a large-scale analysis, based on a systematic survey of Roman burials containing textile tools. The aim is to produce a database capable to investigate general trends and local customs, comparing the grave structures, the age and gender of the deceased, the type and composition of the working sets, the state of preservation and the placement of the artefacts inside the pits.

Focused on the evidence from *Gallia Narbonensis* (Southern France), the present work was conceived as the starting point for the project, in view of a further extension of the survey towards other European regions equally touched by the Romano-Italic influence¹. At the base of this choice there is a wide range of reasons, foremost the speed of the Romanization process, which began in the area in the 2nd century BC and officially finished in the Augustan age, secondly the vitality of the region itself, justified by the nature of the soil, the presence of the Rhône and the Mediterranean coast (Gros 2008). Throughout the Imperial age, Southern Gaul is actually one of the richest and flourishing provinces of the Empire. Even if wine making and cereal crops were at the centre of the local economy, breeding and textile crafts also played a significant role: the first is proved by more than a hundred of sheep-pens identified in the plain of Crau near Arles, clearly functional to a large-scale production of milk, meat and wool (Badan, Brun and Congès 1995); the second is confirmed by a concentration of epigraphic evidence concerning textile dealers (i.e. *linarii*, *lanarii*, *sagarii*, *vestiarii*) that suggests the existence of workshops producing cloths for local sale and export (Vicari 2001:50-51; Liu 2013).

1 The research was developed in 2014-15, in the framework of the LabexMed (10-LABX-0090), thanks to a Fernand Braudel IFR incoming post-doc fellowship, FMSH / Aix-Marseille Université / CCJ, with theme "Domum servavit, lanam fecit. *Wool manufacturing in Gallia Narbonensis: the evidence from grave goods*". I am grateful to the staffs of all the museums and research institutions I got in touch with during the research (Centre Camille Jullian; Direction Archéologie de la Ville d'Aix-en-Provence; Musée d'Histoire de Marseille; Musée départemental Arles antique; Musée d'Histoire et d'Archéologie d'Apt; Centre Archéologique du Var; Service Départemental d'Archéologie du Var; Service Départemental d'Archéologie de Vaucluse; Musée d'Archéologie de Nice). Their cooperation was crucial for reaching the results hereafter presented. A further development of the research is currently underway within the project LANIFICA (*The role of women in Roman Textile Manufacturing: the evidence given by funerary contexts of Northern Italy and North-Western Provinces*), carried out by the University of Padua (Department of Cultural Heritage).

Even if applied as an attempt to provide new hints to retrace the textile manufacturing in the province, the analysis of funerary contexts led to some considerations going beyond the mere economic dynamics.

3. THE SURVEY

The survey covered the Northern part of *Gallia Narbonensis*, i.e. the section lying on the left bank of the Rhône, in large part corresponding to the current region Provence-Alpes-Côte d'Azur. Even the land belonging to Cimiez/*Cemenelum*, capital of the neighbouring *Alpes Maritimae*, was taken into exam, as well as the funerary contexts belonging to Albenga/*Albigaunum*, first Italian centre beyond the border. The Southern part of the province is out of the survey: as for this section, lying on the right bank of the Rhône and corresponding to the modern region Languedoc-Roussillon, the analysis is now in progress²; in order to suggest some primary considerations, only the published evidence from Nîmes/*Nemausus* has been taken into account.

The review of published works and unpublished documentation, kindly provided by local museums and research institutions, gave the possibility to find out the funerary contexts characterized by the presence of one or more graves having textile tools as part of the goods. As for the artefacts, a special premise is required: thanks to literary sources and ethnographic comparisons, the textile manufacturing technique of the ancient world, in particular the Roman one, could be considered substantially known, from the first treatment of the raw material to the finishing of cloths. On the contrary, the equipment used is largely unknown: shape, dimensions and way of use are usually unclear and, lacking specific typologies, a lot of tools remain without a proper identification. Such a state could be highlighted even in the sample taken here into account, where, in many cases, only a direct analysis of the artefacts helped with the identification and the functional distinction of a lot of textile tools, previously just described with no reference to the way of use³.

Dated between the first half of the 1st century BC and the second half of the 4th century AD, the selected contexts are about thirty, equally divided between urban and rural, the latter belonging to *villae rusticae* or simple minor settlements (Fig. 1). In each one textile tools are very few and generally appear in a limited number of funerary structures: in the eight burial plots excavated in extension and/or corresponding to funerary enclosures the percentage of presence ranges from 2,0% to 14,3%.

The lowest rates are those in the urban cemeteries of Saint-Paul-Trois-Châteaux/*Augusta Tricastinorum* - Valladas (2,0%) and Marseille - Sainte-Barbe (2,3%), as well as in the rural plot of Cabasse - La Guérine, belonging to a *villa* in the land of Fréjus/*Forum*

2 The analysis of evidence coming from this part of the province is now in progress by Y. Manniez (INRAP).

3 As for the identification of tools, references were the most recent works on Roman textile manufacturing (Wild 1970; Ferdière 1984; Cottica 2003: 265-274; Gostenčnik 2011; Gostenčnik 2013). As far as distaffs are concerned, the typology developed by Facchinetti 2005 was followed.

Iulii (3,0%). Mid-span values were recorded in the urban necropolis of Aix-en-Provence/*Aquae Sextiae* (4,7%) and Orange/*Arausio* - Fourches Vieilles (4,8%), as well as in the rural plot of Richeaume – Puyloubier, belonging to a villa in the immediate surroundings of *Aquae Sextiae* (4,6%). On the contrary, the highest rates are those assessed in the rural cemetery of Vernègues, belonging to a village in the land of *Aquae Sextiae* (12,5%), and in the urban necropolis of Cimiez/*Cemenelum* – Torre di Cimella (14,3%). Comparable values were even assessed in the closest Italian contexts, the urban cemeteries of Albenga/*Albiganum* – località Monte (14,3%).

Site			Graves (total amount)	Graves with textile tools		References
				total	needles excl.	
1	FR	Apt (84) – Saint Lazare 1	7	1	1	Dumoulin 1958
2	FR	Apt (84) – Saint Lazare 2	33	3	1	Dumoulin 1964
3	FR	Apt (84) - Viton	5	1	1	Dumoulin 1958
4	FR	Arles (13) - Cirque	10	1	-	Rothé and Heijmans 2008: 440-449
5	FR	Arles (13) - Odéon	20	1	1	Heijmans <i>et alii</i> 2012
6	FR	Arles (13) - Rochefleur	17	3	3	Heijmans <i>et alii</i> 2012
7	FR	Aix-en-P.ce (13) – ZAC Sext. Mirabeau	63	3	1	Nin 2006
8	FR	Cabasse (83) – La Calade	34	1	-	Bérard 1961
9	FR	Cabasse (83) – La Guérine	33	1	1	Bérard 1980
10	FR	Fréjus (83) - Pavadou	22	1	-	Brentchaloff 1980
11	FR	Gareoult (83)	22	1	1	Acovitsioti-Hameau <i>et alii</i> 1992
12	FR	La Garde (83) – La Grande Chaberte	43	1	1	Lemaire <i>et alii</i> 2015
13	FR	Marseille (13) – Sainte Barbe	436	10	4	Moliner 2003
14	FR	Marseille (13) – Tapis-Vert	14	1	1	Chabot and Feraud 1959
15	FR	Martigues (13) – La Gatasse	70	1*	1	Chausserie-Lapree and Nin 1987
16	FR	Martigues (13) – St. Pierre	1	1	1	Chausserie-Lapree 2005: 234-235
17	FR	Nice (06) – Cimiez – Torre di Cimella	21	3	3	Mouchot 1969
18	FR	Nice (06) – Cimiez – via romana	21	2	1	Laguerre 1962
19	FR	Nîmes (30) – av. J. Jaurès 78	43	1*	1	Manniez 2005
20	FR	Nîmes (30) - Hoche-Serman	2	1*	1	Rochette <i>et alii</i> 2012
21	FR	Orange (84) – Croix Rouge	7	1	-	Gaday and Richier 2007
22	FR	Orange (84) – Fourches Vieilles	21	1	1	Mignon and Zugmeyer 2006
23	FR	Puyloubier (13) – Richeaume	43	2	1	Lattard 2012-13
24	FR	Roaix (84)	3	1	1	Meffre 1992
25	FR	St.-Paul-Trois-Châteaux (26) - Valladas	245	5	3	Bel 2002
26	FR	St.-Remy-de-P.ce (13) – Thor Blanc	2	1	1	Arcelin and Arcelin 1975
27	FR	Valréas (84) – Grand Champ	8	1	-	Doray and Faure 2004
28	FR	Vence (06)	3	1	-	Euzennat 1969
29	FR	Vernègues (13)	48	6	3	Chapon <i>et alii</i> 2004
30	IT	Albenga (Liguria) – Monte	28	4	4	Massabò 1999
31	IT	Albenga (Liguria) - Pontelungo	1	1	1	Massabò 1999

Figure 1. List of funerary contexts with textile tools among the grave-goods. The asterisks indicate preliminary results due to a not completed study of the contexts. In grey: sites corresponding to funerary enclosures or burial plots excavated in extension.

These rates may be further reduced by excluding from the total amount the evidence given by single needles, artefacts that could have been simply functional to the funerary practice, used to dress up the corpse and to fasten the shrouds or to close the bags containing the human remains taken from the pyre (Mikler 1997: 55): then, the lower rates are those from Marseille (0,9%), Saint-Paul-Trois-Châteaux (1,2%), Aix-en-Provence (1,6%) and Richeaume (2,3%), while the rates in the mid-span come from

Orange (4,8%), Cabasse (3,0%) and Vernègues (6,2%); the values assessed at Cimiez and Albenga remain unchanged (14,3%).

Sometimes burned among the pyre remains, sometimes unaltered, inside the non-perishable urns, needles represent the most recurring evidence, followed by the spinning tools, first of all spindle-whorls and, with a lower rate, distaffs, spindles and shafts with double function (Fig. 2). The other steps of the manufacturing process are less represented: in particular, the complete absence of objects for weaving, first of all loom-weights, is remarkable, while the finishing step seems to be recalled only by some fragmentary bone artefacts, sometimes considered as non-perishable parts of tablet weaving looms. They are rectangular plates, usually combined in couple and associated to snap-fit square-section rods; the surface is sometimes open-worked, the short sides have a sinuous profile and one of the longest is jagged. As suggested by Jean-Claude Béal, the function is even now not so clear and a lot of other assumptions could be taken into account, such as parts of embroidery frames, cradles for dolls or musical instruments (Béal 1984: 111-112).

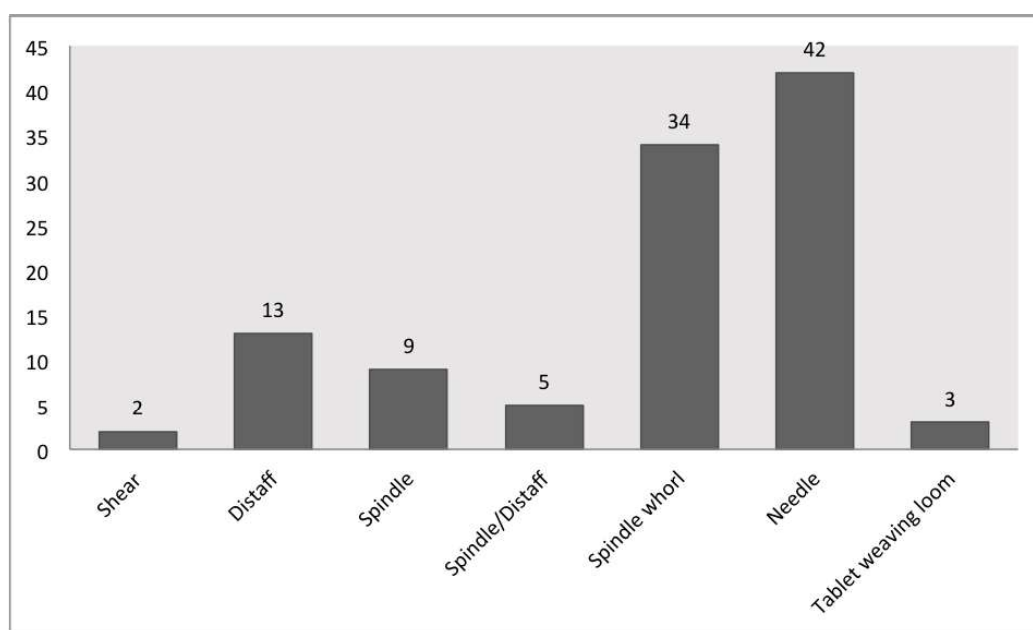


Figure 2. Textile tools found in the sample analysed.

4. RESULTS: THE GRAVES AND THE DECEASED

As for the following assessments, the analysis was carried out removing from the sample the funerary structures containing just needles and focusing the attention on the remaining thirty-eight depositions. The most part dates back to the first Imperial age. Only two burials differ from the range (Fig. 3): one belonging to the mid 1st century BC, coming from Saint-Rémy-de-Provence, the ancient *Glanum*; the other dated between the second half of the 3rd and the 4th century AD, discovered at La Garde – La Grande Chaberte, a rural plot belonging to a village not far from the modern Toulon, in the land of

the ancient *Forum Iulii*⁴. The most recent example confirms the survival in Late Antiquity of the funerary practice based on the deposition of textile tools into the graves, validating the hypothesis of continuity already suggested elsewhere in the light of similar findings⁵. The most ancient is more difficult to discuss: the evidence seems to suggest the existence of the custom already in pre-Roman times, but several knowledge gaps about the Iron Age funerary practice of the region still prevent a clear assessment of the phenomenon (Bel *et alii* 2008). The lack of documentation does not affect the existence of the custom already among the Celtic-Ligurian inhabitants of the zone, probably influenced by Greek settlers on the coast: in Marseille an adult burial from the Saint-Mauront necropolis (last quarter of the 5th – half of the 3rd century BC) was characterized by a bone spindle-shaft and a little ceramic loom weight (Rothé and Tréziny 2005: 677-678). In the absence of reliable data, it is even possible that in the advanced Romanization phase an increase might have occurred, due to the strengthening of cultural exchanges with the Romano-Italic world.

More than a half of the sample (64,1%) is made by urned and unurned cremation burials, implying the recovery of cremated bones from the pyre site. A quarter of the sample (25,6%) is represented by cremation structures identified as real tombs only when having a substantial amount of bones, homogeneous and commensurate with the minimum number of individuals (Blaizot *et alii* 2009). Inhumations are very few (10,2%).

Anthropological data, derived from a skeletal assessment, are available only for twenty-one of the considered deposits. The main part consists of adult graves (76,2%); only one belongs to a young lady, aged between 16 and 18 years⁶, while the infants are two⁷. As for the gender, the high fragmentation caused on cremated bones by the burning process decreases the possibilities of assessment: ascertained sex data are available only in six cases, with values that point out a feminine predominance (1:5 the male/female ratio), partly confirmed by jewelries and toilet tools, such as mirrors and pyxides, sometimes found among the grave goods.

5. RESULTS: SINGLE TOOLS AND WORKING SETS

Real sets, including three or more items of different function, were found in a very limited number of cases (12,8%). Couples are more frequent (17,9%), consisting in the association of spindle and spindle-whorl or spindle and distaff; single findings are yet the more common (61,5%), with whorls prevailing, followed by distaffs. Such a rate

4 For references see Fig. 1.

5 Examples are given by the already mentioned rank burial from Milan, dated between the end of the 2nd and the first decades of the 3rd century AD (Facchinetti 2005) and the late-roman burial from Verenamünster Zurzach (Gottschalk 1996). Another interesting example comes from a rural cemetery in Casteggio (Northern Italy), dated to the end of the 2nd - beginning of the 3rd century AD (Bolla 2011: 78-80).

6 Inhumation burial coming from Martigues - Saint-Pierre: a shear seems to have been associated to the corpse (Chausserie-Lapree 2005: 234-235). The evidence needs however to be ascertained.

7 One from Arles-Rochefleur (Heijmans *et alii* 2012: 192-193), the other from Marseille - Sainte-Barbe (Moliner 2003: 336). In both cases there were some bone washers similar to spindle-whorls. These artefacts could be simple necklace elements as well.

is spoiled, almost certainly, by the different perishability of raw materials: as suggested by the exceptional burials from Les Martres-de-Veyre, near Clermont-Ferrand in Central Gaul, the presence of perishable artefacts among the grave goods, such as wooden, wicker, leather and textile items, should be considered. Within this funerary context, dated back to the 2nd century AD, a grave is particularly interesting for the present research: discovered in 1893, the burial belonged to a girl aged six, wrapped in a linen shroud, covered with a wool cloth and placed into a wooden coffin. Associated to the corpse, there were some grave goods, including a wooden comb and a wooden spinning set made of a distaff, still dressed with wool, a spindle and four whorls of different weight; just one of the last items was made of stone (Audollent 1922: 285-287, 290, 304-306).

Context			Grave	1st c. BC	1st C. AD	2nd c. AD	3rd c. AD	4th c. AD
1	FR	Apt (84) – Saint Lazare 1	2					
3	FR	Apt (84) – Saint Lazare 2	30					
3	FR	Apt (84) - Viton	sn					
5	FR	Arles (13) - Odéon	17/21					
6	FR	Arles (13) - Rochefleur	D					
			F					
			I					
7	FR	Aix-en-P.ce (13) – ZAC Sext. Mirabeau	13					
9	FR	Cabasse (83) – La Guérine	5					
11	FR	Gareoult (83)	11					
12	FR	La Garde (83) – La Grande Chaberte	20070					
13	FR	Marseille (13) – Sainte Barbe	298					
			317					
			330					
			476					
14	FR	Marseille (13) – Tapis-Vert	8					
16	FR	Martigues (13) – St. Pierre	sn					
17	FR	Nice (06) – Cimiez – Torre di Cimella	1					
			6					
			21					
18	FR	Nice (06) – Cimiez – voie romaine	16					
19	FR	Nîmes (30) – av. J. Jaurès 78	1113					
20	FR	Nîmes (30) - Hoche-Serman	1001					
22	FR	Orange (84) – Fourches Vieilles	7					
23	FR	Puylobier (13) – Richeaume	17					
24	FR	Roaix (84)	1					
25	FR	St.-Paul-Trois-Châteaux (26) - Valladas	32					
			70					
			146					
26	FR	St.-Remy-de-P.ce (13) – Thor Blanc	II					
29	FR	Vernègues (13)	6					
			8					
			27					
30	IT	Albenga (Liguria) – Monte	3					
			5					
			14					
			26					
31	IT	Albenga (Liguria) - Pontelungo	31					

Figure 3. Chronology of graves containing textile tools (single needles excluded).

Bone, metal, glass tools, widely recurring in funerary contexts, were likely the less common in the everyday life, probably more expensive because of the less available

raw material and the more difficult manufacture. This is confirmed even by the sample taken here into account: the working sets and the more complex tools only come from the most “lavish” graves, provided with a richer ritual set, sign of a greater expenditure of money for the funerary celebrations. The most representative examples are given by a cremation from Cimiez – Torre di Cimella and by another tomb from Nîmes – Hoche-Serman. The first case is notable because of the presence of a rare example of glass finger-distaff (Fig. 4.1), discovered into the urn together with a pair of gold earrings, an amber ring, a jet ring and some glass beads maybe part of a necklace; among the grave goods there were also two bronze *cymbala* and a golden clip, whose position was not clear inside the burial (Lautier and Rothé 2010: 506-507; Foy 2014: 46). Conversely, the second grave contained a real working set, made up of a bone distaff, a bone spindle and at least three whorls different in weight and raw material – bone, brown coal and bronze; the tableware for food offerings during the burning process was complex too: among the pyre debris two sigillata dishes and four sigillata cups, two flasks, two coarse jars and one glass beaker were found (Rochette *et alii* 2012: 221-239).

6. RESULTS: STATE OF PRESERVATION AND PLACEMENT INTO THE GRAVE

As shown by the plots (Fig. 5), more than a half (59%) of bone spinning tools is warped or altered in the colour by the contact with the fire, a situation perhaps due to the presence on the pyre while burning the corpse: this state, well exemplified by tools (Fig. 4.2-4) from an unurned cremation burial from Arles-Rochefleur (Heijmans *et alii* 2012: 194-196), could definitively imply that these items were present just during the cremation process, with such an emblematic role in the funerary context to be worth having a prestigious place on the pyre, aside, at the feet or even in the hands of the deceased. This fact seems to be common: a similar situation, with spinning tools visibly burned among the grave goods, has been recorded in several Roman cemeteries of Northern Italy, suggesting the existence of a widespread practice with a high symbolic value (Rossi 2012: 608).

This is proved even by the final placement of the artefacts: in case of urned cremation burials, burned textile tools were sometimes put inside the containers, as if to suggest a collection together with the human remains, whilst selecting the pyre debris within the *ossilegium* practice. A remarkable example is given by a grave from Orange-Fourches Vieilles, where a burned spindle-whorl was found inside a stone urn, at the very top of the human remains, together with a lamp and a glass flagon maybe used for sprinkling some scented oil at the moment of the closure⁸. Another notable example comes from the rural cemetery at Cabasse-La Guérine, in which a real working set, made of a distaff, a spindle and a whorl, all broken and altered by fire, was placed inside a

⁸ As for the site, see references in Fig. 1. The systematic study of all the graves is still in progress; I thank I. Doray (Service Départemental d'Archéologie de Vaucluse) for the information about the evidence useful for the research.

Dressel 20 amphora, together with the human rests (Fig. 4.5-7); tableware and flagons for scented oils were placed outside (Bérard 1980: 26-28).

Unlike the bone items, the bronze whorls do not show alteration signs, but the state of good preservation may not exclude an exposure to the flames, since the alloy

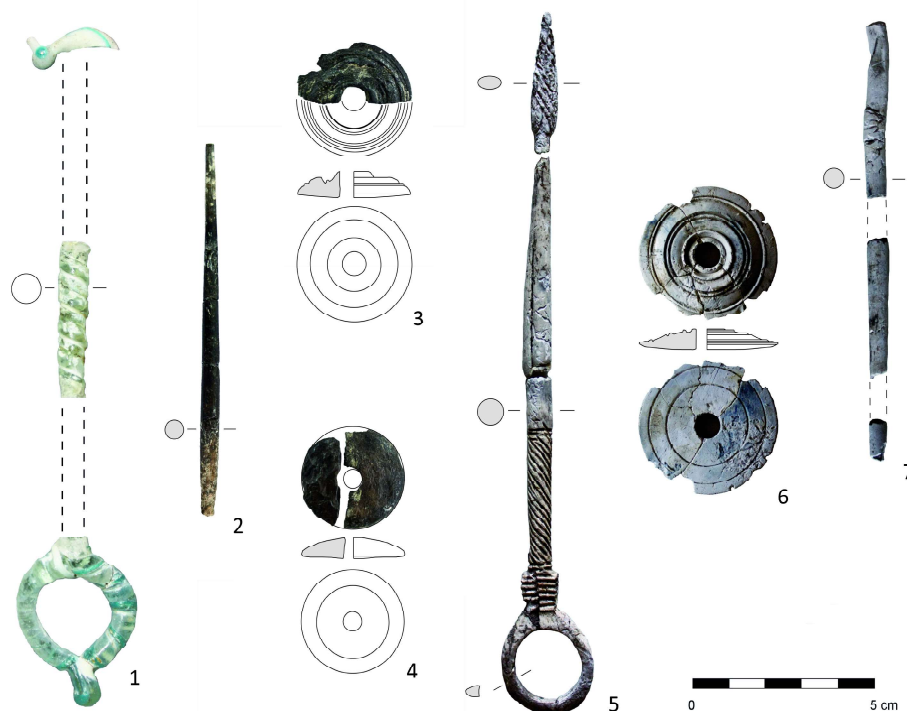


Figure 4. Nice-Cimiez – Torre di Cimella, Tb. 1: glass finger distaff from the grave goods (courtesy of Musée d’Archéologie de Nice); 2-4. Arles – Rochefleur, S-F: bone spindle and bone whorls from the grave goods (courtesy of Musée départemental Arles antique); 5-7. Cabasse – La Guérine, Tb. 5: bone finger distaff, bone spindle and bone whorl from the grave goods (courtesy of Service Départemental d’Archéologie du Var). Pictures and drawings by the Author.

melting point was almost never reached during the cremation process: the colour assumed by human bones suggests an average temperature of about 300-600°C, too low to cause the melting of the metal. By contrast, the glass items may suggest a different practice: none of them seems to have visible marks of fire and the absence of corruptions makes impossible their use while burning the corpse. Anyway, the symbolic value and the close link with the deceased are suggested by their placement beside or inside the urns. In this regard, the case of the already mentioned glass distaff from Cimiez-Torre di Cimella seems to be once more notable, since the object was discovered just inside the container.

7. INTERPRETATION: TEXTILE WORKING IN THE ROMAN WORLD – REALITY AND IMAGERY

Even if recent works are now drawing the origin back to the Early Iron Age (Gleba 2008; Gleba 2013), the first appearance of textile workshops (*textrina*), producing and finishing cloths for sale, seems to occur definitively in Rome in the mid Republic. Already in the 3rd century BC, juridical and literary sources ensure the existence in the city of specialized workers, employed in different steps of the manufacturing process: as an example, *fullones* (i.e. workers involved in the mechanical treatment conveying firmness and smoothness to the cloths) are the object of the *lex Metilia fullonibus dicta* (220-217 BC), proving the wide spread of such a profession in the Republican city (Wallinga 1996); almost at the same time, *lanari* (i.e. wool workers or wool traders) and *infectores* (i.e. dyeing workers) are cited by Plautus (*Aul.* 508, 521). Dated to the late Republic is the evidence given by inscriptions, where male names prevail, but female workers are mentioned too (Larsson Lovén 2013: 111-117); during the Romanization process, workshops spread also in the rest of the Italic world and in the provinces, as revealed by the increasing number of epigraphic evidence during the first Imperial age even outside the capital (Vicari 2001). In this regard, in the mid decades of the 1st century AD, Columella seems to give a sort of confirmation for such a state: he complains about the rich women of his time, because of their passion for expensive garments produced by artisans and their disregard of the most traditional feminine tasks, in particular the *lanificium*, i.e. domestic wool-spinning and tailoring from self-made cloths (*Rust.* XII praef. 9).

This statement by Columella gives the input to clarify even another aspect of the Roman society in the late Republic and Imperial age: despite the success gained by textile workshops and the fast spread of a proto-industrial production system even outside Rome, the fibres treatment – in particular wool treatment – remained linked to the female imagery, proving the entrenchment of a proto-historic ideal concerning the allocation of tasks between man and woman. In the Archaic period, the *lanificium* represented the main contribution of women to the household economy, as well portrayed by pictures engraved on the surface of the wooden throne from Verucchio (Italy), dated to the half 7th century BC: if sheep shearing was considered a male task – in particular for slaves –, the following activities belonged to women; spinning and weaving, the noblest steps in the production chain, were specific tasks of the *mater familias*, the highest rank *domina*, whose skilfulness was a source of pride for the family at all (Torelli 1997). Direct consequence was the presence of textile tools inside the richest Iron age graves, where the items were used at the same time to remind the ability of the deceased and to ennoble the progeny (Gleba 2009; Lipkin 2013). With the advent of workshops, the economic relevance of the domestic activity gradually vanished, but, as Columella suggests, the symbolic meaning survived and the *lanificium*, for the sole reason of its time-consuming nature, that kept women at home, away from temptations, gradually assumed a mere moral connotation, becoming the highest expression of the virtuous woman, whatever the rank (Treggiari 1991: 243; Larsson Lovén 1998; Larsson Lovén 2007).

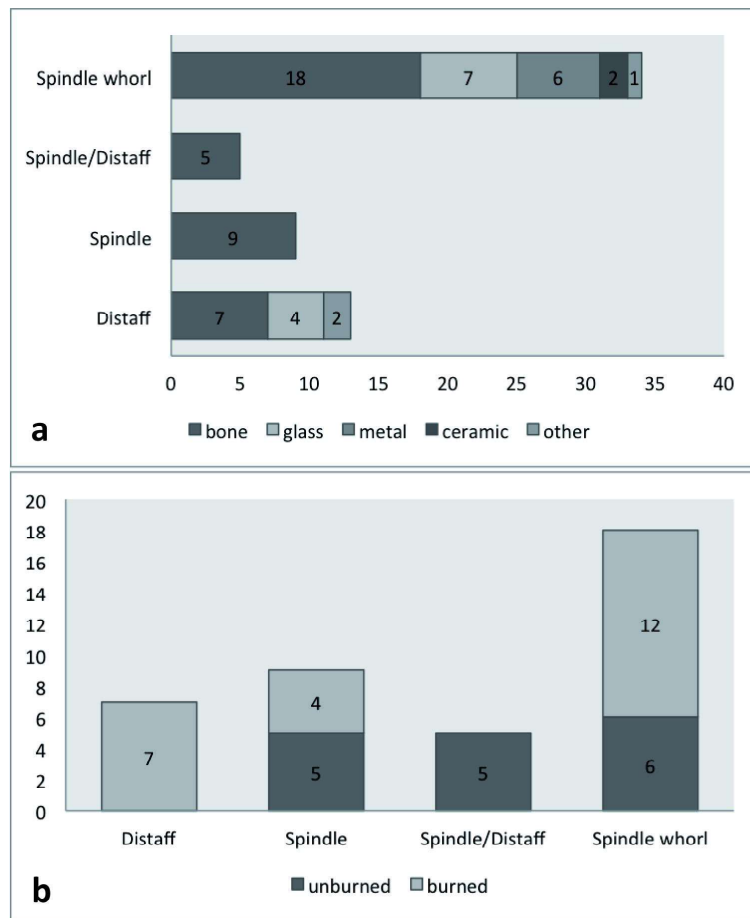


Figure 5. Raw materials used for spinning tools; b. state of preservation of bone spinning tools.

References to the *lanificium*, whether conveyed in a direct way, with the proper name of the activity, or stated with idiomatic expressions, such as the title *lanifica* (i.e. wool-worker) and the phrase *lanam facere* (i.e. wool working), frequently occur in Latin written sources in regard to the feminine ideal. Among the most famous examples there are some female funerary inscriptions coming from the urban cemeteries of Rome: the so-called *Elogium Claudiae* (*CIL* I 1007 = *CIL* I2 1211 = *CIL* VI 15346 = *CLE* 52 = *ILLRP* 973), dating back to the end of the 2nd century BC, the epitaph of Amydone (*CIL* VI 11602 = 34045 = *CLE* 237 = *ILS* 8402), dated to the first half of the 2nd century AD, and the eulogy of *Allia Potestas* (*CIL* VI 37965 = *CLE* 1988), dated to the second half of the 2nd century AD⁹. Other examples come from the rest of the Empire, beginning from Italy, with an inscription from Ivrea/*Eporedia* (*CIL* V 6808 = *CIL* I2 2161 = *CLE* 63), dated to the 1st century BC, and then moving to the provinces, as a proof of the widespread of the concept even away from the capital: largely known are the inscription of *Caesia Celsa* from Torre del Campo/Tucci in *Baetica* (*CIL* II 1699 = *CLE* 1123), dating back to 1st century AD, another from *Nicopolis* in *Moesia inferior* (*CIL* III 754 = 7436 = *CLE* 492),

⁹ As for the three epitaphs, see in the order: Massaro 1992: 78-144; Buonocore 2011: 99-101; Saltelli 2003 and Fernández Martínez 2008.

dated to the first half of the 3rd century AD, and a last one from Haïdra/*Ammaedara* in *Byzacaena* (*CLE* 1996), belonging to the 3rd century AD¹⁰.

Clear evidence of the same custom can also be found within the eulogies held during the funeral, at the moment of the burial. As proved by the written transpositions preserved till the present days, this kind of oratorical practice was not a mere male matter: even women could be considered worthy of such an honour. Notable in respect of the present research are the examples given by the so-called *Laudatio Turiae* (*CIL* VI 1527 = 31670 = 37053 = *CIL* VI2 41062 = *ILS* 8393) and the *Laudatio Murdiae* (*CIL* VI 10230 = *ILS* 8394), both in the late 1st century BC¹¹. In both texts, the deceased are portrayed as the veritable personifications of the feminine ideal: beautiful women, excellent wives and holder of the highest domestic virtues, i.e. modesty/*modestia*, probity/*probitas*, chastity/*pudicitia*, kindness/*comitas*, obedience/*obsequium*, diligence/*diligentia*, trustworthiness/*fides* and, last but not least, wool-working/*lanificium*¹².

Iconographic sources can demonstrate, even in a clearer way, the spread of the ideal throughout the Roman world. The exceptional and sometimes poetic words of the above-mentioned inscriptions perfectly match the images carved on gravestones of different quality coming from a lot of provincial cemeteries where, as a rule, the woman is portrayed in a very conventional way, exploiting the toilette and textile tools in order to convey her physical and moral virtues: on one hand mirrors, combs, toilet caskets or jewellery boxes, on the other distaffs, spindles and wicker baskets/*kalatoi*, containing the raw material for spinning and wool-balls already done. Sometimes the items flank the woman, laying at her feet or hold in the hand (Fig. 6.1); elsewhere they are depicted alone and replace the human figure (Fig. 6.2). This cultural phenomenon seems to involve both the Western and the Eastern part of the Empire, as revealed by some recent works on the evidence given by Gaul (Larsson Lovén 2002; Larsson Lovén 2003) and *Pannonia* (Pasztókai-Szeöke 2011: 129-132), and proved by the great amount of textile tools on funerary monuments from Syria and Asia Minor, regions where the Roman model could have flourished because of the existence of very similar iconographic and ideological traditions among the local costumes (Cottica and Rova 2006; Cottica 2007). Finally, one of the most representative examples comes from Roman Britain. It is the gravestone of Regina, found at the Roman fort of South Shield/*Arbeia* (UK), dated to the second half of the 2nd century AD. Regina was a Catuvellaunian woman, married to a Syrian from Palmyra and her monument reflects such a melting pot, where Roman influences are combined with local and Eastern models: the deceased is portrayed in her ethnic cloths, but with a hair-dressing typical of Palmyrene female portraits, and the spinning tools in her left hand, even if Roman as for the meaning, seem to be from Palmyra in shape and size (Carroll 2012).

10 As for this second group, see in the order: Jansen 2007; Hernández Pérez 2001: 161-163 and Fernández Martínez 2007: 88-91; Fernández Martínez 2002.

11 For an overview of themes in female *laudationes funebres*, see: Pepe 2015. For the *Laudatio Turiae*, see: Durry 1992. For the *Laudatio Muriae*, see: Lindsay 2004.

12 Still on the feminine ideal in the Roman world, as conveyed by literary, epigraphic and juridical sources, see: Cenerini 2009: 17-38; Riess 2012; Lamberti 2014.



Figure 6. Copenhagen, Ny Carlsberg glyptotek. Gravestone from Palmira – 181 FigAD (after Ploug 1995: 53-56, n. 7); 2. Bursa, Archaeological Museum. Gravestone – 1st-2nd cent. AD (after Pfuhl and Möbius 1979: tav. 172, n. 1142).

Among the textile tools, only the spinning equipment seems to have a real symbolic meaning: pictures of looms and weaving tools are quite unusual in funerary contexts, with the exception of some gravestones from central Gaul, dated to the mid Imperial age, in which the deceased are portrayed while weaving, with a skein in the hands and a vertical loom aside (Ferdière 1984: 220, 238-239; Vicari 2001: 53). However, the message conveyed by these objects seems to be completely different from what meant by the previous ones, representing a real professional activity, as suggested by the affinity in the setting-out with some male steles coming from the same regions.

The high symbolic value of spinning tools is even more evident, considering their presence in wedding ceremonies, maybe the most important rite of passage in the life of a Roman woman. Both lived in the first Imperial age, Pliny (*HN* VIII 194) and Plutarch (*Quaest. Rom.* 271-272) inform us about the presence of wool and spinning tools as connotative elements of the Roman wedding costume: during the *deductio* (i.e. the procession to the husband's house), the bride was expected to leave the father's house followed by a certain number of children and carrying with her, as symbolic dowry, a spindle and a distaff, both densed with wool; once arrived, she had to garnish the door of the new house with some kind of wool ribbons, the *vittae*, perhaps symbol of her virginal chastity. As for the spinning tools, the ancient authors justified their presence as a reference to the cult of *Gaia Caecilia/Tanaquil*, wife of the king Tarquinius Priscus and symbol of the perfect married woman, *mulier lanifica* par excellence; her spinning equipment was preserved inside the temple of *Semo Sancus* on the Quirinal and her name was evoked, as omen of good marriage, at the entrance of the bride in the house of the groom: *Ubi tu Gaius, ego Gaia* (Larsson Lovén 2007: 230; Hersch 2010a).

As suggested in a recent work by Karen Hersch, the bride was the very centre of the Roman wedding and each detail – the attire, the actions and even the surrounding scenery – had a great semantic value with reference to the woman’s destiny (Hersch 2010b): if children worked as good omen for the future maternity, spindles and distaffs represented the future role of *matrona* - “angel of the hearth”, that the bride was doomed to, once entered the new household¹³.

8. CONCLUSIONS

In light of all the epigraphic, iconographic and literary sources above mentioned and analysed, we can try to decode the meaning assumed by textile tools in funerary context.

The alterations due to the pyre and the usual placement inside the urns ensure the symbolic value given to the objects within the process of memory building carried out during the cremation and the following burial. The anthropological data tell something more: most of the grave sample belonged to adult people and the female sex, when not surely established, is conveyed by feminine jewels and toilette equipment usually placed among the grave goods. Then, adult women seem to be the main target of the practice and the spinning tools could have fulfilled a double task during the funeral, recalling on one hand the moral integrity of the deceased, on the other her status of married or engaged woman.

As actually proved by the distaff of the child grave from Les Martres-de-Veyre (*supra*), the spinning tools placed inside the graves may have been dressed with wool just like those held or carried by the bride at the wedding procession. Their entrance in the funeral celebration might have followed the parting words referring to the wedding as a crucial step in the life of an honest woman, a step to be proud of, in case of death in old age, or to regret as an event not experienced, in the case of premature death. A further extension of the survey will surely give the possibility to check our suggestions, providing new hints for a wider comprehension of the custom and a better knowledge about its real spread in the Roman Empire.

BIBLIOGRAPHY

- Acovitsioti-Hameau, A., Bontemps, A., Grévin, G., Marinval, Ph., Pahin-Peytavy, A.-C. and Thiébault, S. 1992: “La nécropole gallo-romaine et médiévale de la rue Louis-Cauvin à Gareoult (Var)”, *Bulletin Archéologique de Provence* 21, 59-96.

13 Moreover, on the origin of the Roman wedding, see: Hersch 2009. As for the spinning tools, another explication has been suggested for their presence at the ceremony: with reference to the cult of Aphrodite, they could have worked as metaphor for procreation (Cottica and Rova 2006: 293).

- Arcelin, P. y Arcelin, Ch. 1975: “Les sépultures préromaines de Saint-Rémy-de-Provence (Bouches-du-Rhône)”, *Revue Archéologique de Narbonnaise* 8, 67-135.
- Audollent, A. 1922: “Les tombes gallo-romaines à inhumation des Martres-de-Veyre (Puy-de-Dôme)”, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 13, 275-328.
- Badan, O., Brun, J.-P. and Congès, G. 1995: “Les bergeries romaines de la Crau d'Arles et les origines de la transhumance en Provence”, *Gallia* 52, 263-310.
- Béal, J.-C. 1984: *Les objets de tabletterie antique du Musée Archéologique de Nîmes*, Nîmes.
- Bel, V. 2002: *Pratiques funéraires du Haut-Empire dans le Midi de la Gaule. La nécropole gallo-romaine du Valladas à Saint-Paul-Trois-Châteaux, Drôme*, Lattes.
- Bel, V., Barberan S., Chardenon, N., Forest, V., Rodet-Bélarbi, I. and Vidal, L. 2008: *Tombes et espaces funéraires de la fin de l'âge du Fer et du début de l'époque romaine à Nîmes (Gard)*, Lattes.
- Bérard, G. 1961: “La nécropole gallo-romaine de La Calade à Cabasse (Var)”, *Gallia* 19.1, 105-158.
- 1980: “La nécropole de La Guérine à Cabasse (Var)”, *Revue Archéologique de Narbonnaise* 13, 19-63.
- Blaizot, F., Bel, V., Bonnet, C., Georges, P. and Richier, A. 2009: “Les pratiques postcrématoires dans les bûchers”, F. Blaizot (ed.), *Pratiques et espaces funéraires de la Gaule durant l'Antiquité*, *Gallia* 66, 1, 151-174.
- Bolla, M. 2011: “Le tombe e i corredi”, R. Invernizzi (ed.), ...et in memoriam eorum. *La necropoli romana dell'area Pleba di Casteggio*, Casteggio (Pavia), 39-104.
- Brentchaloff, D. 1980: “L'atelier du Pauvadou, une officine de potiers flaviens à Fréjus”, *Revue Archéologique de Narbonnaise* 13, 73-114.
- Buonocore, M. 2011: “*Optima et pulcherrima, lanifica, pia, pudica, frugi, casta, domiseda*. Da Roma all'Abruzzo”, G. Firpo (ed.), *Fides amicorum. Studi in onore di Carla Fayer*, Pescara, 99-115.
- Busana, M.S., Cottica, D. and Basso, P. 2012: “La lavorazione della lana nella *Venetia*”, M.S. Busana and P. Basso (eds.), *La lana nella Cisalpina romana. Economia e società. Studi in onore di S. Pesavento Mattioli, Atti del Convegno (Padova - Verona, 18-20 maggio 2011)*, Padova, 383-433.
- Carroll, M. 2012: “*The insignia of Women*”: Dress, Gender and Identity on the Roman Funerary Monument of Regina from *Arbeia*”, *Archaeological Journal* 169, 281-311.
- Cenerini, F. 2009: *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna.
- Chabot, L. and Feraud, J. 1959: “La nécropole de la rue Tapis-Vert à Marseille”, *Cahiers Ligures de Préhistoire et d'Archéologie* 8, 63-86.

- Chapon, Ph., Bussière, J., Delattre, L., Feugère, M., Richier, A., Roth Congès, A. and Villemeur, I. 2004: “Les nécropoles de Vernégues (B.-du-Rh.). Deux ensembles funéraires du Haut-Empire à la périphérie d’une agglomération secondaire”, *Revue Archéologique de Narbonnaise* 37, 109-209.
- Chausserie-Lapree, J. 2005: *Martigues, terre gauloise entre Celtique et Méditerranée*, Paris.
- Chausserie-Lapree, J. and Nin, N. 1987: “La nécropole à incinération d’époque augustéenne de la Gatasse. Commune de Martigues (Bouches-du-Rhône)”, *Nécropoles à incinération du Haut-Empire, Actes de la Table ronde* (Lyon, 30-31 mai 1986), Lyon, 77-85.
- Cottica, D. 2003: “Dalla “*lana altinata*” al prodotto finito: filatura e tessitura in Altino romana alla luce dei resti della cultura materiale”, G. Cresci Marrone and M. Tirelli (eds.), *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana, Atti del Convegno (Venezia, 12-14 dicembre 2001)*, Roma, 261-283.
- 2007: “Spinning in the Roman world: from everyday craft to metaphor of destiny”, C. Gillis and M.-L. Nosch (eds.), *Ancient textiles. Production, craft and society*, Oxford, 220-228.
- Cottica, D. and Rova, E. 2006: “Fuso e rocca: un percorso fra Occidente e Oriente alla ricerca delle origini di una simbologia”, D. Morandi Bonacossi, E. Rova, F. Veronese and P. Zanovello (eds.), *Tra Oriente e Occidente. Studi in onore di Elena Di Filippo Balestrazzi*, Padova, 291-322.
- Doray, I. and Faure, V. 2004: “Valréas. Le Grand Champ”, *Bilan Scientifique de la Région Provence-Alpes-Côte d’Azur 2003*, 214-215.
- Dumoulin, A. 1958: “Recherches archéologiques dans la région d’Apt (Vaucluse)”, *Gallia* 16, 1, 197-241.
- 1964: “Découverte d’une nécropole gallo-romaine à Apt (Vaucluse)”, *Gallia* 22, 1, 87-110.
- Durry, M. 1992: *Eloge funèbre d’une matrone romaine (éloge dit de Turia). Texte établi, traduit et commenté par M. Durry. Deuxième tirage revu et corrigé par S. Lancel*, Paris (ed. or. Paris 1950).
- Euzennat, M. 1969: “Circonscription de Provence-Côte d’Azur-Corse (Région Sud)”, *Gallia* 27, 419-463.
- Facchinetti, G. 2005, “La rocca”, M.P. Rossignani, M. Sannazaro and G. Legrottaglio (eds.), *La ‘Signora del Sarcofago’: una sepoltura di rango nella necropoli dell’Università Cattolica*, Milano, 199-223.
- Ferdière, A. 1984: “Le travail du textile en Région Centre de l’Age du Fer au Haut Moyen-Age. / Textile working in the «Région Centre» from the Iron Age to the early Middle Ages”, *Revue Archéologique du Centre de la France* 23, 2, 209-275.
- Fernández Martínez, C. 2002: “CLE 1996 (epitafio de Julia Paula): comentario filológico”, *Habis* 33, 301-323.

- 2007: *Carmina latina epigraphica de la Betica Romana. Las primeras piedras de nuestra poesia*, Sevilla.
 - 2008: “CLE 1988: los tópicos, la literature y la vida”, *Studia Philologica Valentina* 11, 153-166.
- Foy, D. 2014: “La verrerie des nécropoles romaines de Cimiez (Nice)”, *Bulletin AFAV. Narbonne, 28èmes Rencontres* (2013), 36-49.
- Gaday, R. and Richier, A. 2007: *Croix Rouge à Orange (Vaucluse)*, Nîmes.
- Gambacurta, G. and Ruta Serafini, A. 2007: “Dal fuso al telaio. Profili di donne nella società di Este nell’età del ferro”, P. von Eles (ed.), *Le ore e i giorni delle donne. Catalogo della mostra*, Verucchio, 45-53.
- Gleba, M. 2008: *Textile production in Pre-Roman Italy*, Oxford.
- 2009: “Textile tools and specialization in Early Iron Age female burials”, E. Herring and K. Lomas (eds.), *Gender identities in Italy in the First Millennium BC*, Oxford, 69-78.
 - 2013: “Transformations in Trade Production and Exchange in pre-Roman Italy”, M. Gleba and J. Pászókai-Szeőke (eds.), *Making textiles in Pre-Roman and Roman times. People, places, identities*, Oxford-Oakville, 1-18.
- Gottschalk, R. 1996: “Ein spätrömischer Spinnrocken aus Elfenbein”, *Archäologisches Korrespondenzblatt* 26, 483-500.
- Gostenčnik, K. 2011: “Aus den Augen – aus dem Sinn? Hölzerne textilgeräte und ihre Nachweisbarkeit”, P. Scherrer (ed.), *Lignum. Holz in der Antike. Akten des öffentlichen interdisziplinären Symposiums Universität Graz (5.-7. November 2009)*, Graz, 207-240.
- 2013: “Textile Production and trade in Roman Noricum”, M. Gleba and J. Pászókai-Szeőke (eds.), *Making textiles in Pre-Roman and Roman times. People, places, identities*, Oxford-Oakville, 60-86.
- Gros, P. 2008: *La Gaule Narbonnaise. De la conquête romaine au IIIe siècle apr. J.-C.*, Paris.
- Heijmans, M., Rothé, M.-P., Piton, J., Brémond, J. and Robin, N. 2012: “Donnés nouvelles sur la nécropole dite des Alychamps à Arles (Bouches-du-Rhône). Fouilles de Rochefleur (1976) et de l’ancien cinéma l’Odéon, Bd Victor Hugo (1999-2000)”, *Revue Archéologique de Narbonnaise* 45, 165-219.
- Hernández Pérez, R. 2001: *Poesía latina sepulchral de la Hispania romana: studio de los tópicos y sus formulaciones*, Valencia.
- Hersch, K.K. 2009: “Ethnicity and the costume of the Roman bride”, E. Herring and K. Lomas (eds.), *Gender identities in Italy in the First Millennium BC*, Oxford, 135-141.
- 2010a: “The woolworker bride”, L. Larsson Lovén and A. Strömberg (eds.), *Ancient marriage in myth and reality*, Cambridge, 122-135.
 - 2010b: *The Roman wedding. Ritual and meaning in Antiquity*, Cambridge.
- Jansen, U. 2007: “CLE 63: Ein Grabgedicht für Salvia”, P. Kruschwitz (ed.), *Die metrischen Inschriften der römischen Republik*, Berlin, 261-270.

- König, G.G. 1987: “Die Fingerkunkel aus Grab 156”, K. Roth-Rubi and H.R. Sennhauser (eds.), *Verenamünster Zurzach. Ausgrabungen und Bauuntersuchung. I, Römische Straße und Gräber*, Zürich, 129-137.
- Laguerre, G. 1962: “Inscriptions nouvelles de Cemenelum (Cimiez – Nice)”, *Rivista di Studi Liguri* 28, 203-220.
- Lamberti, F. 2014: “Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. *Dal domum servare e lanam facere al meretricio more vivere*”, *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto* 4, 61-84.
- Larsson Lovén, L. 1998: “*Lanam fecit*. Woolworking and female virtue”, L. Larsson Lovén and A. Strömberg (eds.), *Aspects of women in antiquity. Proceedings of the second Nordic symposium on gender and women's history in Antiquity (Göteborg, 12-15 June 1997)*, Jonsered, 85-110.
- 2002: *The imagery of textile making. Gender and status in the funerary iconography of textile manufacture in Roman Italy and Gaul*, University of Göteborg (Unpublished PhD-thesis).
 - 2003: “Funerary art, gender and social status: some aspects from Roman Gaul”, in L. Larsson Lovén and A. Strömberg (eds.), *Gender, cult, and culture in the ancient world from Mycenae to Byzantium. Proceedings of the second Nordic symposium on gender and women's history in Antiquity (Helsinki, 20-22 October 2000)*, Sävedalen, 54-70.
- Larsson Lovén, L. 2007: “Wool work as a gender symbol in ancient Rome. Roman textiles and ancient sources”, C. Gillis and M.-L. Nosch (eds.), *Ancient textiles. Production, craft and society*, Oxford, 229-236.
- Larsson Lovén, L. 2013: “Female work and identity in Roman textile production and trade. A methodological discussion”, M. Gleba and J. Pásztoókai-Szeőke (eds.), *Making textiles in Pre-Roman and Roman times. People, places, identities*, Oxford-Oakville, 109-124.
- Lattard, A. 2012-13: *Etude archéo-anthropologique des structures de crémation du monument funéraire de Richeume XIII (Commune de Puyloubier, 13). Approche des pratiques funéraires durant le Haut-Empire en contexte rural*, Aix-Marseille Université (Unpublished thesis).
- Lautier, L. and Rothé, M.-P. 2010: *Les Alpes-Maritimes. Carte Archéologique de la Gaule* 6, Paris.
- Lemaire, B., Léger, C. and Ramona, J. 2015: *La Garde, La Grande Chaberte. Fouille d'archéologie préventive. Rapport final d'opération*, Toulon.
- Lindsay, H. 2004: “*The Laudatio Murdiae*: its content and significance”, *Latomus* 63, 1, 88-97.
- Lipkin, S. 2013: “Textile making in Central Thyrrenian Italy – questions related to age, rank and status”, M. Gleba and J. Pásztoókai-Szeőke (eds.), *Making textiles in Pre-Roman and Roman times. People, places, identities*, Oxford-Oakville, 19-29.

- Liu, J. 2013: "Trade, Traders and Guilds (?) in Textiles: the case of Southern Gaul and Northern Italy (1st-3rd centuries AD)", M. Gleba and J. Pásztkai-Szeőke (eds.), *Making textiles in Pre-Roman and Roman times. People, places, identities*, Oxford-Oakville, 126-141.
- Manniez, Y. 2005: "Essai d'interprétation d'un lot de mobilier d'offrande issu d'une tombe nîmoise du Ier siècle de notre ère (F)", *Instrumentum* 21, 34-36.
- Marella, M. 2012: "Gli strumenti della filatura nel contesto funerario: i materiali dalle necropoli veronesi", M.S. Busana and P. Basso (eds.), *La lana nella Cisalpina romana. Economia e società. Studi in onore di S. Pesavento Mattioli, Atti del Convegno (Padova - Verona, 18-20 maggio 2011)*, Padova, 599-603.
- Martin-Kilcher, S. 2001: "Mors immatura in the Roman world – a mirror of society and tradition", J. Pearce, M. Millett and M. Struck (eds.), *Burial, Society and Context in the Roman world*, Oxford, 63-77.
- Massabò, B. 1999 (ed.): *Magiche trasparenze. I vetri dell'antica Albigaunum*, Milano.
- Massaro, M. 1992: *Epigrafia metrica latina di età repubblicana*, Bari.
- Mignon, J.-M. and Zugmeyer, S. 2006: "Les mausolées de Fourches-Vieilles à Orange (Vaucluse)", J.-C. Moretti and D. Tardy (eds.), *L'architecture funéraire monumentale: la Gaule dans l'Empire romain*, Actes du colloque (Lattes, 11-13 octobre 2011), Paris, 289-320.
- Meffre, J.-Cl. 1992: *Vaison et ses campagnes sous le Haut-Empire Romain. Essai d'Archéologie de l'espace*, Université de Provence Aix-Marseille I (Unpublished PhD-thesis).
- Mikler, H. 1997: *Die römischen Funde aus Bein im Landesmuseum Mainz*, Montagnac.
- Moliner, M. 2003 (ed.): *La nécropole de Sainte-Barbe à Marseille*, Aix-en-Provence.
- Mouchot, D. 1969: "Données nouvelles sur la topographie de Cemenelum : le Quartier Sud", *Rivista di Studi Liguri* 35, 189-209.
- Nin, N. 2006 (ed.): *La nécropole méridionale d'Aix-en-Provence*, *Suppl. Revue Archéologique de Narbonnaise* 37, Montpellier.
- Pásztkai-Szeőke, J. 2011: "«The mother shrinks, the child grows. What is it?» The evidence of spinning implements in funerary context from the roman province of Pannonia", C. Alfaro Giner, M. J. Martínez García and J. Ortiz García (eds.), *Mujer y vestimenta. Aspectos de la identidad femenina en la Antigüedad*, Valencia, 125-140.
- Pepe, C. 2015: "La fama dopo il silenzio: celebrazione della donna e ritratti esemplari di bonae feminae nella laudatio funebris romana", C. Pepe and G. Moretti (eds.), *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, Trento, 178-219.

- Pfuhl, E. and Möbius, H. 1979: *Die ostgriechischen Grabreliefs*, II, Mainz-Rhein.
- Pirling, R. 1976: "Klothos Kunkel", T.E. Haevernick and A. von Saldern (eds.), *Festschrift für Waldemar Haberey*, Mainz-Rhein, 101-109.
- Ploug, G. 1995: *Catalogue of the palmyrene sculptures*, Copenhagen.
- Riess, W. 2012: "Rari exempli femina: female virtues on Roman funerary inscriptions", S.L. James and S. Dillon (eds.), *A companion to women in the Ancient world*, Chichester, 491-501.
- Rochette, M., Barberan, S., Bel, V., Bouchette, A., Forest, V., Manniez, Y., Pellé, R. and Raux, S. 2012: "Découverte de deux nouvelles tombes du Haut Empire dans le quartier Hoche-Sernam à Nîmes (Gard)", *Revue Archéologique de Narbonnaise* 45, 221-246.
- Rossi, C. 2012: "Strumenti della lavorazione tessile nei corredi delle necropoli romane di Padova", M.S. Busana and P. Basso (eds.), *La lana nella Cisalpina romana. Economia e società. Studi in onore di S. Pesavento Mattioli, Atti del Convegno (Padova - Verona, 18-20 maggio 2011)*, Padova, 605-612.
- Rothé, M.-P. and Heijmans, M. 2008 (eds.), *Arles, Crau, Camargue. Carte Archéologique de la Gaule* 13, 5, Paris.
- Rothé, M.-P. and Tréziny, H. 2005 (eds.), *Marseille et ses alentours. Carte Archéologique de la Gaule* 13, 3, Paris.
- Saltelli, E. 2003: "L'epitaffio di Allia Potestas (CIL VI 37965; CLE 1988). Un commento", <http://lettere2.unive/saltelli/> (15-03-2016).
- Torelli, M. 1997: "Domiseda, lanifica, univira. Il trono di Verucchio e il ruolo e l'immagine della donna tra arcaismo e repubblica", M. Torelli (ed.), *Il rango, il mito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*, Milano, 52-86.
- Treggiari, S. 1991: *Roman marriage. Iusti coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford.
- Vicari, F. 2001: *Produzione e commercio dei tessuti nell'Occidente romano*, Oxford.
- Wallinga, H.T. 1996: "Official Roman washing and finishing directions: *Lex Metilia fullonibus dicta*", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 64, 183-190.
- Wild, J.P. 1970: *Textile manufacture in the Northern Roman provinces*, Cambridge.

FORME DI RAPPRESENTAZIONE E MODALITÀ DI TRASMISSIONE DEL RUOLO FEMMINILE NELLA CONCEZIONE MUSEALE DELLE SOCIETÀ CONTEMPORANEE: *MATRES MATUTAE* AL MUSEO PROVINCIALE CAMPANO DI CAPUA

Giuseppina Torella

RESUMEN

La contribución aquí propuesta ilustra la fase preliminar de una más amplia búsqueda basada sobre las formas de musealización de los testimonios arqueológicos relativos a la vida de las mujeres y a los muchos papeles que ellas han revestido en el interior de las sociedades antiguas. A través un análisis de las modalidades de instalación, temporal o permanente, se quiere evidenciar el proceso de difusión de los mensajes, del curador al usuario, y registrar los grados de manipulación de los mismos en el curso del proyecto organizativo. El caso de estudio es la exhibición *Matres/Matres* y las mujeres del Éxodo, organizado por el asociación CaserTerrae en el Museo Campano de Capua (Provincia de Caserta) cerca de la colonia griega de Neapolis. Esa es el fruto de un ambicioso proyecto que ha visto unidas las *Matres Matutae*, esculturas que representan mujeres con infantes, IV – I siglo a. C, procedentes del Santuario del Fondo Patturelli (Curti), a un proyecto fotográfico del artista contemporáneo G. Izzo que ha inmortalizado, en una serie de sugestivas imágenes, la inmigración en tierra Campana de las mujeres africanas. El objetivo principal que está a la base de los criterios de musealización es la valorización de una colección antigua que conserva en si misma sugerencias atadas a la esfera femenina como fertilidad y maternidad, reexaminadas por formas y contenidos modernos y de gran impacto social, cuales las problemáticas relativas a los procesos migratorios, en cuyo la mujer se es la garante, en su papel de madre, de la conservación de la vida por “el viaje de la salvación”. La integración de Arqueología y formas de arte moderno ha facilitado el recorrido de transmisión de mensajes apuntando sobre la actualidad de las temáticas y sobre instrumentos, como es la fotografía, principalmente reconocibles en la sociedad contemporánea.

Palabras Claves: Arqueología, fotografía, inmigración, mujeres, maternidad.

SUMMARY

The contribution here proposed illustrates the preliminary phase of a research focused on the musealization of archaeological testimonies connected to the lives of women and to the various roles that they fulfilled within ancient societies. Through an analysis of the modalities of setting up the exhibitions (temporary or permanent) it is intended to highlight the process of the diffusion of messages (from the curator to the visitor) and to register the degrees of manipulation of these during the organizational process. The study case is the exhibition *Matres/Matres* and the women of the Exodus, organized by the CaserTerrae association in the Campano Museum of Capua (Province of Caserta, close to the Greek colony of Neapolis), outcome of an ambitious project that saw associated the *Matres Matutae*, sculptures that portray women with infants (VIth – Ist centuries B.C.), from the Sanctuary of the fondo Patturelli (Curti), to a photographic project of the contemporary artist G. Izzo that immortalized, in a series of suggestive images, the immigration of African women in the Campania lands. Fundamental objective at the base of musealization standards is the valorization of an ancient collection that conserves within suggestions connected to the female sphere, such as fertility and maternity, revisited through modern forms and contents and of great social impact such as the problems connected to migratory processes in which the woman is the guarantor in her role as a mother, of the conservation of life through “The journey to safety. The integration of Archaeology and forms of modern art has simplified the transmission of messages aiming for modern themes and for tools (Photography) that are mostly recognizable in the contemporary society.

Keywords: Archaeology, photography, immigration, women, maternity.

1. INTRODUZIONE

Il contributo qui proposto illustra la fase preliminare di una più vasta ricerca incentrata sulle forme di musealizzazione delle testimonianze relative alla vita delle donne e ai diversi ruoli che esse hanno rivestito all'interno delle società antiche. Il contributo si focalizza, più che sugli aspetti interpretativi dei dati relativi alla ricostruzione di identità e ruoli femminili, sulle forme di trasmissione e diffusione degli stessi nella società moderna. La ricerca, dunque, analizza in modo trasversale, indipendentemente dalla cronologia e dalla geografia dei contesti scelti, le forme di rappresentazione museale e i livelli di percezione delle informazioni da parte dei fruitori, ma anche le logiche che stanno alla base delle scelte operate nei processi di organizzazione delle esposizioni museali.

La transazione di messaggi è un campo ricco di fascino e suggestioni perché rivela quale sia la dimensione del limite esistente tra lo sforzo nella ricerca di una oggettività interpretativa e la sua veicolazione verso il pubblico.

Come è noto, i livelli di manipolazione dei messaggi sono complessi e diversificati: già le culture antiche hanno utilizzato le rappresentazioni religiose e funerarie come

strumento di consolidamento e definizione dei ruoli all'interno della comunità e tra le comunità stesse.

Il processo di diffusione dei messaggi (dal curatore al fruitore) reca in sé il rischio di una ambiguità, volontaria o involontaria, che può generare errori di interpretazione. Le discipline archeologiche, al pari di quelle storiche e antropologiche, si dotano di metodologie atte ad inserire il dato nel più ampio contesto possibile (materiale e sociale), alla ricerca del sistema che sottende il messaggio che si vuole trasmettere.

A partire dall'esperienza del Museo Provinciale Campano che ospita la rarissima collezione di *Matres Matutae*, si cercherà di comprendere, o quantomeno di riflettere, su quali siano le modalità adottate e le intenzioni alla base delle forme di trasmissione dei messaggi relativi all'idea del femminile nelle figure che ruotano intorno a questo processo: l'artista, il curatore della mostra e i loro interlocutori, più semplicemente il pubblico. E' interessante notare come, in tale processo, il messaggio che viene trasmesso modifichi la sua natura originaria a causa di manipolazioni volontarie o involontarie che hanno un'origine complessa legata alle emergenze sociali, alle epoche, ai retaggi culturali, più semplicemente alle persone.

2. LUOGHI

La collezione delle *Matres Matutae* è ospitata nel Museo Provinciale Campano di Capua, città altomedievale erede di Capua Antica, l'Altera Roma della Campania Felix, il cui territorio ricadeva nell'attuale città di S. Maria Capua Vetere, a 5 km dalla Capua moderna.

Il sito, abitato dal IX sec. a. C., vede alternarsi e convivere culture diverse, greca, etrusca, italica, sannitica e romana (Sampaolo 1999; Sampaolo 2011a; Sampaolo 2008; Sirano 2014).

Il Museo (Cioffi e Barrella 2009; Nava 2012), ospitato nel quattrocentesco palazzo Antignano dal 1874 (Fig. 1), vanta una ricca sezione archeologica (Capua preromana e romana), una pinacoteca, una biblioteca, una sezione medievale, un archivio. I bombardamenti del 1943 causarono la perdita parziale dei reperti, in parte recuperati grazie all'azione dell'allora direttore Venosta che li mise in salvo interrando. I criteri di allestimento hanno previsto una disposizione per classi di materiali fino al 2012, quando i necessari adeguamenti per l'accesso ai disabili hanno rivoluzionato i principi espositivi ispirandosi, per l'organizzazione della sala delle Madri, alla ricostruzione del podio individuato nel 1907 dallo studioso tedesco H. Koch. (Koch 1907)

La sala ospita una consistente collezione di sculture raffiguranti donne assise in trono con infanti in grembo, provenienti da un'area santuariale posta appena fuori le mura orientali della città romana, nel comune di Curti, in località Fondo Petrarà, di proprietà della famiglia Patturelli (Melillo Faenza *et alii* 1991; Rescigno 2009 con bibliografia)

Tale ricostruzione (Rescigno 2009, 34) prevedeva un podio servito da una rampa di scale che culminava con l'esposizione della statua di culto. Le altre statue sono disposte

lungo le pareti, in nicchie o sistemate su muretti, con la spalliera del trono appoggiata al muro, sempre a richiamare la disposizione in situ. Il bianco delle pareti alternato ai faretti per l'illuminazione mette maggiormente in risalto il tufo grigio del Tifata in cui sono scolpite le Madri (Figs. 2 y 3).



Figura 1. Museo Campano, Capua. Il cortile interno: particolare dello scalone catalano.(Ph. G. Crispino).

3. LE MADRI E IL CONTESTO DI RITROVAMENTO

Le difficili vicende del ritrovamento hanno inciso profondamente sull'interpretazione delle sculture e del loro contesto (Rescigno 2009; Crawford 2009; Sampaolo 2011b¹). Scoperte nel 1845 durante scavi dalla connotazione più fortuita (e di saccheggio) che documentaria, raccontano vicende di recuperi e rinterramenti modulati dalla volontà di arricchire il mercato di Antichità, come quello del 1873 che vide la dispersione dei reperti sul mercato internazionale di opere d'arte. Tre anni dopo gli oggetti recuperati approdarono, almeno in parte, al Museo Campano. Attualmente la sala delle Madri ospita oltre 160 pezzi; ancora oggi però otto sono ai Musei Statali di Berlino, una alla NY Carlsberg Glyptothec di Copenaghen, due al Museo etrusco di Villa Giulia, una, acefala,

¹ Per le vicende dei ritrovamenti e l'approccio alle scoperte illuminante è il resoconto di C. Rescigno che ben sottolinea l'incidenza di tali fattori sulla possibilità di restituire una ricostruzione obiettiva dei dati.

al Museo Nazionale di Napoli, tre al Museo dell'Antica Capua in Santa Maria Capua Vetere.



Figura 2. Museo Campano, Capua. Sala delle Matres: allestimento del 2012. (Ph. G. Crispino).

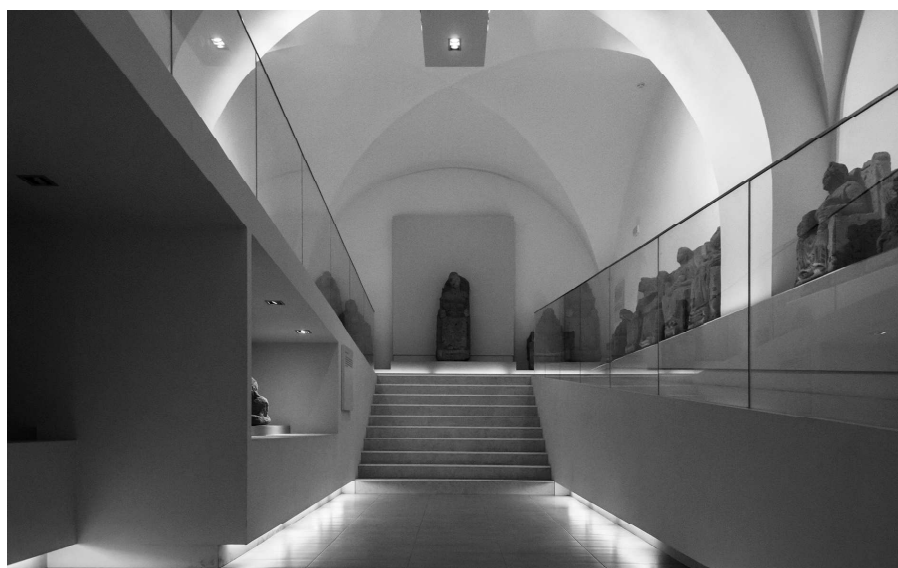


Figura 3. Museo Campano, Capua. Allestimento del 2012: statua di culto. (Ph. G. Crispino).

La documentazione proveniente dall'area del ritrovamento (Bonghi Jovino 1965; *Id.* 1971; *Id.* 1975; Rescigno 1998; Rescigno 2003; Falcone 2010; Nava 2015) una consistente mole di terrecotte votive, resti di decorazioni architettoniche, una serie di altari ed edicole, le Iovile (Franchi De Bellis 1981), una sorta di stele iscritte che raccontano in lingua osca di sacrifici e riti funerari (metà IV-III sec. a. C), incrociata con le testimonianze relative ai diversi interventi e ai singoli studi sui materiali, restituiscono

un quadro più chiaro. Solo una reale analisi e uno sforzo di veduta globale ha reso possibile superare l'approccio filologico allo studio dei reperti e le ombre che minano le vicende del sito (Rescigno 2009; Sirleto 2009). La ricerca oggi mira infatti a recuperare il più possibile il dato documentario, svestendolo dalla forte dipendenza da un approccio storico artistico verso una volontà di contestualizzazione più propria dell'Archeologia scientifica. Ne è un chiaro esempio la ricostruzione della struttura dell'altare-podio del Koch, condizionata dalle cronache del ritrovamento e da una pianta apparsa solo alcuni anni dopo lo scavo.

La struttura, smontata e in parte riutilizzata, in parte conservata al museo, sembra risalire alla fine del II sec. a. C. inizi del III, ma ad oggi la stessa organizzazione e funzione dell'intera area presenta diversi interrogativi. La connessione con altri ritrovamenti quali lo scarico di terrecotte dominato dall'altare e forse da esso obliterato, il confronto con podi italici, ha consentito di formulare nuove ipotesi sull'organizzazione del sito in questa fase e di individuare diversi momenti di frequentazione dell'area, più volte riorganizzata. Se può affermarsi che la documentazione proveniente dal sito è attestata fin dall'età arcaica come documenta tra l'altro un gruppo di Madri databili al VI sec. a. C., solo in parte è possibile restituire una sequenza precisa della funzione del sito, forse prima bosco sacro e poi area santuariale organizzata, dal VI sec. a. C. al II-I a. C. Un punto fermo, che desta grande interesse in questa sede, è la destinazione femminile del sito, nonostante le incertezze sulla tipologia di culto e sulla funzione delle sculture, e che il sito mantiene tali prerogative per un lungo periodo che, come è noto, vede alternarsi e convivere genti di cultura diversa.

Questo emerge in maniera significativa dalla stessa osservazione della collezione scultorea. Senza pretese di precisione cronologica e interpretativa è necessario prendere in considerazione, tenendo conto dei limiti dovuti alle ragioni sopraesposte, quali siano le ipotesi sulla funzione e cronologia di queste figure materne (Melillo Faenza 1991, Nava 2012, Nava 2015).

Ipotesi maggiormente accreditata interpreta le Madri come ex voto, dedicati alla dea a garanzia di fertilità, ma soprattutto a protezione della prole. Il rapporto con la fertilità e con la Terra e la potente valorizzazione del ruolo della donna come madre (Pasche Guignard, Pedrucci e Scapini 2017) sono tradizioni attestate nell'area fin dall'età arcaica che nel corso dei secoli hanno influenzato e influenzano tutt'oggi la cultura delle comunità locali. Lo stile delle statue, apparentemente uniformi nella realizzazione, rivela in realtà diversità stilistiche sulla base delle quali gli studiosi ipotizzano una proposta di classificazione: un gruppo più antico, relativo al VI sec. a. C.; un gruppo di stile greco-italico databile al V – IV, un gruppo di III sec. di fattura ellenistica ed un gruppo di età romana. L'evoluzione stilistica emerge anche ad occhi inesperti nel grado di cura dei particolari, nella resa delle vesti, nella presenza degli ornamenti, nel trattamento delle acconciature. L'influenza dell'approccio storico-artistico traspare nel commento dei primi scopritori che considerano le Madri "dei rospi", evidentemente distanti dai canoni della Bellezza Classica. Questo episodio, più che una connotazione folkloristica, offre

un interessante spunto di riflessione: nelle figure appare un'immagine umanizzata della donna che, in luogo della bellezza, assume forme di maestosità, più per il ruolo che per l'aspetto fisico. Aspetto, quest'ultimo, che contribuisce alla costruzione di un'immagine potente, a trasmettere una continua ricerca di equilibrio tra femminilità e imponenza che, se da un lato tiene conto di una umanità il più possibile vicina al vero, dall'altro sembra, in alcuni segni, come le mani di dimensioni considerevoli, il collo poco affusolato, il volto pieno o le spalle quasi integrate col trono, volerne declinare la maestà derivante dal ruolo più che dal genere. La ricerca della figura umana appare ancora più evidente se si osservano i primi tipi (Fig. 4) in cui la scultura ricorda più un trono che una donna, con seni appena accennati, e i più recenti dove, accanto ai riccioli che cadono sulle spalle i seni appaiono cadenti come colmi di latte. Le sculture più recenti mostrano lo sforzo dell'artista nel dare vita al corpo: le gambe sono poste in modo asimmetrico, in qualche caso i piedi poggiano su una sorta di gradino, quasi a voler facilitare l'allattamento, le mani si poggiano sul capo dell'infante a voler sottolineare la dolcezza dei gesti materni (Figs. 5 y 6).



Fig. 4: Museo Campano, Capua: Mater arcaica, metà VI sec. a. C.(Ph. R. Saccone).

Gli infanti sono resi, soprattutto nella fase iniziale, con voluminose fasce che lasciano scoperte solo le teste e talvolta i piedi. In alcuni casi richiamano la forma di cornucopie, simbolo di fertilità. Alcune Matres recano in grembo fino a 12 bambini, coetanei, un aspetto questo piuttosto singolare, inverosimile, che comunque lascia passare il messaggio di quanto sia fondamentale la capacità generativa in un territorio in cui la fertilità della terra rappresenta la primaria fonte di vita (Fig. 5).

Alcuni reperti suggeriscono scene di parto, forse riferibili alla fase sannitica (IV-III sec. a.C.) mentre un gruppo di Madri si presenta con bambini posti in piedi e abbigliati con toga romana. Un'altra figura rappresentata in piedi può essere verosimilmente identificata con un offerente che sembra avere nelle mani una colomba. L'ipotetica statua di culto, la maggiore per dimensioni, rappresenta una figura femminile in trono con attributi di incerta interpretazione: si tratta probabilmente di un melograno e di una colomba. Non esistono però prove certe che essa rappresenti una divinità (Fig. 3).

La scoperta di una necropoli (Sampaolo 2011a, Sampaolo 2009) nelle vicinanze dell'area sembra avvalorare una delle molteplici identificazioni della dea come Demetra-Kore, divinità legata alla terra e agli inferi, alla vita e alla morte. E' comunque possibile affermare che quest'area richiamasse riti relativi ai cicli vitali, dove evidentemente il ruolo della donna è preponderante ed esclusivo, a protezione dell'origine e della perpetuazione della vita (Vegetti Finzi 1996; Chianese e Fontana 2010; Andreoli *et alii.* 2015²).



Figura 5. Museo Campano, Capua: Mater in "stile ellenistico", III sec. a. C. (Ph. R. Saccone).



Figura 6. Museo Campano, Capua: Mater, fine III sec. a. C. (Ph. R. Saccone).

² S. Vegetti Finzi offre un'interpretazione degli infanti in grembo come un ritorno dei morti alla madre terra: 218.

4. VALORIZZAZIONE DEL RUOLO FEMMINILE: LA MOSTRA MATRES//MATRES

La centralità del ruolo della Donna nella collezione delle Matres ha ispirato una forma di musealizzazione temporanea tradottasi nella mostra “Matres//Matres e le donne dell’Esodo” (Figs. 7-11), voluta dalla direzione del Museo Campano³ e dall’Associazione CaserTerra⁴, che ha permesso, nel 2014, di ospitare nella sala delle Madri il progetto fotografico di Giovanni Izzo⁵. La mostra esemplifica in modo eccellente la volontà di mantenere un’impronta culturale molto forte, tuttora evidente nella società moderna campana, ed in generale nel sud Italia. L’ambizioso progetto rappresenta lo sforzo di raccontare alcuni aspetti del ruolo femminile in un contesto antico, testimoniandone le forme di sopravvivenza, quindi rivisitate e reinterpretate, alla luce di esigenze moderne, con lo scopo di dimostrarne una continuità.



Figura 7. Mostra Matres//Matres e le donne dell’esodo. (Ph. G. Izzo).

Occorre sottolineare che alla base della mostra non esiste un programma unitario. L’intento dell’artista è in questo caso volto verso una denuncia sociale, utilizzata dagli ideatori della mostra come forma di valorizzazione di una collezione archeologica. Giovanni Izzo si è occupato per circa 20 anni di documentare i processi di Immigrazione nel territorio della Provincia di Caserta, ricostruendo un percorso culturale a partire dalle

3 Si ringrazia la Direzione del Museo Provinciale Campano nelle persone del Direttore Arch. G. Tuzio, il Dott. G. Crovella, la Dott.ssa S. Schiano ed il personale, per la disponibilità dimostrata in tutte le occasioni di incontro e per le numerose informazioni fornitemi a supporto della Ricerca.

4 CaserTerra è un’associazione culturale che si occupa di valorizzazione, turismo, storia, arte nel territorio campano. Si ringrazia il Presidente Arch. M. Giuliano, curatore della mostra, per la disponibilità al dialogo e al confronto nel corso della preparazione del contributo.

5 G. Izzo, artista Casertano, è autore di numerosi progetti fotografici di rilevanza nazionale: *Fairies in the net*, 2008; *Au bord de la mer*, 2011; *Promised Land*, 2010; *Noi siamo l’oro*, 2015; <http://www.izzofotografia.com>.



Figura 8. Mostra Matres//Matres e le donne dell'esodo. (Ph. G. Izzo).



Figura 9. Mostra Matres//Matres e le donne dell'esodo. (Ph. G. Izzo).

terre natie dei migranti, per lo più di origine africana (Ghana), che sono approdati in terra campana. In particolare Izzo ha focalizzato la sua attenzione sul comune di Castel Volturno, situato ai confini occidentali della pianura campana, attraversato dalla via Domiziana, affacciato sulla sinistra del fiume Volturno e sul mare. Si tratta di un comune di ca 73 kmq che conta ca 25000 abitanti. Oggi il comune è uno dei centri nevralgici della migrazione in Campania. Il tasso migratorio altissimo ha generato una comunità mista che vede la componente straniera (quella dichiarata) al 14%. La convivenza risulta molto difficile. Una sorta di “colonizzazione culturale”, anzi di interazione, nel senso moderno del termine, ormai aggiornato secondo un’ottica che supera i modelli



Figura 10. Mostra Matres//Matres e le donne dell'esodo. (Ph. G. Izzo).



Figura 11. Mostra Matres//Matres e le donne dell'esodo. (Ph. G. Izzo).

standardizzati di occupazione-violenza-sottomissione, ma i cui esiti, molteplici e diversificati, richiamano all'attenzione le innumerevoli soluzioni generate da processi di contatto, dove la generalizzazione appare impossibile, se si tiene conto dei contesti geografici, umani e sociali. Il bisogno e la voglia di riscatto, i livelli di integrazione tra cultura ospitante e cultura ospite, la reinterpretazione e la commistione, la capacità e la possibilità di mantenimento del legame con la Madrepatria, sono tutti aspetti che accomunano i processi migratori in tutte le epoche e in tutti i luoghi e che in questo caso ruotano intorno al ruolo della donna. La pluralità di messaggi inviata da questi ritratti appare paradossalmente di lettura immediata, ma ad un'osservazione attenta può

innescare una serie di riflessioni che conducono a suggestioni di varia natura. Il fotografo ha voluto valorizzare gli aspetti dell'esodo, denunciando da un lato fenomeni di enorme portata e attualità dai contorni tragici, con l'intento però di valorizzarne anche gli aspetti positivi. Il viaggio delle "donne-mamme" rappresenta la speranza e il riscatto, la tenacia nel voler "mettere in salvo" il proprio futuro, identificato nei figli, dove la forza della Maternità è il motore straordinario che spinge verso una via di salvezza, una rinascita che auspica un futuro migliore. Non immagini drammatiche: il lungo e spaventoso viaggio non è rappresentato, è possibile solo immaginarlo. La meta raggiunta invece promette o quantomeno fa sperare una vita diversa.

Le Madri, con i limiti interpretativi dovuti alla complessità delle testimonianze archeologiche, si inseriscono in un contesto culturale ampio e ne recano i segni nella loro stessa fattura. Ma ancora una volta la maternità è il messaggio principale che appartiene ad un linguaggio universale in grado di superare i confini spazio-temporali. La donna non ha solo il potere procreativo ma si fa garante della continuità della vita. Le *Matres* allattano e proteggono i loro figli assicurandosi il favore della dea; le Madri nere affrontano l'esodo alla ricerca della salvezza per la loro prole.

E' dunque una brillante intuizione che ha dato vita ad un progetto che accoglie Archeologia, Fotografia e Museo, in un prodotto che ha restituito un forte impatto sociale, attirando un alto numero di visitatori, restituendo alla memoria collettiva una pluralità di messaggi che mirano a soddisfare esigenze di tipo culturale e di denuncia sociale, attraverso la lettura del ruolo della donna e del potere femminile.

Le statue, per stile e dimensioni, trasmettono la loro potenza suggerendo fortemente l'aspetto sacro della Maternità. Eppure, accostate alle donne nere, rivelano il loro volto più umano che si libera dai canoni estetici ed artistici. Questo è uno degli aspetti più significativi di un accostamento di produzioni artistiche lontane per genere e per tempo che, senza mai essere invadente, regala all'occhio la possibilità di cogliere immediatamente questa umanità.

5. STRATEGIE DI MUSEALIZZAZIONE: IL MUSEO COME LUOGO DI MESSAGGI

L'analisi di questo caso, che non ha pretese di esaustività, ha consentito di avviare una riflessione sul tema della produzione dei messaggi che, come è noto, è sottomessa ad una serie di fattori che non si limitano alle intenzioni dell'artista. Come la letteratura insegna, la costruzione dei simboli e il grado di volontà della trasmissione degli stessi ricadono in un sistema di variabili che troppo spesso sfugge alla Ricerca. Noti e consistenti esempi provengono dall'Archeologia funeraria⁶. Ma a questi fattori, è questo un caso

6 Diversi gli approcci a tali complesse problematiche. Per brevità si citano solo alcuni contributi che, pur se datati, restano fondamentali per un'analisi della questione: d'Agostino, B. 1985: "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", *Dialoghi di Archeologia* 3, 47-58. Cuozzo, M.A. 1996: "Prospettive teoriche e metodologiche nell'interpretazione delle necropoli: la post-processual archaeology", *AION (Archeol.)*, v. 3, 1-38, Napoli. d'Agostino, B. e Cerchiai, L. 1999: *Il mare, la morte, l'amore. Gli Etruschi, i Greci e l'immagine*, Roma. Cuozzo, M. A. 2003: *Reinventando la tradizione: immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle Tombe di Pontecagnano, Paestum*.

esemplare, è necessario aggiungere le vicende del ritrovamento. Come emerso finora, un ruolo più che condizionante nell'interpretazione dei significati è assunto dalla capacità di analizzare documenti manipolati nel corso delle scoperte e dei relativi studi. Così appare fondamentale una ricerca dell'obiettività e una capacità critica nel riconoscere i limiti delle ricerche sul campo e nell'approccio degli studi.

La Ricerca ha il compito di tradurre fin dove è possibile questi limiti, e comunque di denunciarli. La musealizzazione nel progetto di valorizzazione ha il compito di rappresentare anche questi limiti. Il Museo contemporaneo riveste una funzione sociale strettamente legata al territorio e alle persone che si concretizza nelle forme di esposizione e contribuisce anch'esso al lungo processo della manipolazione dei messaggi (Polano 1998; Altarelli 2005; Pezzini 2011).

Come è noto le forme di musealizzazione hanno carattere permanente o temporaneo. E' appena il caso di ricordare come gli allestimenti obbediscano a parametri concreti ma essenziali che considerano gli spazi a disposizione, la logistica, la quantità di reperti, le risorse umane ed economiche (Malagugini 2008; Mottola Molfino 1992). Questi criteri, se da un lato regolano formalmente i progetti espositivi, al contempo segnalano i limiti imposti alla progettualità del curatore ed evidenziano l'unicità delle singole realtà museali, escludendo la possibilità di costruire modelli generali di riferimento. L'aspetto più complesso resta, nelle società contemporanee, la ricerca di un equilibrio tra le esigenze culturali e i dettami del Marketing. Si segnalano casi limite in cui le sedi espositive accolgono eventi di interesse pubblico, distaccandosi dai contenuti originari delle collezioni, obbedendo ad esigenze di attrattività⁷. E' dunque evidente quanto anche questo aspetto possa incidere sulla trasmissione dei messaggi, la cui manipolazione è attuata al fine di soddisfare esigenze di tipo economico ed, in certi casi, di vera e propria sopravvivenza.

Il valore documentario, la cui trasmissione deve necessariamente tenere conto, come già detto, del contesto e delle vicende del ritrovamento, ricade invece nella sfera della produzione di messaggi dell'artista. Tali messaggi appartengono, nel caso di oggetti antichi, ad un sistema di valori che per tempo e cultura, appaiono lontani e difficilmente decifrabili. La trasmissione di questi significati può essere manipolata in forme negative o positive. Se da un lato il retaggio di stampo storico-artistico influenza la costruzione o la percezione dei significati, avendo cura di evidenziare l'aspetto estetico o il valore economico dell'oggetto, d'altra parte può costituire una risorsa nella volontà di ricerca di valori comuni, attualizzando temi talmente incisivi che possono essere mantenuti per un lungo arco di tempo, attraverso un processo che conservi l'originalità dei significati. Tali significati divengono universali in senso spazio-temporale, ovvero, più banalmente, si conservano nel patrimonio della memoria e vengono riutilizzati in chiave moderna a creare una continuità tra presente e passato. La formula utilizzata nel nostro caso di studio esprime fortemente questa volontà, laddove il ruolo della Donna costituisce

7 Illuminante l'articolo di F. Antinucci: http://www.huffingtonpost.it/francesco-antinucci-/museo-esclusivo-egemonia-curatori-museali-caso-italiano_b_7210734.html.

evidentemente un valore, che pur mantenendo una forte caratterizzazione nel contesto (anzi nei contesti, archeologico, sociale, culturale) originario antico, riesce ad integrarsi perfettamente se reinterpretato in forme d'arte diverse (la Fotografia) che richiamano aspetti attuali (Maternità, Immigrazione) in grado di avvicinare il pubblico, al quale si fornisce una chiave di lettura più immediatamente accessibile perché sperimentabile nel quotidiano della comunità. E in questo senso il Museo si integra perfettamente con la comunità, rivolgendosi non solo ad un fruitore-turista. Tale strategia ha reso possibile superare il paradossale aspetto di una realtà museale di provincia che contiene in sé una collezione di rara importanza e ricchezza, contribuendo ad una valorizzazione che non si limita agli oggetti ma che restituisce alla memoria collettiva una identità definita e caratterizzante di luoghi e persone.

Occorre ricordare, ancora una volta, come il progetto fotografico nasca in modo indipendente rispetto alla collezione. Va dunque considerato che nel processo di musealizzazione entra in gioco anche il messaggio dell'artista contemporaneo, riutilizzato nel processo di trasmissione dei messaggi, pur mantenendo una propria indipendenza: questo ammette la possibilità di fruire e percepire diversi messaggi, dove l'interazione degli stessi offre spunti di riflessione su livelli diversi in un processo di valorizzazione biunivoca. E forse questo il passaggio più complesso, che consiste nel mantenere la pluralità di messaggi rendendo possibile la loro confluenza in un sistema coerente. La partecipazione del pubblico nel processo di fruizione, che non ha come può credersi, carattere di passività, avviene attraverso una interazione che può ben fare a meno di supporti tecnologici, perché fondata sull'esperienza concreta e sul vissuto, grazie agli strumenti offerti dalla Fotografia.

Il panorama italiano offre un'ampia casistica di forme di musealizzazione di reperti femminili⁸. Non è possibile in questa sede soffermarsi sui vari modelli esistenti ma, in via

8 Le mostre temporanee a tema sono molto diffuse. Per brevità si citano solo pochi casi. Il web offre numerose risorse atte a fornire una panoramica delle diverse esperienze che non si limitano all'allestimento di oggetti ma sono organizzate in senso più ampio nell'ambito di manifestazioni culturali che comprendono attività varie: "Le ore e i giorni delle donne dalla quotidianità alla sacralità tra VIII e VII secolo a.C.", Museo Civico Archeologico di Verrucchio (RN), (14 Giugno 2007-30 Dicembre 2008); "Donne o dee? Le figure femminili preistoriche nelle Marche", Museo Archeologico Nazionale delle Marche, 27 Novembre 2009-30 Marzo 2010; "Le ore della donna. Storie e immagini nella collezione di ceramiche attiche e magnogreche di Intesa Sanpaolo", Galleria di Palazzo Zevallos Stigliano, Napoli, 29 settembre 2010-3 aprile 2011; "Donne nell'antichità. Le radici della civiltà e del rispetto", Museo Archeologico Nazionale, Bologna, 22 Novembre 2013; "Donne dell'Etruria Padana dall'VIII al VII secolo a.C. tra gestione domestica e produzione artigianale un percorso sulla donna etrusca della prima età del Ferro", Museo Civico Archeologico di Castelfranco Emilia (MO), 15 febbraio-10 marzo 2015; "Il museo al femminile: il ruolo della donna nell'antichità", Museo archeologico Nazionale dell'Abruzzo, 8 Marzo 2016: <http://www.spaziodi.it/magazine/n0609/vdb.asp?tag=CERAMICA&id=1951> (2011).

http://www.archeobo.arti.beniculturali.it/mostre/verucchio_ore_donne.htm (2007)

http://www.ilcalderonemagico.it/incontri_venere_marche.html (2009)

http://www.beniculturali.it/mibac/export/MiBAC/sito-MiBAC/Contenuti/MibacUnif/Eventi/visualizza_asset.html_511402761.html (2013)

http://www.archeobologna.beniculturali.it/mostre/castelfranco_donne_2015.htm (2015)

http://www.beniculturali.it/mibac/export/MiBAC/sitoMiBAC/Contenuti/MibacUnif/Eventi/visualizza_asset.html_892888014.html (2016)

generale, occorre evidenziare quanto, in tema femminile, le forme di musealizzazione temporanea, forse per loro stessa natura, presentino una progettualità articolata in direzione di una reale diffusione di messaggi, pur avendo il limite dell'occasionalità (nella maggioranza dei casi legata a ricorrenze legate al mondo femminile) e come le stesse vengano utilizzate come strumento di valorizzazione delle esposizioni permanenti. La ricchezza di reperti di cui dispone il Patrimonio Italiano consente di avere spazi dedicati alle donne nella maggioranza dei musei. Le caratteristiche, pertanto, delle forme di musealizzazione permanente sono più che altro legate alla tipologia dei reperti e dunque valorizzano alcuni aspetti tipici della vita femminile, più evidenti o maggiormente documentati in una specifica area.

BIBLIOGRAFÍA

- Altarelli, L. 2005: *Allestire. Attraversamenti, temi, territori, ibridazioni*, Roma.
- Andreoli, A.M., Fonseca, C.D. e Fontanella, E 2015: *Mater. Percorsi simbolici sulla maternità*, Parma.
- Bonghi Jovino, M. 1965: "Capua preromana. Terrecotte votive", *Catalogo del Museo provinciale Campano*, vol. 1, Firenze.
- 1971: "Capua preromana. Terrecotte votive", *Catalogo del Museo provinciale Campano*, vol. 2, Firenze.
- 1975: "Capua preromana. Terrecotte votive", *Catalogo del Museo provinciale Campano*, vol. 3, Firenze.
- Chianese, D. e Fontana, A. 2010: *Immaginando*, Roma.
- Cioffi e Barrella 2009: R. Cioffi e N. Barrella (coords.) *Il Museo campano di Capua. Storia di un'istituzione e delle sue raccolte*, Napoli.
- Crawford, M.H. 2009: "The fondo Patturelli sanctuary at Capua: excavation and interpretation.", *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 20, 29-56.
- Falcone, L. (coord.) 2010: *Curti tra storia e archeologia. Atti della giornata di studio (Venerdì 26 febbraio)*, Curti (Caserta).
- Franchi De Bellis, A. 1981: *Le Iovile Capuane*, Firenze.
- Koch, H. 1907: "Hellenistische Architekturstücke in Capua", *Römische Mitteilungen* 22, 361-428.
- Malagugini, M. 2008: *Forme e messaggi del museo. Shapes and Messages of the Museum*, Roma.
- Marani P. y Pavoni R. 2006: *Musei. Trasformazioni di un'istituzione dall'età moderna al contemporaneo*, Venezia.
- Melandri, G. 2010: *L'età del Ferro a Capua - aspetti distintivi del contesto culturale e suo inquadramento nelle dinamiche di sviluppo dell'Italia protostorica*, Roma.
- Melillo Faenza, L. 1991: "Matres Matutae dal Museo di Capua", L. Melillo Faenza (coord.), *Angelicum-Mondo X*, Milano, 15-46.
- Mottola Molino, A. 1992: *Il libro dei musei*, Torino.

- Nava, M.L. 2012: *Museo Provinciale Campano di Capua. Guida alle Collezioni*, Foggia.
- 2015: M. L. “Le Matres Matutae di Capua”, A. Andreoli *et alii.* (coords.), *Percorsi simbolici sulla maternità*, Parma, 146-155.
- Panofsky, E., 1927: *La prospettiva come forma simbolica*, Milano 2007.
- Pezzini, I. 2011: *La Semiotica dei nuovi musei*, Bari.
- Polano, S. 1988: *Mostrare. L’allestimento in Italia dagli anni Venti agli anni Ottanta*, Milano.
- Rescigno, C. 1988: *Tetti campani : età arcaica. Cuma, Pitecusa e gli altri contesti*, Roma.
- 2003: “Antefisse a testa giovanile del Museo Provinciale Campano”, *Atlante Tematico di Topografia Antica* 12, 221-231.
 - 2009: “Un bosco di Madri. Il fondo Patturelli tra documenti e contesti”, M. L. Chirico (coord.), *Lungo l’Appia. Scritti su Capua Antica e dintorni*, Napoli, 31-42.
- Sampaolo, V. 1999: “Organizzazione dello spazio urbano e di quello extraurbano a Capua”, *La forma della città e del territorio. Esperienze metodologiche e risultati a confronto. Atti dell’incontro di studio (Santa Maria Capua Vetere, 27-28 novembre 1998)*, Roma, 139- 46.
- 2008: “La perimetrazione di Capua e l’abitato arcaico. Nota preliminare.”, *La Città murata in Etruria. Atti del XXV Convegno di studi etruschi e italici*, Pisa-Roma, 471-480.
 - 2011a: “Necropoli e abitato a Capua. Evidenze dalle ricerche recenti”, G. Camporeale (ed.), *Gli Etruschi e la Campania settentrionale. Atti del XXVI Convegno di Studi Etruschi e Italici (Caserta, S. Maria Capua Vetere, Capua, Teano 2007)*, Pisa-Roma, 191 - 213.
 - 2011b: “I nuovi scavi del fondo Patturelli. Elementi per una definizione topografica”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano*, 7-20.
- Sirano, F. 2014: “Capua. Il comporsi della città dall’età arcaica a quella classica”, C. Rescigno y F. Sirano (coords.), *Immaginando Città*, Napoli, 112-116.
- Sirleto, R. 2009: “Museo Provinciale Campano: il comporsi delle collezioni archeologiche”, R. Cioffi y N. Barrella (coords.), *Il Museo campano di Capua. Storia di un’istituzione e delle sue raccolte*, Napoli, 81-136.
- Vaudetti, M., Minucciani V. y Canepa, S. 2013: *Mostrare l’Archeologia. Per un manuale degli interventi di valorizzazione*, Torino.
- Vegetti Finzi, S. 1996: “Il mito delle origini. Dalla Madre alle madri, un percorso di identità femminile”, S- Lagorio, L. Ravasi y S. Vergatti Finzi (eds.), *Se noi siamo la terra. Indentità femminile e negazione della maternità*, Milano, 33 - 78.

*Le fotografie dei reperti archeologici sono state effettuate per gentile autorizzazione della Direzione del Museo Campano. Le fotografie della Mostra sono state gentilmente concesse dal Fotografo G. Izzo cui va un sincero ringraziamento. Si ringraziano inoltre la Dott.ssa R. Saccone e l'Arch. G. Crispino per la costante disponibilità e collaborazione. E' fatto espresso divieto di ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo, senza preventiva formale autorizzazione.

El libro que se presenta reúne una serie de investigaciones que versan sobre las mujeres en la Antigüedad en el ámbito del Mediterráneo, desde múltiples enfoques y miradas. No solo encontramos estudios desde una perspectiva puramente histórica o literaria, sino también desde el plano arqueológico, iconográfico, así como del derecho. El título del mismo, Género y mujeres en el Mediterráneo Antiguo. Iconografías y literaturas pretende aunar precisamente el sentido que mueve este proyecto. No solo abordar los estudios de género y de las mujeres desde una visión clásica, sino ofrecer al lector una perspectiva más amplia. De igual forma, al igual que hiciera Pomeroy con su monografía, en este volumen se reúnen trabajos que no solo se ocupan de mujeres importantes de la Historia de la Antigüedad, sino también de aquellas de origen humilde y esclavas que no tuvieron la misma suerte. Este hecho, a nuestro parecer ambicioso, ha permitido tener una visión más amplia y rica de cómo era las mujeres en el Mundo Antiguo. Hasta la fecha, los trabajos que han tratado esta temática se han caracterizado por llevar un discurso lineal centrándose en el ámbito histórico. En escasas ocasiones encontramos monografías en las que nos ofrezcan una visión amplia, aglutinando diferentes disciplinas de investigación. Precisamente ese aspecto ha sido uno de los factores determinantes que nos ha motivado a coordinar y editar un libro de tales características. Con el afán de aportar a la comunidad científica y al público en general una serie de trabajos que traten sobre diferentes aspectos de la literatura, la iconografía, la arqueología, la historia y el derecho, teniendo como ejes fundamentales a las mujeres dentro del campo de la Antigüedad.

cepoAt
UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



Asociación de Amigos del
Museo Municipal
Jerónimo Molina de Jumilla

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



FUNDACIÓN CAJAMURCIA

