

## IMÁGENES Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LA SUMISIÓN FEMENINA EN LA ANTIGUA ROMA. EL CULTO DE «JUNO LUCINA» Y LA FIESTA DE «MATRONALIA»<sup>1</sup>

### *Images and Religious Practice of Women's Submission in Ancient Rome. The Cult of Juno Lucina and the Matronalia Feast*

Rosa María CID LÓPEZ  
*Universidad de Oviedo. rcid@uniovi.es*

Fecha de recepción: 19-05-07

Fecha de aceptación definitiva: 17-07-07

BIBLID [0213-2052(2007)25;357-372]

RESUMEN: En la Roma antigua, al igual que en otras sociedades, la religión fue un instrumento eficaz de difusión de formas de comportamiento social, que en el caso de las mujeres tendía a reforzar su posición sumisa. En este artículo, se analiza el culto de *Juno Lucina* y la fiesta femenina de *Matronalia* como claros exponentes del estereotipo de la mujer-madre, a quien se recluye en el ámbito doméstico. Tales concepciones contrastan con el culto de Marte, dios homenajeado por los ciudadanos romanos para exaltar la actividad guerrera y el protagonismo en el espacio público. La oposición entre las prácticas religiosas femeninas vinculadas a Juno y las masculinas a Marte evidencian las desiguales relaciones entre ciudadanas y ciudadanos en el modelo de organización social, que además parece construirse a partir del papel de las mujeres como madres y de los varones como soldados.

*Palabras clave:* religión romana, mujer, madre, maternidad, guerra, fiesta, sumisión femenina.

1. Este artículo se inscribe en el Proyecto de Investigación de I + D que coordino, financiado por el Ministerio de Educación sobre el tema, *Maternidad y madres en las culturas grecorromana, oriental y cristiana primitiva. La construcción del paradigma de la feminidad en las sociedades antiguas del Mediterráneo*, con la referencia HUM2005-05332HIST.

ABSTRACT: In Ancient Rome, as well as in other societies, religion became a useful instrument for the dissemination of forms of social behaviour, which in the case of women served to reinforce their submissive position. In this paper we will attempt to analyse the cult of *Juno Lucina* and the *Matronalia* feast as clear examples of the stereotype of the woman-mother who is secluded in the domestic space. Such conceptions are opposed to those of Mars, the god worshipped by the Romans to celebrate warfare and protagonism in public spaces. The opposition between the feminine religious practices associated with Juno and the masculine ones connected with Mars reveals the unequal relation among women and men citizens in this model of social organisation, which seems to be constructed upon women's role as mothers and men's as soldiers.

*Key words:* roman religion, women, mother, motherhood, war, feast, women's submission.

Como reflejo de un fenómeno muy común a otras sociedades, en la antigua Roma, el rito de paso más notable en las biografías de las matronas, y de las ciudadanas en general, estaba constituido por el matrimonio, que incuestionablemente se ligaba a la maternidad como primordial función femenina<sup>2</sup>. De tales estereotipos femeninos, muy persistentes en el tiempo, son elocuentes algunas imágenes de las divinidades y también determinadas prácticas rituales, como muestra el caso de Juno, diosa especialmente honrada por las esposas y vinculada a la función maternal. Bajo estos atributos, su culto alcanzó una extraordinaria difusión, y no sólo entre las matronas, contribuyendo de forma eficaz a definir un modelo femenino que promovió y reforzó la desigual relación entre las ciudadanas y los ciudadanos, propia de una organización social en la que prevalecía la autoridad patriarcal.

En este ambiente, Juno fue venerada como divinidad protectora de las mujeres en sentido amplio, pero en especial aquellas que aparecían como madres y también como esposas; de ahí que se tienda a resaltar la inequívoca relación de esta diosa con los prototipos femeninos más convencionales. Los diferentes epítetos que suelen acompañar el teónimo evidencian sus vínculos con las actividades adjudicadas tradicionalmente a las mujeres, entre las que destacó el parto; en concreto, para favorecer el alumbramiento de sus hijos, las romanas solían invocar a *Juno Lucina*. Precisamente, en honor de la patrona

2. Tal y como es suficientemente conocido, para los romanos el objeto del matrimonio era la procreación, otorgando gran protagonismo a la fecundidad de la esposa, en lo cual la sociedad romana no presenta excesiva originalidad. Como muestra de las más tempranas reflexiones sobre este tema, *vid.* GAGÉ, J.: *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Rome-Bruxelles, 1963, p. 68.

de las parturientas, se celebraba el 1 de marzo la fiesta de *Matronalia*, que se convirtió en la más popular del calendario religioso de las matronas. El análisis del culto de la diosa de los alumbramientos, *Juno Lucina*, los ritos que protagonizaban las devotas que asistían al templo del Esquilino en el acto público y el ambiente lúdico, incluso trasgresor, que predominaba en las celebraciones domésticas propias de las *Matronalia* nos ilustran sobre la consideración del matrimonio y la maternidad en la antigua Roma a través de la propaganda religiosa. Según se desprende del ritual de la fiesta, resulta llamativo el protagonismo otorgado al parto, convertido en el acto crucial de la actividad procreadora y en general de la propia maternidad. A la vez, ésta y las restantes tareas adjudicadas convencionalmente a las madres, como la lactancia o el cuidado de los niños, suelen ligarse sobre todo al espacio doméstico, lugar al que se había de relegar a la matrona para que más eficazmente llegase a desarrollar su papel maternal, entre otros.

En este sentido, el culto a *Juno Lucina* y la fiesta de *Matronalia* representan un ejemplo elocuente de los mecanismos utilizados para definir el papel de las mujeres. El ejercicio de la maternidad así concebido, independientemente del énfasis en el momento del parto, se utilizó además para reforzar la sumisión de las mujeres en las relaciones con los hombres, preocupados por el control de las madres porque lo estaban por su descendencia legítima.

Paradójicamente, la fiesta de *Matronalia*, de la que sobresale la exaltación de los papeles femeninos tradicionales y representados por la diosa *Juno Lucina* como protectora de las parturientas, se celebraba en el mes dedicado a Marte y a la guerra, inequívoca actividad masculina en la antigüedad. Por ello, aunque Juno aparece como esposa de Júpiter y protectora del matrimonio, merece la pena explorar sus relaciones con otras divinidades como Marte, un culto totalmente opuesto y del que, en principio, no se observan elementos en común. A través de tales comparaciones, se percibe de qué manera la maternidad alcanzada a través del matrimonio acabó considerándose una función esencialmente femenina, mientras que los asuntos de la guerra eran de exclusiva competencia de los varones.

Sin duda, la contraposición entre estas divinidades, también los ritos inherentes a sus cultos, nos puede ayudar a comprender algunos aspectos de las complejas relaciones de género en el seno de la sociedad romana, cómo se puede deducir especialmente de la fiesta en honor de *Juno Lucina*. Ha de resaltarse que las *Matronalia* marcaban el comienzo del año según el calendario lunar, a partir de la reforma atribuida a Numa Pompilio, y en el mismo día era invocada a Marte por parte de los sacerdotes-soldados o salios. En el fondo, se trata de valorar la coincidencia de que en el ciclo festivo de los romanos se exalten la milicia y el parto, aunque se conmemoren en distintos lugares por hombres y mujeres, con ritos que variaban de unos a otras. Si la oposición entre tareas masculinas y femeninas se proyectaba en las fiestas que llamativamente

anunciaban el inicio del nuevo año, tal situación es reveladora del afán por marcar las diferencias entre ciudadanos y ciudadanas. En este aspecto, el sistema religioso, a través de cultos como los de Marte y Juno, servía para reforzar un determinado modelo social, en el que el poder de los varones se justifica por sus habilidades en el campo de la batalla, imponiéndose sin menospreciar, en apariencia, la importancia de las mujeres, que alumbran los hijos del esposo.

### 1. «JUNO» Y LOS CULTOS FEMENINOS. EL CASO DE «JUNO LUCINA»

Frente a otras diosas del panteón romano, indudablemente la que adquirió mayor popularidad entre las mujeres, según revelan los adjetivos que suelen acompañar su teónimo, fue Juno, cuyo culto aparece bajo múltiples acepciones<sup>3</sup>. Como muestra de tal situación, es significativo que se haya utilizado el término de Juno para referirse al ángel guardián o ser protector del que disfrutaba cada mujer; si los varones disponían de sus *genii*, de igual manera, aunque con posterioridad, la población femenina acabó contando con las *iunones*<sup>4</sup>. En cualquier caso, parecen oportunas algunas puntualizaciones a propósito de Juno y las diversas atribuciones y advocaciones de que disfrutó, ya que su culto sufrió una profunda evolución en el tiempo hasta convertirse en la diosa preferida por las mujeres.

A pesar de que en otras sociedades del Mediterráneo, en especial la griega y mesopotámica, las leyendas cosmogónicas aluden a una poderosa, –a veces también terrible–, divinidad femenina, ligada a la fecundidad y a la tierra, que acaba siendo sometida por el dios varón, en Roma ningún testimonio escrito o iconográfico nos indica situaciones similares<sup>5</sup>. La derrota de la diosa y la imposición

3. El papel dominante de Juno entre los homenajes religiosos femeninos es destacado por GAGÉ, J.: (*Op. cit.*, pp. 63-64). Sin embargo, recientemente se han discutido o matizado tales afirmaciones a través de análisis más detallados de la documentación epigráfica, en la que figuran diosas como Diana, *Mater Matuta*, *Bona Dea* y Fortuna, junto a Juno, sin olvidar a Júpiter, Apolo o Hércules entre las divinidades invocadas por las mujeres, como indica SCHULZ, C. E.: *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, University of North, Carolina, 2006, pp. 51-55; la autora llama la atención sobre las discrepancias entre la información proveniente de las inscripciones y las afirmaciones de los textos literarios. En cualquier caso, Juno fue indiscutiblemente la diosa más homenajeada en las fiestas femeninas de la Roma antigua. Sobre el culto a Juno, *vid.* DURY-MOYAERS, G. – RENARD, M.: «Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.17.1, Berlin-New York, 1981, pp. 142-202 y MONTERO, S.: *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Valladolid, 1994, p. 37 y n. 36.

4. Sobre las *iunones*, *vid.* el breve, pero interesante texto de RIVES, J.: «The *Iuno Feminae* in Roman Society», *Echos du Monde Classique / Classical Views*, XXXVI, 11, 1992, pp. 33-49.

5. A propósito del papel de la divinidad femenina como ser primigenio, principio de fecundidad y vinculado a la tierra, la bibliografía es muy abundante, en especial sobre los casos griego y mesopotámico. Como muestra de la concepción de la diosa-tierra, también madre, ligada a los

del dominio masculino suelen inspirar los relatos míticos de sociedades mediterráneas, pero son inexistentes en la sociedad romana primitiva. Sin embargo, parece que, precisamente, en la Roma de los reyes, Juno, sin disputar la posición de primacía a la deidad masculina adquirió los atributos característicos de dominadora, ejerciendo su patronazgo sobre actividades propias de los varones como la guerra, entre otras.

Resulta evidente, entonces, que el culto a Juno fue evolucionando, de tal modo que a medida que se iba convirtiendo en la diosa de las mujeres por excelencia, perdía parcelas de ese antiguo poder, que había exhibido con amplio reconocimiento en la temprana historia de Roma. De los diversos epítetos que acompañan su teónimo, deducimos precisamente la variada y rica gama de atribuciones de que disfrutó su culto, en el que se introdujeron cambios notables a lo largo del tiempo.

Tal y cómo ha demostrado N. Boëls-Janssen, en los orígenes de la historia de Roma, la divinidad femenina, que puede identificarse con el término de Juno, destacaba por su fuerza extraordinaria, como se desprende de sus relaciones con la fecundidad en sentido amplio, pero también con las actividades oraculares y guerreras, sin olvidar su especial conexión con el ejercicio del poder político<sup>6</sup>. Estas tareas se revelan en casos como el de *Juno Moneta*, a la que se evoca por su capacidad adivinatoria aun en el siglo IV a. d. C. Sobre esta diosa, especial eco en la sociedad romana tuvo la leyenda protagonizada por las ocas que velaban por su templo cercano al Capitolio. Según la noticia

---

cultos de la fecundidad, y sobre todo en las culturas mediterráneas, aunque no de forma exclusiva, *vid.* la sugerente obra de BARING, A. y CASHFORD, J.: *El mito de la diosa*, Madrid, 2005 (1ª ed. inglesa, 1991), en la que el tono de divulgación acompaña unas reflexiones agudas y planteamientos sugerentes; con planteamientos similares, menor interés ofrece la sintética visión de HUSAIN, S.: *La Diosa. Creación, fertilidad y abundancia. Mitos y arquetipos femeninos*, Madrid, 1992. Entre los trabajos relacionados específicamente con los mitos griegos y/o desde presupuestos más académicos, destacan las aportaciones de DARAKI, M.: *Dionysos et la déesse Terre*, París, 1985, quien muestra hasta qué punto se intentó controlar la capacidad reproductora femenina encarnada en la diosa-tierra, situando su culto en los márgenes y ligándolo a la religión dionisiaca, junto al de STARR SERED, S.: *Priestess, mother, sacred sister: religions dominated by women*, New York, 1996, entre otros. Sobre estos casos, *vid.* también DEVEREUX, G.: *Femme et mythe*, París, 1982, sin olvidar el conocido texto de LORAUX, N.: «Qué es una diosa» en DUBY, G. y PERROT, M.: *Historia de las Mujeres*, vol. I, Madrid, 1991. Por último, sobre el análisis del control masculino de la sexualidad femenina y su manifestación religiosa, sigue manteniendo su actualidad el agudo y pionero análisis sobre el caso mesopotámico de LERNER, G.: *La creación del patriarcado*, Barcelona, 1990 (trad. de la edición inglesa de 1986).

6. Este poder fue disminuyendo en las etapas sucesivas y, a pesar de la diversidad de funciones que se adjudican a Juno, no parece que puede ser comparada a las divinidades primigenias del panteón griego, ni del mesopotámico, tales como *Gea* o *Tiamat*. Para fijar tales paralelismos, precisaríamos de textos de carácter cosmogónico y teogónico, de los que carece la sociedad romana, ya que los testimonios escritos y documentos existentes muestran a Juno siempre integrada en un modelo de dominación masculina que se impone sobre el panteón. Sobre la concepción de Juno como diosa poderosa en los orígenes de Roma, *vid.* BOËLS-JANSSEN, N.: *La vie religieuse des matrons dans la Rome archaïque*, Roma, 1993, pp. 472-476.

transmitida por Tito Livio (V, 47, 4), las gentes de Roma no dejaron de alimentar los animales sagrados, a pesar de las carestías que sufría la ciudad por el asedio enemigo, y este sacrificio acabará teniendo su recompensa, supuestamente gracias a la mediación divina. Al parecer, sólo los gansos se dieron cuenta de la presencia de los galos, advirtiendo del inminente peligro; este aviso permitió la rápida intervención de los soldados romanos, salvando la ciudad y el emblemático templo del Capitolio<sup>7</sup>. El acontecimiento se fecha en el año 390, lo que revela la permanencia del carácter oracular de Juno, del que hay constancia en los tiempos míticos de Roma<sup>8</sup>.

Por sus atribuciones bélicas, destaca *Juno Martialis*, que asumió como epíteto el nombre del dios de la guerra. Aún más conocida e invocada era *Juno Sospita* o salvadora, a quien se representa armada con lanza y escudo como protectora de la ciudad, al igual que podía hacerlo cualquier soldado varón<sup>9</sup>.

Esta serie de competencias tan variadas favorecieron la asociación de la diosa romana con otras deidades extranjeras, como la *Juno Regina* de Veyes; su estatua fue trasladada desde el templo etrusco a la propia Roma por el vencedor Camilo, tras la toma de la ciudad en el año 396. Tiempo después, apareció la *Juno Caelestis*, término que encubría a la diosa púnica *Astarté*. En ambos casos se había recurrido al rito de la *evocatio*<sup>10</sup>; y lo realmente llamativo es el hecho de que cuando los romanos se apropian de las diosas femeninas de los pueblos enemigos, procuran las asociaciones con la diosa más popular en su ciudad, como revelan ejemplarmente los ejemplos etrusco y africano.

Precisamente, al final, fue *Juno Regina* la diosa más notable del panteón romano, compartiendo esta posición privilegiada junto a Júpiter y Minerva, los

7. Para conocer éste y otros prodigios entendidos como hechos inexplicables, y que aparecen con relativa frecuencia en la etapa republicana, *vid.* MACBAIN, B.: *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982.

8. Sobre *Juno Moneta*, *vid.* MONTERO, S.: *op. cit.*, pp. 25, 33-35 y 37-38, quien también atribuye funciones oraculares a las *Uni* etruscas y SCULLARD, H. H.: *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London, 1981, pp. 127 y 191. Como es conocido, inicialmente el término *moneta* se relaciona con *monere*, advertir; con ocasión de las Guerra Pírricas, en el templo se instauró una ceca, de ahí la posterior identificación entre *moneta* y moneda. Sobre su templo, construido por iniciativa de *Furius Camillus* y dedicado en el año 345 a. d. C., *vid.* RÜPKE, J.: *La religione dei romani*, Turin, 2004 (trad. italiana de la edición alemana de Munich, 2001), p. 250. Para el texto de Tito Livio, se ha utilizado la edición crítica de Pérez González, Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, Madrid: ed. Akal, 1989. BOËLS-JANSSEN, N. (*op. cit.*, p. 472) añade que las *Iunones* oraculares se asociaban con la Luna.

9. *Vid.* BEARD, M.; NORTH, J. y PRICE, S.: *Religions de Rome*, París, 2006 (1ª ed. Cambridge, 1998), pp. 94 y 138, quienes añaden que también era una diosa de la fertilidad. Para DURY-MOYAERS, G. y RENARD, M. («art. cit.», p. 156), las *Iunones* guerreras serían propias sobre todo de la época arcaica. *Vid.* también BOËLS-JANSSEN, N.: *ibid.*, p. 472, quien alude a que era honrada como protectora de la ciudad en *Lanuvium*.

10. A propósito de la *evocatio*, *vid.* el trabajo, ya clásico, de BASANOFF, V.: *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*, París, 1947, que aún sigue resultando de utilidad por los datos que incorpora. Sobre estos casos, *vid.* BEARD, M.; NORTH, J. y PRICE, S.: *ibid.*, pp. 82-83.

integrantes de la Tríada Capitolina<sup>11</sup>. Resulta paradójico que esta *Juno Regina*, pese a ser protectora de las matronas en su condición de esposas y madres, como compañera del padre del panteón jamás tuvo descendencia. En cualquier caso, el hecho de ser una deidad capitolina favoreció el mantenimiento de sus lazos con el ejercicio del poder político<sup>12</sup>.

A medida que avanzamos en el tiempo y nos adentramos en las etapas históricas, dejando a un lado el pasado mítico, comprobamos cómo la diosa pierde gran parte de las competencias que le otorgaban soberanía y poder; en este proceso, paralelamente se tratará de ir enfatizando su relación con el matrimonio, de ahí el papel que se atribuyó a *Juno Pronuba*, que presidía todas las ceremonias de los esponsales, lo que la igualaba a la Hera helena<sup>13</sup>. Pero, también y especialmente, su culto se asoció a la procreación, en lo que destacó *Juno Lucina*, vinculada con el momento del parto y con los ritos concernientes al nacimiento; en este sentido, llama la atención que se entregase una moneda por cada recién nacido primero en el bosque de la diosa, luego en el templo; aquí precisamente se procedía a la inscripción de los nuevos miembros de la comunidad<sup>14</sup>.

A *Juno Lucina* se la honraba en la fiesta de *Matronalia*, en la que se pretendía identificar a las mujeres por su condición, real o potencial, de madres. Sin embargo, ha de resaltarse que, si bien el ritual de *Matronalia* incluye a las matronas, no se especifica su condición maternal, por lo que no debía ser requisito imprescindible para participar en los rituales.

A propósito de las atribuciones de *Juno Lucina*, según la opinión imperante en la historiografía actual, parece incuestionable la asociación o influencia de

11. Con frecuencia se ha resaltado la etrusquización del culto de Juno Regina, lo que supuestamente había favorecido su asociación con las diosas madres del centro de la Península Itálica, como afirmaba BAYET, J.: *La religion romane. Histoire politique et psychologique*, Madrid, 1984 (trad. de la 2ª ed. francesa, París, 1956), p. 103. Para GAGÉ, J.: *op. cit.*, pp. 63-64, la diosa originaria de Veyes no tenía ninguna relación con los cultos femeninos, ya que tales atribuciones se le adjudicaron en la sociedad romana. Sobre el debate a propósito del origen etrusco de este culto, *vid.*, entre otros, WISSOWA, G.: «The Historical Development of Roman Religion: An Overview» en ANDO, C.: *Roman religion*, Edinburg, 2003, pp. 333-334.

12. Para BEARD, M.; NORTH, J. y PRICE, S.: *op. cit.*, p. 16, *Juno Regina* fue la diosa más política de Roma, posición de que disfrutó frente a las restantes divinidades femeninas. Tal visión es compartida por SCHULZ, C. E.: *op. cit.*, 165, n. 49, para quien el culto de Juno en todas sus manifestaciones tenía un significado político, afirmación que precisaría ciertas matizaciones, ya que resulta exagerada.

13. En esta evolución, en la que se trata de honrar a una divinidad que ha de velar por las mujeres y la fecundidad, lo que se percibe es el reflejo de la consolidación de la civilización patriarcal, que ha pasado de la economía pastoril a la agrícola, además del evidente interés de los padres por transmitir el patrimonio a sus descendientes legítimos, lo que resalta BOËLS-JANSSEN, N.: *op. cit.*, p. 472.

14. Esta costumbre parece que se instauró por Servio Tulio, lo que indica que en la fase final de la Monarquía *Juno Lucina* había adquirido cierta popularidad y su culto se promovía por iniciativa de los propios reyes. *Vid.* GAGÉ, J.: *op. cit.*, p. 70 y RUPKE, J.: *op. cit.*, pp. 194 y 250.

la etrusca *Uni*, objeto de culto en *Pyrgi*, de donde procede una valiosa documentación; pero también con la griega *Ilitya*, vinculada a los nacimientos, o con *Leucotea*, que evoca el amanecer<sup>15</sup>. Sin embargo la etimología de *Lucina* no es segura, ya que aparecen diferentes versiones en los autores antiguos. Por ejemplo, Plinio mantenía que el término provenía de *lucus*, el bosque dónde se la adoraba antes de la construcción del templo y desde una remota antigüedad; pero su información no goza en la actualidad de demasiados adeptos. Frente a esta interpretación, la mayoría de los investigadores se decantan por la asociación entre *lucina* y *lux* o luz, pues tal y cómo afirma Ovidio «el bosque (*lucus*) le dio este nombre, o bien se debe a que tú posees el principio de la luz»; el poeta latino indica su localización, al añadir que «al pie del Monte Esquilino había un bosque con el nombre de la Gran Juno» (*Fasti*, II, 435-436 y 449-450)<sup>16</sup>. Sobre esta cuestión, Cicerón matiza que «la luna ha recibido su denominación a partir de «lucir», porque se la identifica con Lucina; y es que, de la misma manera que entre los griegos se invoca a Diana en su condición de «*Lucifera*», así entre los nuestros se invoca a «Juno Lucina» en el momento del parto» (*Nat. Deor.*, II, 68, 200)<sup>17</sup>. A partir de estos datos, resulta más probable la identificación entre *Lucina* y luz, cuya influencia posterior se muestra en expresiones como alumbramiento.

Parece entonces que de las variadas diosas femeninas, algunas poderosas y soberanas, que encubría el teónimo Juno a través de múltiples epítetos, una de las más notables en el conjunto del panteón fue *Juno Lucina*. Sin duda su vinculación con el parto, elemento esencial de la función maternal, propició su permanente popularidad entre la población femenina de la antigua romana. La trascendencia social, y no sólo religiosa, de que disfrutó la fiesta de *Matronalia* así parece evidenciarlo.

## 2. «MATRONALIA», FIESTA DE LAS MUJERES Y DE LAS PARTURIENTAS: EL RITUAL DEL CULTO A «JUNO LUCINA»

En efecto, *Juno Lucina* y la fiesta que se le dedicó, *Matronalia*, se convirtieron en una celebración femenina, popular, porque, entre otras características,

15. Vid. SCULLARD, H., H.: *op. cit.*, 143 y SMITH, CH.: «Worshipping *Mater Matuta*: ritual and context» en BISPHAM, E. – CH. SMITH, CH.: *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*. Edinburg., 2000, pp. 142-143.

16. Para una revisión crítica de las aportaciones de los escritores latinos, vid. DURY-MOYAERS, G. – RENARD, M.: *op. cit.*, pp. 149-150, ns. 53 y 54, que incluyen comentarios a las referencias de Plinio (*Nat. His.*, 16, 235) y Varrón (*Ling.*, 5, 69). Para los textos de Ovidio, se utilizó la obra de SEGURA RAMOS, B. (intr., trad. y notas): P. Ovidio Nasón, *Fastos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.

17. Vid. ESCOBAR, A. (intr., trad. y notas): Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1999.



integraba elementos profanos y religiosos. Los primeros se desarrollaban en la *domus*, mientras los segundos lo hacían en el templo de la diosa, es decir en un lugar público. Se trataba de espacios contrapuestos, donde los ritos eran muy diferentes, pero estas prácticas no eran extrañas a los rituales romanos; en este sentido, no conviene exagerar la separación entre culto cívico y familiar (también rural), ya que si bien en algunas fiestas la ceremonia central tenía lugar en la ciudad, ésta solía acompañarse de ritos que tenían lugar en la casa. La inequívoca relación que se establece entre culto público y privado, en especial el doméstico, parece querer trasladar las preocupaciones de la comunidad a la familia, y viceversa<sup>18</sup>.

La fiesta comenzaba con un acto social y familiar en la propia vivienda, en la que la dueña era honrada por su esposo, con lo que se pretendía una exaltación del matrimonio<sup>19</sup>; la matrona también dirigía a su marido palabras de agradecimiento. Como *mater familias* recibía regalos de sus parientes y amigos, convirtiéndose en la protagonista de la jornada en el seno de su hogar. La actividad continuaba con un banquete, en el que se modificaba el orden social, ya que la patrona servía la comida a sus esclavos y esclavas<sup>20</sup>; se repetía la misma trasgresión que en las *Saturnalia*, aunque en este caso, eran los *patres* los que asumían el protagonismo. Tales actividades, que suponen trastocamientos de la organización social, suelen coincidir en los calendarios festivos con momentos de cambio; así las *Saturnalia* se celebraban al fin del año solar, mientras que las *Matronalia* lo hacían al comienzo del año lunar. Aunque se conocen bien en el caso romano, como es sabido, estas prácticas son muy frecuentes y comunes en otras sociedades.

Este acto privado se acompañaba de una celebración pública, consistente en visitas al templo de la diosa, *Juno Lucina*, a quien se realizaban ofrendas<sup>21</sup>; al centro religioso sólo acudían mujeres y preferentemente matronas, las romanas casadas. El edificio se inauguró probablemente en el año 375 a.d. C. y por un voto de una mujer llamada *Albinia*, en la zona del Cispio del monte

18. Sobre estas clasificaciones, *vid.* BEARD, M.; NORTH, J. y PRICE, S.: *op. cit.*, pp. 66-67.

19. El marido hacía plegarias para favorecer la conservación de su matrimonio, actividad sorprendente en un varón, ya que tal tipo de ruegos es propio de las mujeres, como resalta SCHULTZ, C. E.: *op. cit.*, p. 147.

20. Se dice en tono malévolamente, según noticia recogida por los Padres de la Iglesia, que, en esta fecha, y aprovechándose del ambiente de subversión social, hombres afeminados aprovechaban para exhibirse con atuendos femeninos. *Vid.* SMITH, CH.: «art. cit.», pp. 136 y ss. Sobre esta serie de ritos que tenían lugar en el ambiente doméstico, *vid.*, entre otros, GAGÉ, J.: *op. cit.*, pp. 63 y ss. y BOËLS-JANSSEN, N.: *op. cit.*, pp. 309-319.

21. Tal y cómo se menciona en los *Fasti Praenestini*, según recoge J. Gagé, *ibid.*, p. 70, entre otros, si bien ha de señalarse que el texto está fragmentado, detectándose problemas de lectura en el caso de *Albinia*; por ello, otros autores indican que sólo se menciona a la esposa o hija de un hombre llamado Albio. La fecha de fundación del templo es mencionada por Plinio (*Nat. Hist.*, 16, 2359). Sobre estos datos, *vid.* SCHULTZ, C. E.: *op. cit.*, pp. 42 y 166, n. 64 y también BOËLS-JANSSEN, N.: *op. cit.*, pp. 313 y ss.

Esquilino, donde había existido el bosque sagrado en el que se honraba a la diosa desde épocas antiguas<sup>22</sup>. La fundación de este recinto sagrado se atribuye a mujeres, quienes debieron de aportar ayuda financiera.

Sobre los bienes donados a la diosa, llama la atención que consistieran en guirnaldas de flores, pues al tratarse de la protectora de los partos no se toleraba la realización de sacrificios; un acto religioso que, si no estaba prohibido, al menos apenas practicaron las mujeres<sup>23</sup>. Parece que asistían especialmente las embarazadas, pidiendo a la diosa un parto feliz; para evitar daños y males en el futuro alumbramiento, debían llevar el pelo suelto y su atuendo estar libre de nudos<sup>24</sup>.

Ciertamente, la procreación como función femenina no se exaltaba sólo en el culto de *Juno Lucina*, ya que encontramos a otras diosas también vinculadas con esta misma tarea y veneradas en las diferentes fiestas del calendario religioso femenino. Junto a *Fortuna Muliebris*, destacaría el caso de *Mater Matuta*, honrada en la fiesta de *Matralia*; esta última aparece como protectora de los niños hasta llegar a la edad madura, pero, en este caso, llama la atención el hecho de que las matronas soliciten la ayuda para sus sobrinos y no para sus hijos. Se produce también una mezcla social, ya que al templo acuden las esclavas junto a las matronas, si bien se las expulsará por las aristócratas a golpes de vara<sup>25</sup>. Estos ejemplos, entre otros que podían añadirse, muestran el interés por introducir en el calendario festivo de las mujeres aquellos cultos que evocan su rol maternal, que acaban convirtiendo en el femenino por antonomasia.

Pero, además de las similitudes con estas fiestas, importa destacar que las *Matronalia* en honor de *Juno Lucina* responden al modelo de celebración religiosa de las ciudadanas. Me refiero al hecho de que se honra a una divinidad

22. *Vid.* especialmente RÜPKE, J.: *op. cit.*, pp. 194, entre otros.

23. Es muy común la idea que las mujeres tenían prohibido sacrificar animales, elemento crucial en los rituales de las religiones antiguas, como defendió CAZANOVE, O. DE: «*Exesto*. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque, *Quaest. Rom.* 85)», *Phoenix*, XLI, 2, pp. 159-173. Una revisión reciente del texto de Plutarco, junto a otras informaciones de autores antiguos, cuestiona tales afirmaciones y defiende que las mujeres sí sacrificaban, aunque no lo hicieran con frecuencia, como señala SCHULZ, C. E.: *op. cit.*, pp. 131-137.

24. *Vid.*, entre otros, GAGÉ, J.: *op. cit.*, pp. 66-67; BOËLS-JANSSEN, N.: *op. cit.*, p. 10 y CID LÓPEZ, R.M., «El *ordo matronarum* y los espacios femeninos en la Roma antigua. Las fiestas de *Matronalia* y *Fortuna Muliebris*» en NASH, M.; DE LA PASCUA, M. J. y ESPIGADO, G.: *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, 1999, pp. 49-52.

25. Los ritos arcaicos parecen tener su explicación. Se dice que las matronas simbolizan la Aurora, la hermana de la Noche, que se ocupan del Sol, su sobrino. Hay que expulsar a las esclavas, la noche, para que llegue el día y dejan a su hijo, la luz solar. *Mater Matuta* era también una diosa lactante, a la que se atribuían poderes curativos, que se considera al mismo tiempo diosa del amanecer, fertilidad y crecimiento. Sobre esta divinidad y el análisis simbólico de su fiesta, *Matralia*, *vid.* especialmente, CHAMPEAUX, J.: «La fête romaine, fête publique, fête pour le peuple» en MOTTE, A. —TERMES, CH.: *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout, 2003, p. 178 y SMITH, CH.: «art. cit.», pp. 136 y ss.

siempre femenina y vinculada con las funciones atribuidas tradicionalmente a las mujeres, que, en este caso, es el parto. También se suelen invocar virtudes propias de las mujeres casadas y respetables como el pudor o la castidad<sup>26</sup>. Las devotas son mujeres, excluyéndose la participación masculina, y las ofrendas consistían sobre todo en productos vegetales, como las flores, junto a leche o miel, y parece que no era habitual la realización de sacrificios. Los espacios suelen ser templos, con frecuencia extraurbanos, pero no se evitan los ambientes domésticos, que se utilizan en otros ritos como el de *Bona Dea*; el hecho de evitar los lugares más céntricos de la ciudad revela el afán por marginar a las mujeres del culto público, en esencia masculino<sup>27</sup>. En última instancia, las divisiones del espacio ritual muestran cómo la religión intenta marcar la diferencia entre hombres y mujeres, lo que pone de manifiesto que el género, masculino o femenino, ha sido siempre un crucial elemento configurador de la organización de los cultos<sup>28</sup>.

En cualquier caso, se pretende que las mujeres se reúnan y honren a divinidades que parecen proteger actividades propias de las mujeres; se utiliza la religión como instrumento que fomenta la identidad de las mujeres como colectivo, lo que se percibe en otros más amplios, incluida la sociedad romana en general<sup>29</sup>. Pero, a la vez, el calendario festivo de las matronas no olvida las profundas diferencias entre las mujeres, procediéndose a una auténtica categorización, en el sentido de que se define claramente la posición de ciudadanas frente a las que no lo son, en especial las esclavas; sin olvidar la tendencia a marcar la posición privilegiada de las matronas como representantes de las aristócratas<sup>30</sup>.

26. En estas fiestas se enfatizaba también la castidad y la fidelidad al esposo, con el afán de asegurar la legitimidad de la descendencia paterna. *Vid.*, entre otras, CID LÓPEZ, R. M.: «art. cit.», p. 57.

27. Sobre esta cuestión, *vid.* las acertadas reflexiones, entre otros, de SCHEID, J.: «Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma» en G. DUBY Y M. PERROT: *Historia de las Mujeres*, vol. I, Madrid, 1991 y «Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément» en FREI-STOLBA, R.; BIELMAN, A. Y BIANCHI, O. (eds.): *Les femmes antiques, entre sphère privée et sphère publique*, Bern, 2003, pp. 137-151, en especial, p. 138.

28. *Vid.* también BEARD, M.; NORTH, J. Y PRICE, S.: *op. cit.*, p. 283.

29. Sobre el uso de la religión como instrumento de cohesión de grupos sociales de índole diversa, la bibliografía es amplia, aunque, con frecuencia se suele olvidar su influencia en el caso de las mujeres. A propósito de esta temática, *vid.*, entre otros, BEARD, M.: «A Complex of Times. No More Sheep on Romulus' Birthday» en C. ANDO (ed.): *Roman religion*, Edinburgh, 2003, pp. 283-290, quien afirma que el calendario ritual proyecta la historia de Roma, su poder y ofrece las señas de identidad, sin mencionar el papel de los cultos femeninos. Respecto a la fiesta como garantía e instrumento de integración social, que defiende las relaciones entre las divinidades y los hombres, en general, *vid.* también SPETO, N.: «Théories de la fête dans l'histoire des religions» en MOTTE, CH - TERNES, M.: *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout, 2003, pp. 162-164. Como una de las primeras aproximaciones a esta cuestión, *vid.* MONTANARI, E.: *Identità culturali e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma, 1988.

30. *Vid.*, entre otras, CID LÓPEZ, R. M.: «art. cit.», pp. 44 y 55-56.

Ha de señalarse que las fiestas religiosas femeninas, aunque suman un número sensiblemente menor que las masculinas, figuran en el calendario oficial. Ello significa que se trataba de *feriae*, las consideradas, fiestas oficiales y públicas, lo que implicaba que debían desarrollarse en uno de los días *festi*, consagrado a los dioses, y *nefas*, es decir no se podía trabajar<sup>31</sup>. La inclusión en el ritual oficial muestra, de manera elocuente, el interés en divulgar determinados estereotipos femeninos, que acababan gozando de un reconocimiento oficial a partir de la llamada *religión de las mujeres*.

Aunque el calendario de fiestas ligado a esta *religión de las mujeres* surgió en la Roma primitiva, éste se mantuvo e incorporó otras nuevas bajo la República. Será en esta época cuándo aún se refuercen más los motivos que supuestamente provocaron el origen de cada una de ellas. De los casos conocidos, se insiste en acontecimientos de índole política y protagonizados por las ciudadanas, en los que se exaltan los servicios prestados al Estado, que suponen la aparición de la fiesta femenina<sup>32</sup>. En concreto, bajo la etapa republicana, actos heroicos atribuidos a excepcionales ciudadanas dieron lugar a celebraciones religiosas, como sucedió con la hazaña de *Veturia* y *Volumnia*, que frenaron la guerra contra Roma promovida por su pariente Coriolano, y a quienes se recordará luego en la fiesta de *Fortuna Muliebris*<sup>33</sup>.

Como precedente de lo ocurrido en el período republicano, el caso de *Matronalia* es ejemplar, ya que en esta fiesta se recordaba a Hersilia, la primera mujer de Roma y a las esposas de los ciudadanos compañeros de Rómulo. La alusión a este episodio parece evidenciar la antigüedad de la fiesta, pero sobre todo, se evocaba a estas mujeres por su papel de mediadoras entre sus maridos, latinos y romanos, y sus padres y hermanos, sabinos<sup>34</sup>. Fueron ellas quienes habían conseguido imponer la paz entre ambos bandos y habían realizado un gran servicio a la ciudad. Por eso, se las recuerda y se hace en una fiesta femenina popular. Pero, como dato bastante curioso, se celebra en el mes de la guerra, una actividad esencialmente masculina en la sociedad romana, que precisamente tendía a vincular el valor y la masculinidad con las acciones en el campo de batalla.

31. Según SCHEID, J.: «La femme...», p. 138, en el calendario, y con carácter de fiestas públicas, figuraban casos como los de *Matronalia*, *Matralia*, las *Nonae Caprotinae*, las de *Ceres*, *Pudicitia*, *Venus* y *Fortuna Muliebris*. Vid. también CHAMPEAUX, J.: «art. cit.», pp. 172-173.

32. A propósito de estos acontecimientos protagonizados por las ciudadanas y en la etapa republicana, vid. SCHULTZ, C. E.: *op. cit.*, p. 147 y también HERRMANN, CL.: *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Bruselas, 1964.

33. Vid., entre otros, GAGÉ, J.: *op. cit.*, pp. 48-54 y «Matrones ou mères de famille? Sur des formes archaïques d'encadrement féminin dans les sociétés primitives de Rome et du Latium», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1960, pp. 49-74, y CID LÓPEZ, R.M.: «art. cit.», pp. 52-55.

34. Sobre el episodio de las Sabinas, vid., entre otros, LIOU-GILLE, B.: «L'enlèvement des Sabinnes», *Latomus*, L, 1991, pp. 342-348. Vid. también GAGÉ, J.: *op. cit.*, pp. 51-53 y SCHULTZ, C.: «art. cit.», p. 166.

### 3. «MATRONALIA», UN RITUAL FEMENINO EN EL MES DE MARTE

La fecha de la celebración de *Matronalia*, en concreto el 1 de marzo, no es una cuestión que haya pasado desapercibida a los investigadores, debido a que la exaltación del papel de las matronas, por un lado, y las parturientas, por otro, coincide con la fiesta que abre la campaña militar; es decir, con un ritual guerrero, del que aparecen varios ejemplos en el mes dedicado, no por casualidad, a Marte. Hasta la reforma cesariana, esta fecha marcaba además el comienzo del año, al utilizarse un calendario lunar.

Sobre el desarrollo de estas fiestas, conviene resaltar que en los ambientes domésticos primero, pero sobre todo en el templo del Esquilino, las matronas se reunían y honraban a *Juno Lucina* con flores y en el interior del recinto sagrado. Mientras las ciudadanas aristócratas se ocupaban de tal tarea, por las calles del Campo de Marte, sus esposos contemplaban un gran espectáculo, del que algunos quizá fueran protagonistas. Me refiero a los desfiles de los Salios o sacerdotes-guerreros, que al son de la música, bailaban y hacían sonar los escudos de Júpiter que se atribuían a la época de Numa. Las armas simbólicamente guardadas en la época de la paz volvían a exhibirse y los jóvenes ciudadanos se preparaban para la futura campaña militar; las danzas se repetían en diferentes ocasiones a lo largo del mes de marzo, en las que de nuevo se procedía a limpiar y mostrar los instrumentos de la guerra<sup>35</sup>. Se trataba en el fondo de festejar el anuncio del nuevo año poniendo el énfasis en los temas militares y en los espacios públicos.

Ante la circunstancia de que Juno presidía las *kalendae*, se ha dicho que es una casualidad que coincidan fiestas con sentidos muy distintos en el mismo día, el 1 de marzo<sup>36</sup>; simplemente, ocurrió que en esta fecha, además del nacimiento de Marte, se conmemoraba el natalicio del templo a *Juno Lucina*; ambos acontecimientos no parece probable que respondan a un hecho fortuito<sup>37</sup>. En estos casos, llama la atención la contraposición entre espacios y actividades que definen lo femenino y lo masculino. La guerra, tarea varonil, se proclama en la calle, mientras que el parto, función exclusiva de las mujeres, interesa exaltarlo en la casa y en recintos cerrados. Es decir, sin espectáculos que lo animen y lo proyecten al exterior; de ahí que se limite la presencia de las devotas al templo y el interior, sin apenas procesiones o exhibiciones públicas que marquen el ritual. Parece evidente que la oposición en función del género está claramente presente en las fiestas del uno de marzo, aunque la situación es bastante más compleja a la hora de analizar la simbología que encierra cada

35. Entre los variados estudios sobre la danza y ritual de los salios, *vid.* CHAMPEAUX, J.: «art. cit.», pp. 83-87 y SCULLARD, H. H.: *op. cit.*, pp. 84-96, quien destaca la antigüedad de la fiesta de estos sacerdotes-soldados.

36. *Vid.* BOËLS- JANSSEN, N.: *op. cit.*, p. 311, para quien los argumentos esgrimidos por Ovidio son un mero ejercicio retórico y la coincidencia es una simple casualidad.

37. *Vid.*, entre otros, SCULLARD, H. H.: *op. cit.*, p. 65.

una de las actividades que en ese día se festejaban; no se trata simplemente de distinguir unas funciones de otras, se trata sobre todo de jerarquizarlas, a la vez que se intenta ver hasta qué punto la sociedad romana precisaba de la participación del ciudadano y la ciudadana en la consecución del bienestar de la *res publica*.

La reelaboración que se produce con el culto de aquella Juno soberana y guerrera hasta convertirla en la divinidad del matrimonio y el parto, muestra de qué modo debía reforzarse una propaganda que concebía a las ciudadanas ante todo como madres. El pasado mítico se olvida en lo relacionado con las diosas poderosas, aunque no ocurrió lo mismo con Marte, que mantuvo inalterable su posición de protector de la guerra y de los soldados. Paradójicamente, el pasado mítico proporciona el pretexto para construir la leyenda de las madres gloriosas que tanto abundan en la historia épica de los romanos, como revela magníficamente el texto de Ovidio a propósito de los Sabinos.

#### 4. UNA REVISIÓN DE LOS ORÍGENES DE «MATRONALIA» Y DEL CULTO A «JUNO LUCINA» A PARTIR DE OVIDIO («FASTI», III, 170-225)

En sus *Fasti*, Ovidio dedica bastante atención al episodio de las Sabinas, a propósito de su narración sobre el origen de *Matronalia*<sup>38</sup>. Aunque algunos autores contemporáneos otorgan escasa credibilidad a su texto, curiosamente gran parte de los datos que aporta no contradicen lo manifestado en otras obras de la literatura latina<sup>39</sup>.

Con el objeto de explicar el origen y el ritual de esta fiesta, Ovidio concede figuradamente la palabra a Marte, quien ofrece un relato detallado de los hechos protagonizados por las Sabinas<sup>40</sup>. Al comienzo de su narración sobre los acontecimientos que explican los heterodoxos mecanismos a los que recurrieron los primeros romanos para disponer de compañeras, el dios de la guerra alude a *Juno Lucina* como divinidad oracular, recomendando los remedios para que las mujeres consigan el deseado embarazo<sup>41</sup>. El dios de la guerra describe el ambiente de pobreza de la primitiva Roma, donde ni Rómulo ni

38. Vid. OVIDIO, *Fasti*, III, 167-258, sobre la fiesta de *Matronalia*, y que incluye su versión de la leyenda de las sabinas.

39. Me refiero a la información que sobre el asunto de las Sabinas proporciona PLUTARCO, *Rom.*, 14-19; aunque éste último lo hace con mayor profusión de detalles y noticias. Vid. PÉREZ JIMÉNEZ, A. (int., trad. y notas): *Plutarco, Vidas Paralelas, I*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1985.

40. Sobre estos hechos, muy conocidos, *vid.*, entre otros, LIOU-GILLE, B.: «art. cit.», pp. 342-348. y las consideraciones de BOËLS- JANSSEN, N.: *ibid.*, pp. 314.

41. El episodio sirve para explicar la relación entre Juno y la fiesta de *Lupercalia*, en la que las mujeres que deseaban quedarse embarazadas se dejaban azotar por los sacerdotes con las tiras de la piel del macho cabrío sacrificado, en lo que sería un claro ritual de fertilidad. Sobre esta noticia de Ovidio (*Fasti*, II, 435-449) *vid.* DURY, M. – RENARD, M.: «art. cit.», pp. 155-156, entre otros.

sus compañeros pastores eran capaces de encontrar esposa; por ello, la divinidad le sugirió la idea del rapto, que el primer rey romano llevó a cabo en la tierra de los sabinos. A pesar de la indignación de sus vecinos, parece que éstos retrasaron un tiempo el inicio de la guerra, ya que las mujeres sabinas salieron a su encuentro con los hijos de sus nuevos maridos en el regazo. Hersilia ocupa un papel destacado, pues ella es quien anima a las otras mujeres para que la acompañen y actúen como mediadoras; luego, se atreven a ir al campo de batalla, donde su presencia acabó siendo providencial. Al presentarse como intermediarias en el propio escenario de la guerra, lo que realmente conmovió a sus padres fueron los niños, sus descendientes; este gesto fue lo que finalmente les hizo deponer las armas. Sin duda, se trata de mostrar hasta qué punto estas mujeres eran conscientes de la repercusión de tal comportamiento; es decir, se están sirviendo de su posición de madres para lograr la paz entre sus padres y sus esposos. A partir de ahí, aunque sus acciones contienen ciertas dosis de heroicidad y comportamientos masculinos, se las recordará y evocará por su servicios públicos en su condición de madres, porque ellas han logrado la paz que beneficia a la naciente ciudad de Roma.

Siempre según las palabras que Ovidio pone en boca de Marte, los hechos protagonizados por las Sabinas sucedieron el uno de marzo, el día del nacimiento de Marte, el hijo de Juno. Es decir no se menciona a la diosa, ni lo femenino, sino a la guerra<sup>42</sup>. Ciertamente, las sabinas están involucradas en los sucesos bélicos; en realidad, son la causa que los desencadena. Ha de destacarse que se igualan incluso a los ciudadanos, en especial por su responsabilidad e interés en la defensa de la patria recién nacida; al final, son las que eficazmente idean los medios para evitarla. Para ello, no recurrieron a las armas, como sus parientes masculinos, sino a la exhibición de su posición maternal<sup>43</sup>.

42. Pues el dios llega a afirmar que «las madres llegan en legión a visitarme» (OVIDIO, *Fasti*, III, 252-252).

43. En este caso, es muy tentador recurrir a la visión de N. LORAUX para la sociedad griega, en la que partiendo de los textos homéricos y de documentos epigráficos hallados en Esparta y Atenas, establece paralelismos entre la guerra y el parto entendido como un combate, por el sufrimiento y el dolor que conlleva. En este sentido, hombres y mujeres sirven a la patria y sus funciones tienen puntos en común. *Vid.* su obra, *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona, 2004 (1ª en francés, 1990), en especial, destaca el capítulo sobre «El lecho y la guerra» (pp. 43-97). Aunque carecemos de datos para la sociedad romana, la comparación con el caso griego es tentadora, y no resulta descabellado pensar en su aplicación en Roma, con ciertas salvedades; me refiero a que se reconoce a la mujer la posibilidad de servir a la patria, pero ciudadanos y ciudadanas no se igualaban en la llamada «bella muerte» ni siquiera cuándo el hombre fallecía en el campo de batalla o la mujer en el momento de dar a luz, si tenemos en cuenta la información a nuestro alcance. Sobre el parto como combate en la antigüedad, *vid.*, entre otros, SMITH, CH.: «art. cit.», pp. 136 y ss. Sobre esta asociación y otros temas más generales sobre las madres y la maternidad, *vid.* CID LÓPEZ, R. M.: «Madres, maternidades y estereotipos de lo femenino en la antigüedad» en MÉNDEZ VÁZQUEZ, J.: *Madres, trabajo y familia. De la invisibilidad histórica a la igualdad contemporánea* (en prensa).

Esta función de las sabinas es precisamente la que enfatiza Ovidio y lo que realmente interesa resaltar, independientemente del valor histórico que pueda atribuirse a los acontecimientos narrados en los *Fasti*. El hecho de que el relato de Marte finalice con alusiones claras a *Juno Lucina* y las mujeres es revelador de cómo se intenta contraponer la función maternal de las primeras ciudadanas lideradas por Hersilia, que adquirieron este derecho por matrimonio con los romanos, los dedicados sobre todo a la guerra; el oficio por el que sobresalieron los compañeros de Rómulo<sup>44</sup>. Se recuerda esta circunstancia, pero apenas su habilidad como negociadoras, o su capacidad para la persuasión de sus padres y hermanos en el abandono de las armas.

En el fondo, a través de las celebraciones del uno de marzo se trataba de decir que la guerra era un asunto de varones y que las mujeres interesaban sólo como madres de ciudadanos que también serían guerreros. Bajo tales concepciones, la diosa de los partos, *Juno Lucina* se concibe a partir de lo que debería ser la misión de las mujeres; se olvida a las antiguas *Iunones* poderosas, porque tras los halagos a la matrona como dueña del espacio doméstico, su auténtico reducto, se la anima luego a que acuda al templo para pedir un parto afortunado, y a que lo haga discretamente. En tales circunstancias, no cabe duda de que a la mujer se la deseaba arrinconar en los espacios privados de poder con la justificación de que debía encargarse de la procreación y el cuidado de la descendencia. Como refuerzo del rol maternal, que implicaba la aceptación del dominio del *pater familias*, el culto de *Juno Lucina* contribuyó a la sumisión real de las ciudadanas en el conjunto de la sociedad a través de las poderosas imágenes religiosas. Aunque se pretendiese igualar a la parturienta con el guerrero, la repercusión social de cada actividad era diferente y generaba evidentes desequilibrios en las relaciones entre hombres y mujeres.

En suma, en el mismo día del mes, sendas fiestas religiosas reconocen los servicios al Estado que pueden prestar hombres y mujeres, pero otorgando a unos y a otros espacios diferentes. Los casos de *Matronalia* y las celebraciones guerreras son ilustrativos de la eficaz influencia de la religión en la transmisión y legitimación de un determinado modelo social; en este caso, la organización patriarcal de la sociedad romana pretendía también, y especialmente, su justificación en el orden divino, que, al igual que ocurría entre los mortales, seguía distinguiendo lo masculino y lo femenino desde la desigualdad. La guerra y el parto bajo la advocación de Marte y Juno convertían a las mujeres en seres precisados de protección y, si es así, débiles y sumisos ante los varones; los únicos dotados con el valor exigible en el campo de batalla. Ejemplarmente, las celebraciones del uno de marzo evidencian la relación entre la maternidad y la guerra, a partir de las leyendas en torno a Juno y su hijo Marte.

44. Conviene tener en cuenta que el templo se construyó en el año 375, cuando los ecos de las diosas guerreras ya se habían desvanecido. *Vid.*, entre otras, BÖELS-JANSSEN, N.: *op. cit.*, pp. 136, 311 y 314.