

Estudios

La esfera religiosa de la mujer romana: espacio público vs privado *

The religious sphere of Roman women: public vs private space

M.^a Pilar Molina Torres

Universidad de Córdoba
pilar.molina@uco.es

Recibido el 4 de agosto de 2016

Aceptado el 30 de mayo de 2017

[1134-6396(2018)25:1; 125-143]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v25i1.5186>

RESUMEN

En estas páginas se da una visión general de cómo el espacio público y privado influyó en las formas de religiosidad de las mujeres romanas. Aunque las diferencias no son todo lo claras que nos gustaría, no hay que olvidar que una devota debía ser capaz de hacer todo lo necesario para conseguir la estabilidad religiosa oficial y doméstica. Las fuentes literarias, epigráficas y especialmente las arqueológicas de Pompeya, nos acercan a las prácticas rituales donde la presencia femenina aparece simbolizada iconográficamente. Asimismo, sus actuaciones religiosas en la esfera pública se reservaron a organizaciones matronales que tuvieron un papel decisivo en determinadas festividades del calendario romano.

Palabras clave: Devociones. Ceremonias públicas. Cultos privados. *Materfamilias*.

ABSTRACT

These pages give an overview of how the public and private space influenced the forms of religiosity of Roman women. Although the differences are not as clear as we would like, we must not forget that a devotee should be able to do everything necessary to achieve official and domestic religious stability. The literary, epigraphic and especially archaeological sources of Pompeii bring us closer to the ritual practices where the feminine presence appears symbolized iconographically. Also, their religious activities in the public sphere were reserved to matronal organizations that played a decisive role in certain festivities of the Roman calendar.

Keywords: Devotions. Public ceremonies. Private cults. *Materfamilias*.

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación (HAR2015-68059-C2-1-R) (P) atrimonio (A)rqueológico, Nuevas (T)ecnologías, (T)urismo, (E)ducación y (R)estauración Social: un (N)exo Necesario para la ciudad histórica.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—La religiosidad privada. 3.—La vida religiosa: influencia de la mujer en las liturgias matronales. 4.—Consideraciones finales. 5.—Referencias bibliográficas. 6.—Fuentes literarias grecorromanas.

1.—Introducción

Por encima de las ceremonias asistidas exclusivamente por y para mujeres ha de tenerse en cuenta que la actitud religiosa de una romana y sus acciones públicas estuvieron bajo el control institucional, político y social del cuerpo cívico. En estas circunstancias, la respuesta de una matrona a una situación de amenaza se traduce en un apoyo incondicional a la comunidad sin que podamos apreciar una verdadera devoción al comportamiento que acompaña la formulación de un *votum* y el posterior cumplimiento de la promesa que quedaría condicionada a la resolución del conflicto.

Del mismo modo, las creencias religiosas femeninas en la esfera doméstica definirán la faceta más personal de una devota. La necesidad de adaptar su religiosidad privada mediante sus prácticas culturales más cercanas, individualizará un espacio que plantea una serie de limitaciones e interrogantes difíciles de interpretar. Ciertamente son esta falta de evidencias las que nos ha permitido tomar conciencia de la importancia que la cultural material tiene para poder contextualizar nuestro ámbito de estudio. Para ello se han analizado los lararios de la ciudad de Pompeya y algunos ejemplos hispanos que muestran especialmente las posibles formas de religiosidad. En cuanto a la esfera pública, cabe destacar las festividades de carácter esencialmente femenino que, por un lado, se consideraron como un elemento sociorreligioso que fortalecía los vínculos de un reducido grupo de mujeres y, por otro, les dieron la oportunidad de celebrar una serie de rituales incluidos en el calendario oficial del Imperio. En este sentido, sus actuaciones no se trasladan al ámbito político y administrativo al no tener las competencias cívicas del *ordo decurionum*¹. Del mismo modo, el ámbito religioso también determinó esas diferencias de género.

2.—La religiosidad privada

En la mayoría de los casos, la carencia documental no permite responder a las dificultades que se plantean para conocer las competencias reales de los integrantes de una familia en su esfera ritual. En realidad, no se puede representar

1. MOLINA, M.^a Pilar: “La matrona ideal según las fuentes literarias grecorromanas de finales de la República al S. I d. C”. *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia Antigua*, vol. 29 (2016) 57-70.

adecuadamente la dinámica completa de ritualización en un entorno tan complejo y amplio como el de las ceremonias privadas. Los ritos quedan definidos por su carácter familiar y, en cierto modo, también particular. De manera que la expresión de una práctica ritual variaba en función de los usos religiosos que un individuo o colectivo personalizó con unas pautas culturales propias.

No obstante, cabe recordar algunas festividades privadas fijadas en el calendario y celebradas en el ámbito familiar. Entre ellas se encuentran las *Parentalia*, festividad destinada a honrar la memoria de los antepasados, que debía mantener presente su recuerdo con ritos conviviales de culto privado en los que primaba el respeto y la piedad a la memoria de los difuntos². Se sabe además que estas fiestas funerarias fueron conservadas debidamente de generación en generación, por lo que los rituales debieron tener un impacto considerable en el comportamiento de los practicantes. Aun así, y aunque la tradición estaba íntimamente conectada con la identidad romana y definida de manera particular por cada individuo, este culto a los muertos adquirió una amplia variedad de prácticas religiosas. En algunos casos el registro epigráfico indica una predisposición de la unidad conyugal a realizar dedicaciones conmemorativas que especifiquen cómo deben ser recordados en las *Parentalia* cuando uno de ellos falte, y en consecuencia se garanticen las respectivas ceremonias con sacrificios, elogios fúnebres, etc.³.

Ciertamente, estas manifestaciones religiosas que se han denominado *sacra privata* estaban dirigidas por la familia, no se organizaban ni política ni públicamente y, en consecuencia, tampoco se financiaban ni se celebraban por el Estado⁴. De hecho, Festo considera que los *sacra privata* se reservan a cada persona, familia o *gens*, en cambio los *sacra publica* son costeados para la comunidad con dinero público⁵. Por esta razón, el culto doméstico se reduce a la *domus* y se destina básicamente a la veneración de divinidades que la protegen. Es aquí donde se percibe una clara distinción entre el espacio oficial y el privado. En función de esto, la esfera íntima sería el espacio físico en el que se materializaban las expresiones religiosas de un grupo familiar⁶, y que según Cicerón es el refugio más sagrado y protegido al que todo ciudadano pertenece⁷.

2. DOLANSKY, Fanny: "Honouring the family dead on the Parentalia: ceremony, spectacle, and memory". *Phoenix*, vol. 65 (2011a) 125-157.

3. Estas prácticas quedan constatadas en dos epígrafes de *Brixia* (CIL V, 4410; 4489).

4. Con respecto a los *sacra privata*, *vid.*, MAIURI, Arduino: *Sacra privata. Rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica*. Roma, L'Erma di Bretschneider, 2013.

5. Según el autor latino: "Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis. At privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt" (Festo, 245, 28-31).

6. ROSENBERGER, Veit: "Öffentlich/privat bei den Römern". *ThesCRA*, 8 (2012) 11-6; PARKER, Robert: "Public and private". En RAJA, Rubina y RÜPKE, Jörg (eds.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Oxford, Wiley Blackwell, 2015, pp. 71-81.

7. CICERÓN, *dom*, 41, 109.

Así parece desprenderse del culto a las imágenes reproducidas en espacios simbólicos dentro de todas las casas romanas⁸. Precisamente estas capillas denominadas lararios presentan divinidades específicas que garantizan el amparo de los devotos. Por este motivo, las creencias y las prácticas religiosas se repiten en las funciones de este ámbito cultural que acogió a los dioses familiares, los *Lares*, el *Genius* y los *Penates*, que junto a otras representaciones, de las que no se constata un número específico, indican que la religiosidad individual se resume en la preferencia y elección personal del dueño de la *domus*. En general, esto explica la variedad de formas religiosas tradicionales que se asocian igualmente con las actividades cotidianas que desempeñan los creyentes. Así pues, podríamos hablar de una relación de dependencia y fidelidad entre los devotos y sus dioses protectores.

Dicho lo cual es evidente que el panteón romano contara con divinidades propias que se transmitirán de manera hereditaria. A ello hay que añadir el vínculo indisociable que mantuvo a la familia estrechamente ligada a una misma realidad doméstica. Estas ceremonias religiosas mostradas con frecuencia en los lararios pompeyanos exponen el significado de la práctica cultural⁹. Así, la lectura de esta escenografía religiosa expresa un componente que se repite asiduamente. En este sentido, el aparato ritual siguió unas mismas pautas culturales que regularán la actividad religiosa, pero también cabe señalar que, en este ambiente privado, la personalidad del adepto influyó decisivamente en la forma ritual que adquirió unos matices distintivos en su desarrollo litúrgico.

En lo que se refiere a la familia se dispone en función de una jerarquía de valores, situando al *paterfamilias* en una posición aventajada del resto de componentes. Es más se le encomienda la custodia de las tradiciones familiares, dentro de las cuáles la religiosidad privada es una de ellas. Aunque era el máximo responsable y autoridad religiosa del culto diario, en momentos puntuales pudo encomendar sus responsabilidades culturales a otros miembros. Teniendo en cuenta esto, no debe descartarse la posibilidad de que la mujer participe de forma activa junto a su marido o probablemente de manera secundaria a éste. Ahora bien, no conocemos con certeza las competencias religiosas ni el reparto de responsabilidades que asumieron cada uno de ellos, pero sí sabemos que el cuidado del fuego del hogar (*focus*) se delegaba en la esposa¹⁰.

De este modo, entendemos que tanto en las celebraciones cotidianas como en las ceremonias recogidas en el calendario oficial, los actos rituales eran oficiados por el *paterfamilias*. Sin embargo, fundamentalmente en las expresiones de piedad

8. GARDNER, Jean y WIEDEMANN, Thomas: *The Roman House-hold: A Sourcebook*. Londres/Nueva York, Routledge, 1991.

9. FRÖHLICH, Thomas: *Lararien und Fassadenbilder in de Vesuvstädten. Untersuchungen zur "volkstümlichen" pompejanischen Malerei*. Mainz Am Rhein, Von Zabern, 1991.

10. BEARD, Mary; NORTH, John y PRICE, Simon: *Religions of Rome*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

consideramos que una matrona tendría un papel destacado. Nos referimos a que los ritos dispuestos previamente con una serie de normas establecen que sea su marido quien oficie la celebración. En cambio, las manifestaciones más íntimas y necesarias para la protección de la familia serían atendidas personalmente por la devota, con el fin de mostrar gratitud a sus dioses. Si bien esta posible actitud individual podría poner de manifiesto una clara actividad cultural iniciada por ella misma¹¹.

En estas circunstancias, los usos rituales que recogen la devoción de una mujer al realizar libaciones y ofrendas de alimentos a las divinidades familiares responden exclusivamente a una asignación de obligaciones. Desde esta perspectiva, es probable que estuviese encargada de estos menesteres por la sencilla razón de que los sacerdocios domésticos serían compartidos por el *dominus* y la *domina* que podrían ser sustituidos en su ausencia por sus semejantes serviles, *vilicus* y *vilica*¹². Con ello se confirma claramente que en la práctica del ritual religioso esta última necesitaría el consentimiento de sus dueños para llevarlo a cabo. De ahí que sus funciones sean similares a las desarrolladas por su *domina*, al mismo tiempo que el *vilicus* realizaría las ejercidas por su *dominus*¹³. En este reparto de roles cabe interpretar que la colaboración de la esposa y miembros de la familia en las actividades culturales es imprescindible y que no desmerece de las tareas asignadas al *paterfamilias*.

Además, resulta interesante constatar, que en cuestiones de religiosidad privada, la mujer tendrá en determinadas tareas un lugar preestablecido y compartido con su marido. Sin embargo, aunque la jerarquía de obligaciones entre ambas partes sería diferente dentro de un determinado contexto íntimo, debió existir un acuerdo recíproco para el buen funcionamiento de los cometidos religiosos. Evidentemente, ejemplo de ello es que la religión romana reforzaba su sistema de creencias con un conjunto de actos que facilitaban una estrecha dependencia entre los componentes de una familia y sus divinidades protectoras. En especial, la parafernalia cultural se destinaba a las ceremonias que reúnen a toda la unidad familiar en momentos puntuales del año¹⁴. Se trata, entre otras, de la fiesta celebrada en honor del *dies natalis* del *Genius* o la *Iuno*.

11. Así lo revela Plauto (*Aul.*, 23-25) en el ritual diario de veneración al *Lar Familiaris*: *huic filia est. ea mihi [Lar familiaris] cottidie/ aut ture aut vino aut aliqui semper supplicat, / dat mihi coronas*.

12. CATÓN, *Agr.*, 143.1; CAÑIZAR, José Luis: “*Domina y Vilica*: espacio vital femenino en el *De Agricultura* Catoniano”. *Habis*, 43 (2012) 83-99.

13. COLUMELA, *De Re Rust.*, 12; RUBIERA, Carla: “*Vilicus et vilica*. Estereotipos masculinos y femeninos de la población esclava en la literatura de los agrónomos greco-latinos”. *Arenal*, 17.2 (2010) 351-377.

14. HARMON, Daniel: “The Family Festivals of Rome”. *ANRW* II, 16.2 (1978) 1592-1603.

Por norma general, para efectuar dichos encuentros festivos todos los asistentes se engalanaban para la ocasión y dedicaban ofrendas y oraciones en un ambiente cargado de simbolismo religioso. En este sentido, hay que resaltar la celebración de las *Saturnalia* que consistió en una comida ritual en cierto modo atípica en el quehacer cotidiano privado¹⁵. De este acontecimiento festivo disfrutaban tanto los amos como los esclavos de la *domus*, que compartían el banquete, lo que hace que este festival juegue un papel importante en el proceso de socialización, al asignar a todos los miembros de la familia una posición en la jerarquía interna de la casa. De esta manera, según nos dice F. Dolansky, el nivel de participación de una persona en esta festividad dependía del lugar que ocupara inicialmente en la organización social¹⁶.

En cuanto a la práctica ritual efectuada ante una capilla doméstica, la diversidad observada confirma el especial significado que tuvo cada uno de los acontecimientos religiosos plasmados en las decoraciones murales de estos altares. Sin embargo, a mi parecer, los gestos simbólicos consumados ante un larario no indican con claridad la actividad ritual en su totalidad, sino que reflejan una escena concreta de ésta. En este sentido, la esfera de lo divino se asocia principalmente al hombre mientras que la mujer expresa una postura piadosa junto a él. De esta forma se traza una visión generalizada de las funciones religiosas que se desempeñaban.

Quizás un ejemplo claro de las escasas ocasiones en las que se representa a una matrona es el larario pompeyano de la Casa de Julio Polibio. Precisamente aquí es donde puede observarse la imagen de una mujer vestida con túnica y *palla* que sostiene en su mano derecha una pátera¹⁷. A su vez, su semblante no difiere del de su marido ataviado con *toga praetexta* y que junto al altar se muestra en actitud sacrificante. Desde luego y a pesar de la buena conservación de la imagen es arriesgado determinar si el significado cultural que transmite fue el esquema tradicional que tuvo lugar en cualquier casa romana. En teoría, nada apunta a lo contrario. Por tanto, la participación de ambos en la estructura ritual es algo que no nos extraña. De hecho, este espacio de culto ubicado en el atrio secundario de la *domus* y cercano al acceso de la cocina fue dedicado por los siervos a sus *domini*, lo que demuestra una vez más no sólo el carácter unitario de la familia dentro de la que se incluyen los esclavos¹⁸, sino también señala que el depositario de los usos religiosos era el matrimonio, cómo así se enuncia iconográficamente.

15. MACROBIO, *Saturnalia*, I. 12.

16. DOLANSKY, Fanny: "Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life". En RAWSON, Beryl (ed.): *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2011b, pp. 488-503.

17. La semejanza de la vestimenta usada por esta matrona no difiere de las que portan las estatuas públicas para representar a mujeres dignas y honestas.

18. DYSON, Steve: "The Family and the Roman Countryside". En RAWSON, Beryl (ed.): *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 431-444.



Fig. 1. Larario de la Casa de Julio Polibio.

Fuente: <http://pompeya.desdeinter.net/GiulioPolibio0023B.htm>

Del mismo modo, resulta especialmente interesante la Casa de Sutoria Primi-
genia. Se trata de un acto religioso que refleja el momento de reunión de la familia
al completo para dar culto al *Lar* doméstico. Este larario pictórico que fue situado
en la cocina encierra diferentes aspectos conceptuales de la sacralidad de un co-
lectivo. Además la principal función de la puesta en escena se centró en mostrar
el comportamiento de los devotos y un sentido de pertenencia ritual. Tal y como
parece sugerir el matrimonio en primer plano que comienza con una plegaria junto
a un grupo de personas que adoptan un gesto semejante, llevando su mano derecha
al pecho en actitud de orar¹⁹. Si bien, determinar qué tipo de ritual se desarrollaba

19. CLARKE, John: *The houses of roman Italy, 100 BC-AD 250. Ritual, space and decoration*. Berkeley, University of California Press, 1991; CLARKE, John: *Art in the lives of ordinary Romans. Visual representation and non-elite viewers in Italy, 100 B.C.-A.D. 315*. Berkeley, University of California Press, 2003.

en un espacio tan íntimo y conocer las emociones que lo acompañaban, es un proceso complicado²⁰.



Fig. 2. Imagen de escena cultural ante un larario doméstico.
Fuente: Beard, 2009: 415²¹.

Para el caso de *Hispania*, un ejemplo significativo sería el descubrimiento de una pequeña esculturilla de bronce hallada en Zamora y fechada entre los siglos I-II d. C., que muestra a una mujer velada realizando una libación en clara actitud ceremonial²². Por sus características iconográficas sería arriesgado afirmar que la estatuilla podría ser un cargo sacerdotal femenino. Sin embargo, sí podría interpre-

20. Con respecto a las emociones como parte de las experiencias religiosas, *vid.*, CHANIOTIS, Angelo: "Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory". En STAVRIANOPOULOU, Eftychia (ed.): *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*. Liege, Lieu d'édition, 2006, pp. 211-238; CHANIOTIS, Angelo y DUCREY, Pierre: *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Stuttgart, Steiner Verlag, 2014.

21. BEARD, Mary: *Pompeya. Historia y leyenda de una ciudad romana*. Barcelona, Crítica, 2009.

22. ORIA, Mercedes: "Sacerdotisas y devotas en la Hispania antigua: un acercamiento iconográfico". *SPAL*, 21 (2012) 75-88.

tarse como una matrona que ejerce sus tareas culturales domésticas en un espacio privado. En relación a este último aspecto, el principal obstáculo para adentrarnos en la intimidad espiritual de la mujer romana procede del escaso conocimiento que se tienen de las devociones privadas. Tampoco sabemos mucho más de la simbología de las imágenes de culto que son una expresión religiosa de los usos religiosos de un grupo familiar. Un buen ejemplo de ello es el larario de la Villa de Vilauba²³ en Camós (Gerona), que representa un conjunto de dioses protectores de la actividad productiva a la que se dedicaba la villa.

Es evidente que los santuarios domésticos guardan las divinidades favoritas de sus dueños, en muchos casos esculturas de pequeño tamaño en bronce, que muestran las creencias cívicas y que acompañan a las personales²⁴. Presumiblemente, los conjuntos de imágenes que se han conservado también muestran cierta predilección por miembros que se asocian a la casa imperial²⁵. Estos elementos fueron relativamente frecuentes en cualquier ciudad romana, y al menos entre distinguidos círculos sociales. Así lo evidencia Ovidio en su destierro cuando relata que en su larario tenía imágenes de los dos Césares y de la emperatriz Livia, a las que se refiere como tres divinidades²⁶. Por lo tanto, podemos comprobar que el ámbito doméstico no se encontraba al margen de la religión estatal, ya que en el conjunto del mundo romano la devoción constatada a divinidades augustas se ve reforzada con la construcción de edificios a su culto²⁷.

Por otra parte, la diversidad de elementos culturales logra aún más oscurecer el significado de unos usos que se personalizan en función de las necesidades de los devotos. Pese a todo, el procedimiento habitual para comunicarse con uno o varios dioses fue similar tanto para hombres como para mujeres. De manera individual o colectiva, el proceso seguía una fórmula estándar que debía realizarse correctamente²⁸.

Consistía en hacer la petición que se esperaba conseguir de las divinidades tutelares y en caso de hacerse efectiva sería retribuida con un acto ritual para dar

23. Sobre el estudio de los lararios en Hispania puede consultarse de manera general la monografía de: PÉREZ, María: *Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 68. Madrid, 2014.

24. GALESTIN, Marjan: "Dating of roman statuettes: fixed types and changing styles". En *Acta of the 12th International Congress on Ancient Bronzes*. Nijmegen, 1995, pp. 253-260; KRZYSZOWSKA, Anna: *Les cultes privés à Pompéi*. Wrocław, Wydawn, 2002.

25. FISHWICK, Duncan: *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World*. Farnham/Burlington, Ashgate/Variorum, 2012.

26. OVIDIO, *Pon.*, 2.8.

27. EGELHAAF-GAISER, Ulrike: "Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach". En RÜPKE, Jörg (ed.): *A Companion to Roman Religion*. Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 205-222.

28. GLADIGOW, Burkhard: "Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale". En STAUSBERG, Michael (ed.): *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden/Boston, 2004, pp. 57-76.

las gracias por el resultado obtenido²⁹. Así las manifestaciones de devoción privada confieren al mundo religioso un carácter particular que obedece, en cierto modo, al compromiso del creyente con su dios.

No obstante, hay que sugerir que la reconstrucción de un ritual comporta algunos riesgos de interpretación³⁰. Es obvio que las prácticas culturales repitieron periódicamente una serie de pautas ordenadas que dan continuidad a estas experiencias y que se deben a la selección de ciertos actos rituales relacionados con una deidad específica³¹. Prácticamente todos los lararios tuvieron una función determinada y un significado religioso que se adaptó a las creencias de los devotos. Aun así es complicado aclarar la verdadera naturaleza de un culto dentro de una misma casa debido, en ocasiones, a la duplicidad de capillas. Es aquí donde F. Giacobello defiende la existencia de lararios principales y secundarios, siendo los primeros utilizados para venerar a los *Lares* y al *Genius* del *paterfamilias*, y ubicados en la cocina o anexos a ésta, mientras que en los segundos, situados en otros espacios, se representaría al *Genius Augusti*, dando culto asimismo a un grupo de dioses protectores del ámbito doméstico³². No obstante, en lo que respecta a las composiciones pictóricas no encontramos indicios que esclarezcan estas cuestiones formuladas por la autora. Por su parte, W. Van Andringa apoya la tesis de F. Giacobello al situar los lararios cerca de las cocinas para facilitar la preparación de alimentos y por la relación entre los *Lares* y el fuego, aunque puntualiza que los ubicados en atrios o en su defecto peristilos eran los principales, teniendo una función subsidiaria los construidos en otras áreas de la vivienda³³.

29. Cf. TURCAN, Robert: *The Gods of Ancient Rome: religion in everyday life from archaic to imperial times*. Nueva York, Routledge, 2000, p. 98.

30. GRIFFITH, Alison: "Reconstructing Religious Ritual in Italy". En DE ROSE, Jane (ed.): *A Companion to the Archaeology of the Roman Republican Period*. Oxford, Clarendon Press, 2013, pp. 235-250; ROTONDI, Valentina: *Il sacrificio a Roma. Riti, gesti, interpretazioni*. Roma, Aracne, 2013.

31. LIPKA, Michael: *Roman Gods: A Conceptual Approach. Religions of the Graeco-Roman World*. Leiden/Boston, Brill, 2009.

32. Para el estudio de los lararios pompeyanos es de obligada consulta el novedoso trabajo de GIACOBELLO, Federica: *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*. Milán, LED, 2008. Sobre el tema de los lararios secundarios y su vinculación con la servidumbre, *vid.*, FOSS, Pedar: "Watchful Lares: Roman Household organization and the rituals of cooking and eating". En LAURENCE, Ray y WALLACE-HADRILL, Andrew (eds.): *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and beyond, Journal of Roman Archaeology*, suppl. 22, Portsmouth, RI, 1997, pp. 197-218. Concretamente sobre el culto imperial en los espacios privados pompeyanos, consultar a CHARLES-LAFORGE, Marie-Odile: "Le Culte impérial à Pompéi: demeures privées et autels compitaux". En CABOURET, Bernadette y CHARLES-LAFORGE, Marie-Odile: *La norme religieuse dans l'Antiquité*. París, De Boccard, 2011, pp. 125-173.

33. VAN ANDRINGA, William: "Dal sacrificio al banchetto: rituali e topografia della casa romana". En BASSANI, Maddalena y GHEDINI, Francesca (eds.): *Religionem Significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata. Atti dell'incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009)*. Roma, Edizioni Quasar, 2011, pp. 91-98.

Realmente, parece razonable pensar que un creyente no se planteara unas explicaciones tan complejas para llevar a cabo el desarrollo de su religiosidad. Es más, el cumplimiento de las prácticas rituales solamente puede servirse del registro material como único elemento de estudio que permite deducir el sistema de estas creencias. No obstante, estas representaciones religiosas encerraron un simbolismo difícil de interpretar³⁴. El hecho de que las ceremonias de culto se plasmaran visualmente en un contexto como la capilla doméstica, tan solo facilita la comprensión en lo que respecta a la composición y disposición del lugar y los ritos cotidianos incluyendo las ofrendas a los dioses. Según esto, debe entenderse que estas imágenes son la auténtica expresión religiosa de los usos culturales privados. De hecho, los sacrificios de sangre constituían una de las ofrendas que ocasionalmente se consumaban en honor de los *Lares* y que formaban parte de las escenas de sacrificio.

Seguramente esta situación, aunque circunstancial, por razones religiosas o sociales que desconocemos, no se llevó a cabo por mujeres. A menudo, las representaciones figurativas son relativamente escasas, y tienden a emplear una iconografía bastante genérica que revela poca información acerca de la participación real de una matrona. En cualquier caso, es evidente que su actuación ritual estaría justificada por sus circunstancias y necesidades. En consecuencia, y desde este punto de vista, la visibilidad de las celebraciones litúrgicas se relacionaría con el estatus social de los devotos. Siendo esto así, no podemos pasar por alto el hecho de que la naturaleza privada de los sacrificios principalmente estaría al alcance de unos pocos, lo que hace que exista un discreto número de mujeres como indicadores de este uso cultural. En este ambiente, no disponemos de un gesto cultural que permita asegurar con rotundidad que una mujer en su esfera íntima tuviese o no la capacidad de consumir sacrificios de sangre. En verdad, ignoramos si tenían prohibido presidirlos ni tampoco si podían realizarlos³⁵.

De todos modos, y razonablemente, sí se puede suponer que a través de las imágenes conservadas y que ejemplifican el ritual, una mujer asistía con unas funciones específicas junto a su marido y demás miembros del núcleo familiar, siendo el *paterfamilias* quien realiza el rito sacrificial³⁶. Por tanto, en materia

34. Acerca del tema en cuestión, *vid.*, ALLISON, Penelope: "Using the Material and Written Sources: Turn of the Millennium Approaches to Roman Domestic Space". *American Journal of Archaeology*, vol. 105, n.º 2 (2001) 181-208.

35. Respecto a esta cuestión, aunque centrada en la esfera pública, *vid.*, HEMELRIJK, Emily: "Women and sacrifice in the Roman Empire". En HEKSTER, Olivier *et alii* (eds.): *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire*. Leiden/Boston, Brill, 2009, pp. 253-267.

36. SCHEID, John: "Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains". *L'Homme*, 182 (2005) 295-299; SCHULTZ, Celia: *Women's religious activity in the Roman Republic*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006, p. 135.

religiosa, una mujer participaba del modelo de creencias reproducido en el hogar. Esta idea implica que de manera inevitable y como sacerdotisa junto a su esposo probablemente se limitó a contemplar el ofrecimiento de la víctima que finalmente sería ejecutada por el *victimarius*, aunque es obvio que en el caso de no existir esta figura el culto sería atendido por el padre. En realidad, el insuficiente uso de la iconografía para ilustrar con más detalle la organización del ritual nos hace preguntarnos si la mujer se encontró discriminada en según qué tipo de cultos y si fue así a qué se debió³⁷.

3.—*La vida religiosa: influencia de la mujer en las liturgias matronales*

Si la esfera religiosa de una mujer romana reproducía un singular sistema de creencias que acogió a divinidades de distinta naturaleza, su especial preferencia por el culto a deidades femeninas relacionadas con la salud y su protección personal debió atribuirse a las circunstancias específicas de la creyente. Curiosamente, los indicios que nos llevan a situar esta tendencia cultural por diosas mistericas, locales o romanas no son otros que la situación particular de las devotas³⁸. También se puede comprobar que la devoción por deidades que reunían las principales funciones en la vida de una mujer era un hecho que se formalizaba en una serie de festividades religiosas reguladas en el calendario romano. Precisamente, estas liturgias matronales excluían la presencia masculina, quizá con la finalidad de resaltar los aspectos formales de sus actividades culturales.

Así cuando Ovidio describe a un respetable grupo de aristócratas que celebraban las *Matronalia*³⁹, no debe extrañarnos que el culto a Juno Lucina fuese considerado como un elemento de sociabilidad y religiosidad exclusivamente de mujeres⁴⁰. Al parecer, las matronas recibían regalos de sus esposos en su esfera privada para más tarde dirigirse al templo de la divinidad y depositar flores en agradecimiento por la protección recibida en su faceta maternal. Por tanto, parece

37. ORIA, Mercedes: “De mujeres y sacrificios: un estudio de visibilidad”. *Saldvie*, 10 (2010) 127-147.

38. EDLUND-BERRY, Ingrid: “Whether Goddess, Priestess, or Worshipper: Considerations of Female Deities and Cults in Roman Religion”. *Festschrift in Honor of Gösta Sjöflund, Opus Mixtum. Acta Instituti Romani Regni Sueciae*, vol. 21 (1994) 25-33; MIRÓN, M.^a Dolores: *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente Mediterráneo*. Granada, Universidad de Granada, 1996, pp. 227 ss.

39. OVIDIO, *Fast*, III, 167-255.

40. En relación a esta celebración matronal, *vid.*, especialmente GAGÉ, Jean: *Matronalia: essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*. Bruselas, Coll. Latomus, 1963; BOËLS-JANSSEN, Nicole: *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Roma, École Française de Rome, 1993; DOLANSKY, Fanny: “Reconsidering the Matronalia and women's rites”. *Classical World*, 104.2 (2011c) 191-209.

que una de las funciones del calendario festivo fue precisamente vincular el ritual público con el culto doméstico⁴¹.

En efecto, podemos imaginar que en su condición de devotas, estas organizaciones matronales facilitaban y asimismo potenciaban la defensa de un rol adscrito a un determinado *ordo matronarum*⁴². En cualquier caso, entendemos que estas actuaciones religiosas se restringían a mujeres de condición privilegiada y que practicaban unos ritos religiosos propios de su categoría social. De esta manera, la difusión de un culto matronal en un espacio público favoreció la consolidación de un modelo de organización social que hasta el momento era esencialmente masculino.

En este ambiente es llamativo el marco temporal que concentraba la mayoría de las celebraciones femeninas que se desarrollaron desde primavera a verano⁴³, comenzando oficialmente el uno de marzo con la festividad de las *Matronalia*⁴⁴. Asimismo, casualidad o no, esta fecha que marcaba el comienzo del año coincidía con el mes de culto a Marte establecía de manera evidente una oposición de las tareas culturales femeninas frente a las masculinas. Claramente, la organización social de estas liturgias crea desigualdades de género al encasillar a la mujer como madres y a los varones como soldados⁴⁵.

En cierto modo, las diferencias terminaron por ser más evidentes entre mujeres de origen servil. Tal situación puede observarse en el culto a *Mater Matuta* que excluía la presencia de esclavas, con la excepción de la entrada de una de ellas y el propósito expreso de ser expulsada violentamente del templo de la diosa⁴⁶. En contraste con esta exclusión de las *Matralia*, tuvieron reservado el homenaje a *Iuno Caprotina*⁴⁷. Para su celebración se vestían con atuendos de mujeres libres, aunque sus comportamientos definían su condición libertina y su baja reputación social.

41. BEARD, Mary y NORTH, John (eds.): *Pagan priests: religion and power in the ancient world*. Londres, Duckworth, 1990.

42. CID, Rosa M.^a: “El *ordo matronarum* y los espacios femeninos en la Roma antigua. Las fiestas de *matronalia* y *fortuna muliebris*”. En NASH, Mary et alii (eds.): *Pautas históricas de sociabilidad femenina: rituales y modelos de representación. Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres (A.E.I.H.M.): Cádiz, 5, 6 y 7 de junio de 1997*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, pp. 43-57.

43. SIRAGO, Vito Antonio: *Femminismo a Roma nel Primo Imperio*. Catanzaro, Rubbettino Editore, 1983, pp. 83-101.

44. Suetonio relata la generosidad del emperador Vespasiano al proporcionar regalos a las mujeres en las calendas de marzo (*Vesp.* 19, 1).

45. CID, Rosa M.^a: “Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto de Juno Lucina y la fiesta de *matronalia*”. *Stud. hist., H.^a Antig.*, 25 (2007) 357-372.

46. PLUTARCO, *Quaest. Rom.*, 267. En cuanto al ritual de *Mater Matuta*, vid., SMITH, Christopher: “Worshipping *Mater Matuta*: Ritual and Context”. En BISPAM, Edward y SMITH, Christopher (eds.): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*. Edimburgo, Universidad de Edimburgo, 2000, pp. 136-155.

47. MACROBIO, *Saturnalia*, 1.11, 36-40; PLUTARCO, *Rom.*, 29.6. Sobre la fiesta de las *Nonae*

Ahora bien, el culto matronal tuvo un fuerte contenido cívico que no estaba supeditado a la condición de las devotas como esposas de un único marido. Desde esta perspectiva, F. Cenerini advierte que la *castitas* y la *pudicitia* no sólo se atribuyen a las Vestales sino también a las matronas romanas dentro de sus matrimonios con el único fin de procrear⁴⁸. Esta función que se resalta como una virtud propia de la *univira* se asoció tradicionalmente a la fecundidad y fue considerado un referente simbólico para la prosperidad del Imperio. De hecho, basta describir la peculiar intervención de *univirae* en el culto a la *Fortuna Muliebris*, para quien sus peticiones a la deidad se proclaman a favor de un único enlace matrimonial y por consiguiente a la perpetuación de madres y esposas ejemplares⁴⁹.

Asimismo esta legitimidad cultural de las matronas se fortalece al encarnar las características de divinidades especialmente femeninas, prevaleciendo el culto a *Bona Dea*, vetado a los hombres, y considerado dentro del calendario romano como un acontecimiento de profundo contenido religioso desempeñado por honorables matronas y por las Vestales, a las que se les atribuye una significativa capacidad y poder de iniciativa en el marco de la liturgia, incluso como partícipes de la actividad sacrificial exclusiva de su privilegiada posición⁵⁰. En cierto modo, estos ritos que se celebraban con una fiesta pública en mayo y con una ceremonia privada en diciembre seguían unas mismas reglas culturales. Pero lo realmente curioso es que en contra de las leyes romanas que prohibían ceremonias femeninas nocturnas, la celebración de diciembre se llevaba a cabo en un ambiente de absoluto secretismo. Al parecer en una casa particular, las mujeres ofrecían a la diosa el sacrificio de una cerda y una libación de vino⁵¹.

Sin embargo, a estas prácticas rituales se le atribuían una degradación de las virtudes morales al entrar en contacto con el vino puro, prohibido para el consumo femenino. Tanto es así que al referirse a estas liturgias, su uso no es citado en las fuentes literarias grecorromanas⁵² con su nombre real, sino que aparece denominado como leche, lo que nos hace suponer que las mujeres fueron, aunque excepcionalmente, partícipes de actividades que se consideraban masculinas. Por su parte,

Caprotinae, *vid.*, BREMMER, Jan: "Myth and Ritual in Ancient Rome: The Nonae Caprotinae". En BREMMER, Jan y HORSFALL, Nicholas (eds.): *Roman Myth and Mythography*. Londres, Institute of Classical Studies, 1987, pp. 76-88.

48. CENERINI, Francesca: *La donna romana: modelli e realtà*. Bolonia. Il Mulino, 2009, p. 128.

49. CID, Rosa M.^a: "El ordo matronarum...", *op. cit.*, p. 54.

50. Sobre los roles religiosos romanos, *vid.*, SCHEID, John: "Les roles religieux des femmes à Rome. Un complément". En FREISTOLBA, Regula et alii (eds.): *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*. Berne, P. Lang, 2003, pp. 137-151.

51. BROUWER, Hendrik: *Bona Dea. The sources and a description of the cult*. Leiden, E. J. Brill, 1989; MASTROCINQUE, Attilio: *Bona Dea and the cults of Roman women*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014.

52. MACROBIO, *Saturnalia*, I, 12, 23-25; PLUTARCO, *Cesare*, IX, 7-8 y *Questioni romane*, 20.

estas actitudes han sido consideradas por algunos autores como desviaciones de la práctica y el pensamiento religioso⁵³. Desde luego, estas liturgias no respondían al desarrollo tradicional que debía seguir un ritual. Precisamente cuando observamos el papel cultual de sus devotas podemos apreciar que su conducta no se adecua al rol religioso que se esperaba de una mujer⁵⁴. El hecho de que el desarrollo de una de las ceremonias se realizara en un ámbito privado y en presencia de un grupo de matronas indica que se podía officiar en un espacio restringido y sin carácter cívico.

En la *Galia*, donde la diosa aparece como protectora de la salud, una ministra, *Caiena Prisca*, le dedica un altar adornado con una corona de hojas de roble que enmarcan un par de orejas, quizá las de la deidad⁵⁵. A pesar de que no especifica el culto al que sirve, es muy probable que sea en honor de *Bona Dea*⁵⁶. Probablemente, su origen liberto no le permitió alcanzar el sacerdocio de manera que asumió las funciones de asistente del recinto cultual. Junto a ella, aunque no podemos confirmar que sean libertas, en *Glanum* ejercieron este título *Attia Musa* y *Loreia Pia*⁵⁷. Por tanto, su escala social no hace sino complicar más mi visión sobre la jerarquía sacerdotal de las mujeres de estratos dirigentes. En cambio, para Italia sí encontramos a dos sacerdotisas de la diosa, así como a una *magistra Bonae Deae*⁵⁸.

Presumiblemente, la condición jurídica de una mujer determinaba su presencia en ciertos rituales. En general, explicar este fenómeno no resulta sencillo y menos aún cuando es probable que en el desarrollo de los usos cultuales el género desempeñara un papel activo. Por tanto, al hablar de cultos matronales estamos refiriéndonos esencialmente a cultos femeninos, que al fin y al cabo eran dirigidos por matronas. En este sentido, las participantes asistían a una serie de rituales que tenían trascendencia tanto cívica como política, además de celebraciones que abarcaron cuestiones de diversa índole personal.

4.—Consideraciones finales

Ciertamente, con estas prácticas rituales se reforzaba la identidad cívica de un determinado grupo social de mujeres que expresaron sus devociones para confirmar los valores que la sociedad esperaba de ellas. Sin embargo, no hay que olvidar

53. SCHEID, John: “Extranjeras” indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”. En DUBY, George y PERROT, Michelle (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*. Madrid, Taurus, vol. I, 1991, p. 465.

54. MASTROCINQUE, Attilio: “Dionysos and Religious Experiences in Bona Dea Rituals”. En CUSUMANO, Nicola *et alii* (eds.): *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, pp. 167-176.

55. CIL XII, 654.

56. MATHIEU, Nicolas y RÉMY, Bernard: *Les femmes en Gaule romaine*. París, Errance, 2009.

57. AE 1946, 153, 154.

58. CIL V, 2236, 2237; CIL IX, 805.

las marcadas diferencias que se establecían a la hora de participar en este calendario festivo dependiendo del nivel social o estado civil. De ahí que en términos generales no se conozcan eventos religiosos que incluyan a todas las mujeres. La presencia femenina en ambientes religiosos públicos queda definida claramente por su posición privilegiada de ciudadanas romanas de aquéllas que no lo son.

No obstante, a mi parecer las ceremonias femeninas tenían una doble finalidad: por un lado, estos cultos matronales daban significado a una creencia común y compartida que se materializaba con la celebración religiosa al dios o diosa, lo que propiciaba su identidad femenina y cultural, mientras que por otro, su pertenencia a este *ordo matronarum* y su presencia en actos públicos recogidos en el calendario romano, les hacían formar parte de la ciudad y de un mundo religioso que principalmente ocupado por hombres, era compartido, en fechas concretas, por hombres y mujeres.

Del mismo modo, hombres y mujeres adoraban privadamente a los mismos dioses porque sus preocupaciones cotidianas eran similares. En este sentido, y a pesar de la escasez de testimonios culturales de carácter doméstico, poco sabemos del ritual familiar y sus pautas diarias. La ceremonia litúrgica se convierte en un elemento unificador de la *gens* donde la esposa asiste la ceremonia litúrgica junto al *paterfamilias*. Cómo queda constatado a lo largo de estas páginas, diversos autores puntualizan que la mujer no tiene iniciativa cultural en su esfera doméstica. Es posible que así fuese. Pero para llegar a corroborar estas afirmaciones tendríamos que conservar más información de la esfera privada de la que, desafortunadamente, no disponemos. Con independencia de estas opiniones, en la práctica ritual la mujer no pudo estar excluida ni posiblemente relegada, al disponer de un respetado espacio que se muestra iconográficamente en los testimonios pictóricos de Pompeya y otras provincias del Imperio, y que además de exaltar sus virtudes tradicionales reforzaba, al mismo tiempo, una consolidada forma de religiosidad que era parte esencial y activa del grupo familiar.

5.—Referencias bibliográficas

- ALLISON, Penelope: “Using the Material and Written Sources: Turn of the Millennium Approaches to Roman Domestic Space”. *American Journal of Archaeology*, vol. 105, n.º 2 (2001) 181-208.
- BEARD, Mary: *Pompeya. Historia y leyenda de una ciudad romana*. Barcelona, Crítica, 2009.
- BEARD, Mary y NORTH, John (eds.): *Pagan priests: religion and power in the ancient world*. Londres, Duckworth, 1990.
- BEARD, Mary; NORTH, John y PRICE, Simon: *Religions of Rome*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- BOËLS-JANSSEN, Nicole: *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Roma, École Française de Rome, 1993.
- BREMMER, Jan: “Myth and Ritual in Ancient Rome: The Nonae Caprotinae”. En BREMMER, Jan y HORSFALL, Nicholas (eds.): *Roman Myth and Mythography*. Londres, Institute of Classical Studies, 1987, pp. 76-88.

- BROUWER, Hendrik: *Bona Dea. The sources and a description of the cult*. Leiden, E. J. Brill, 1989.
- CAÑIZAR, José Luis: “*Domina y Vilica: espacio vital femenino en el De Agricultura Catoniano*”. *Habis*, 43 (2012) 83-99.
- CENERINI, Francesca: *La donna romana: modelli e realtà*. Bolonia, Il Mulino, 2009.
- CHANOTIS, Angelo: “Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory”. En STAVRIANOPOULOU, Eftychia (ed.): *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*. Liege, Lieu d’édition, 2006, pp. 211-238.
- CHANOTIS, Angelo y DUCREY, Pierre: *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Stuttgart, Steiner Verlag, 2014.
- CHARLES-LAFORGE, Marie-Odile: “Le Culte impérial à Pompéi: demeures privées et autels compitiaux”. En CABOURET, Bernadette y CHARLES-LAFORGE, Marie-Odile: *La norme religieuse dans l’Antiquité*. París, De Boccard, 2011, pp. 125-173.
- CID, Rosa M.^a: “El ordo matronarum y los espacios femeninos en la Roma antigua. Las fiestas de matronalia y fortuna muliebris”. En NASH, Mary et alii (eds.): *Pautas históricas de sociabilidad femenina: rituales y modelos de representación. Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres (A.E.I.H.M.)*: Cádiz, 5, 6 y 7 de junio de 1997. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, pp. 43-57.
- “Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto de Juno Lucina y la fiesta de matronalia”. *Stud. hist., H.^a Antig.*, 25 (2007) 357-372.
- CLARKE, John: *The houses of roman Italy, 100 BC-AD 250. Ritual, space and decoration*. Berkeley, University of California Press, 1991.
- *Art in the lives of ordinary Romans. Visual representation and non-elite viewers in Italy, 100 B.C.-A.D. 315*. Berkeley, University of California Press, 2003.
- DOLANSKY, Fanny: “Honouring the family dead on the Parentalia: ceremony, spectacle, and memory”. *Phoenix*, vol. 65 (2011a) 125-157.
- “Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life”. En RAWSON, Beryl (ed.): *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2011b, pp. 488-503.
- “Reconsidering the Matronalia and women’s rites”. *Classical World*, 104.2 (2011c) 191-209.
- DYSON, Steve: “The Family and the Roman Countryside”. En RAWSON, Beryl (ed.): *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 431-444.
- EDLUND-BERRY, Ingrid: “Whether Goddess, Priestess, or Worshipper: Considerations of Female Deities and Cults in Roman Religion”. *Festschrift in Honor of Gösta Säfstedt, Opus Mixtum. Acta Instituti Romani Regni Sueciae*, vol. 21 (1994) 25-33.
- EGELHAAF-GAISER, Ulrike: “Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach”. En RÜPKE, Jörg (ed.): *A Companion to Roman Religion*. Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 205-222.
- FISHWICK, Duncan: *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World*. Farnham/Burlington, Ashgate/Variorum, 2012.
- FOSS, Pedar: “Watchful Lares: Roman Household organization and the rituals of cooking and eating”. En LAURENCE, Ray y WALLACE-HADRILL, Andrew (eds.): *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and beyond, Journal of Roman Archaeology*, suppl. 22, Portsmouth, RI, 1997, pp. 197-218.
- FRÖHLICH, Thomas: *Lararien und Fassadenbilder in de Vesuvstädten. Untersuchungen zur “volkstümlichen” pompejanischen Malerei*. Mainz Am Rhein, Von Zabern, 1991.
- GAGÉ, Jean: *Matronalia: essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l’ancienne Rome*. Bruselas, Coll. Latomus, 1963.
- GALESTIN, Marjan: “Dating of roman statuettes: fixed types and changing styles”. En *Acta of the 12th International Congress on Ancient Bronzes*. Nijmegen, 1995, pp. 253-260.
- GARDNER, Jean y WIEDEMANN, Thomas: *The Roman House-hold: A Sourcebook*. Londres/Nueva York, Routledge, 1991.

- GIACOBELLO, Federica: *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*. Milán, LED, 2008.
- GLADIGOW, Burkhard: "Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale". En STAUSBERG, Michael (ed.): *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden/Boston, 2004, pp. 57-76.
- GRIFFITH, Alison: "Reconstructing Religious Ritual in Italy". En DE ROSE, Jane (ed.): *A Companion to the Archaeology of the Roman Republican Period*. Oxford, Clarendon Press, 2013, pp. 235-250.
- HARMON, Daniel: "The Family Festivals of Rome". *ANRW* II, 16.2 (1978) 1592-1603.
- HEMELRIJK, Emily: "Women and sacrifice in the Roman Empire". En HEKSTER, Olivier *et alii* (eds.): *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire*. Leiden/Boston, Brill, 2009, pp. 253-267.
- KRZYSZOWSKA, Anna: *Les cultes privés à Pompéi*. Wrocław, Wydawn, 2002.
- LIPKA, Michael: *Roman Gods: A Conceptual Approach. Religions of the Graeco-Roman World*. Leiden/Boston, Brill, 2009.
- MAIURI, Arduino: *Sacra privata. Rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica*. Roma, L'Erma di Bretschneider, 2013.
- MASTROCINQUE, Attilio: "Dionysos and Religious Experiences in Bona Dea Rituals". En CUSUMANO, Nicola *et alii* (eds.): *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, pp. 167-176.
- *Bona Dea and the cults of Roman women*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014.
- MATHIEU, Nicolas y RÉMY, Bernard: *Les femmes en Gaule romaine*. París, Errance, 2009.
- MIRÓN, M.^a Dolores: *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente Mediterráneo*. Granada, Universidad de Granada, 1996.
- MOLINA, M.^a Pilar: "La matrona ideal según las fuentes literarias grecorromanas de finales de la República al S. I d.C.". *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia Antigua*, vol. 29 (2016) 57-70.
- ORIA, Mercedes: "Sacerdotisas y devotas en la Hispania antigua: un acercamiento iconográfico". *SPAL*, 21 (2012) 75-88.
- "De mujeres y sacrificios: un estudio de visibilidad". *Saldvie*, 10 (2010) 127-147.
- PARKER, Robert: "Public and private". En RAJA, Rubina y RÜPKE, Jörg (eds.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Oxford, Wiley Blackwell, 2015, pp. 71-81
- PÉREZ, María: *Al amparo de los Lares. El culto doméstico en las provincias romanas Bética y Tarraconense. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 68. Madrid, 2014.
- ROSENBERGER, Veit: "Öffentlich/privat bei den Römern". *ThesCRA*, 8 (2012) 11-16.
- ROTONDI, Valentina: *Il sacrificio a Roma. Riti, gesti, interpretazioni*. Roma, Aracne, 2013.
- RUBIERA, Carla: "Vilicus et vilica. Estereotipos masculinos y femeninos de la población esclava en la literatura de los agrónomos greco-latinos". *Arenal*, 17.2 (2010) 351-377.
- SCHEID, John: "'Extranjeras' indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma". En DUBY, George y PERROT, Michelle (eds.): *Historia de las mujeres en Occidente. La Antigüedad*. Madrid, Taurus, vol. I, 1991, pp. 421-462.
- "Les roles religieux des femmes à Rome. Un complément". En FREISTOLBA, Regula *et alii* (eds.): *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*. Berne, P. Lang, 2003, pp. 137-151.
- "Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains". *L'Homme*, 182 (2005) 295-299.
- SCHULTZ, Celia: *Women's religious activity in the Roman Republic*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.
- SIRAGO, Vito Antonio: *Femminismo a Roma nel Primo Imperio*. Catanzaro, Rubbettino Editore, 1983.
- SMITH, Christopher: "Worshipping Mater Matuta: Ritual and Context". En BISPHAM, Edward y SMITH, Christopher (eds.): *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*. Edimburgo, Universidad de Edimburgo, 2000, pp. 136-155.

- TURCAN, Robert: *The Gods of Ancient Rome: religion in everyday life from archaic to imperial times*. Nueva York, Routledge, 2000.
- VAN ANDRINGA, William: “Dal sacrificio al banchetto: rituali e topografia della casa romana”. En BASSANI, Maddalena y GHEDINI, Francesca (eds.): *Religionem Significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata. Atti dell'incontro di studi (Padova, 8-9 giugno 2009)*. Roma, Edizioni Quasar, 2011, pp. 91-98.

6.—Fuentes literarias grecorromanas

- CATÓN: *De l'Agriculture*. Ed. de E. Goujard. Les Belles Lettres. París, 1975.
- CICERÓN: *De domo sua*. Ed. de N. H. Watts. Cambridge, 1923.
- COLUMELA: *Los Doce libros de Agricultura*. 2 vols. Ed. de C. J. Castro. Barcelona, 1959.
- FESTO: *Sexti Pompei Festi De Verborum Significatu Quae Supersunt cum Pauli Epitome*. Ed. de W. M. Lindsay. Leipzig, 1913.
- MACROBIO: *Saturnales*. Ed. F. Navarro Antolín. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 2010.
- OVIDIO: *Ex Ponto*. Ed. Arthur L. Wheeler. Harvard University Press. Cambridge, 1939.
- *Fastos*. Ed. de B. Segura. Madrid, 1988.
- PLAUTO: *Comedias*. Ed. de J. Román. Madrid, 1989.
- PLUTARCO: *Vidas paralelas*. Ed. de A. Ranz Romanillos. Madrid, 1944.
- *Obras morales y de costumbres*. Ed. de M. García Valdés. Madrid, 1987.
- SUETONIO: *Vidas de los doce césares. Vol I*. Ed. de R. M Agudo. Madrid, 1992.

