

EL DERECHO RELIGIOSO: EL DELITO RITUAL FEMENINO EN LA ANTIGUA ROMA

Marco ALMANSA FERNÁNDEZ¹

RESUMEN: En la antigua Roma, las sacerdotisas femeninas, al igual que los masculinos, estaban sometidas a estrictas normativas religiosas establecidas por el colegio pontifical y los *virī sacris faciundis*. Errores en los rituales, comportamientos inapropiados o la transgresión de ciertos tabúes que estudiaremos fueron considerados como delitos religiosos. El delito ritual dentro del sacerdocio femenino en la antigua Roma no solo evidencia el control sobre las mujeres en el ámbito religioso, sino también la intrincada relación entre la religión, el derecho y el género en esta sociedad.

PALABRAS CLAVE: Sacerdotisas, *Pax deorum*, Delitos rituales, Religión romana, derechos de las mujeres romanas.

ABSTRACT: In ancient Rome, female priestesses, like their male counterparts, were subject to strict religious regulations established by the Pontifical College and the *virī sacris faciundis*. Errors in rituals, inappropriate behaviour, or the transgression of certain taboos, which we will study, were considered religious offenses. Ritual offenses within the female priesthood in ancient Rome not only highlight the control over women in the religious sphere but also the intricate relationship between religion, law, and gender in this society.

KEYWORDS: Priestesses, *Pax Deorum*, Ritual offenses, Roman religion, Roman women's rights.

1. Introducción

Los estudios sobre la situación de las mujeres durante la Antigüedad han sido numerosos en tiempos modernos. Como parte de esto, las investigaciones sobre el derecho femenino en el ámbito religioso se han convertido en una base importante para comprender la situación de las mujeres en esta época². Sin embargo, las publicaciones sobre los delitos religiosos cometidos por mujeres en los rituales han sido escasas, excepto en el caso del sacerdocio de las vestales, que ha recibido una mayor atención³.

Es por esto por lo que nos dedicaremos a analizar en profundidad, en base a las fuentes disponibles, a tratar sobre el delito religioso femenino en la antigua Roma. Para ello, en primer lugar, debemos atender a diferentes terminologías específicas del derecho romano, para a continuación, tratar sobre la cuestión sacrificial y la participación de las mujeres en los sacrificios y, para terminar, examinar los delitos religiosos cometidos durante dichos rituales o en su vida como sacerdotisa de algunos de los cultos que conocemos.

En primer lugar, al abordar la terminología empleada en este apartado, encontramos el concepto de multa⁴. Esta se refiere a una sanción de carácter administrativo o penal, consistente en el pago de una cantidad económica

¹ Investigador Postdoctoral Independiente. Universidad Complutense de Madrid. malman01@ucm.es

² Schultz, 2006; Sebaste, 2008; Hemelrijk, 2009; Rives, 2013.

³ Saquete Chamizo, 2000.

⁴ Fest., XI M: *Osce dici follando poenam*.

predeterminada de dinero⁵. No obstante, surge la cuestión de si este mecanismo sancionador se aplicaba de manera uniforme en todos los casos, independientemente de la gravedad del delito o falta cometida. Diversos textos de Plutarco hacen referencia a la imposición de multas pecuniarias en el contexto del mundo griego⁶, lo que sugiere que, aunque en la historiografía latina puede percibirse una falta de atención a este aspecto, al menos en la legislación religiosa griega se documenta de manera clara el uso de este tipo de sanciones. No sería sorprendente, por tanto, que al igual que muchas de las prácticas rituales greco-etruscas adoptadas por los romanos, este sistema de castigo fuera empleado de forma análoga en el ámbito religioso romano, como parece indicarse en las Tablas Iguvinas. Es razonable suponer que las penas no se limitaran exclusivamente a la imposición de multas pecuniarias o la destitución de un cargo, sino que también pudieran implicar una intervención divina. Así, quienes realizaban incorrectamente ciertos ritos sacrificatorios podían ser castigados por las divinidades, tal como sucedió con Tulio Hostilio, quien, según se narra, fue condenado por Júpiter.

De acuerdo con un pasaje de Livio, se infiere que las multas recaudadas no solo se depositaban en el erario, sino que también podían destinarse a la creación de estatuas y, posiblemente, a la restauración o construcción de edificios y otros fines públicos⁷. Livio también señala que, durante las Guerras Púnicas, no se impusieron sanciones pecuniarias a quienes utilizaban animales robados o realizaban rituales en días considerados nefastos, siempre y cuando los animales no hubiesen sido previamente consagrados a otras deidades. Además, el sacrificio era considerado válido y correctamente ejecutado si se llevaba a cabo tanto de día como de noche, y si lo realizaban tantos esclavos como personas libres⁸.

Este relato sugiere que la imposición de multas se practicaba tanto en tiempos de paz como durante periodos de tregua entre conflictos, pero no durante determinadas guerras, especialmente en situaciones en las que Roma se enfrentaba a enemigos de gran envergadura, como Aníbal. Sus victorias sobre las fuerzas romanas y el temor que estas generaban entre la población parecen haber influido en la relajación de ciertas normativas durante dichos episodios bélicos.

Otro concepto relevante por considerar es el de *poena*, que puede traducirse como "pena judicial" o "castigo legal", aplicado en los procesos civiles. Este término deriva del griego *poiné*, que significa castigo. El acto de imponer una pena o castigo, denominado *actio poenalis*, debía ser ejercido por un tribunal civil o militar, dependiendo de la naturaleza del delito, y se perseguía a través del cobro de una sanción económica (*poena*). Esta sanción consistía en una suma monetaria con la que se condenaba al infractor.

⁵ R.A.E., 1992, p. 1415.

⁶ Plut., *Lyc.*, XII, 3; *Sol.*, XXI.

⁷ Liv., XXX, 39, 6-8: En este caso se narra la multa a unos ediles plebeyos en cuyo nombramiento se incurrió en alguna irregularidad, dimitieron de sus cargos después de haber celebrado los juegos y el banquete a Júpiter y, por tanto, se les obligó a dimitir de su cargo. Lo recaudado fue para la colocación de tres estatuas en el Capitolio.

⁸ Liv., XXII, 10.

El concepto de *poena* estaba estrechamente vinculado al de *sanción*, aunque su alcance era más restringido⁹. Históricamente, la noción de pena surgió como una respuesta directa al delito, es decir, aparejada a la idea de castigar las conductas ilícitas. En este contexto, cobra especial relevancia el principio jurídico del *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*, que se traduce como "no hay delito ni pena sin una ley previa"¹⁰. Este principio establece que la imposición de cualquier castigo requería la existencia de un delito previamente tipificado por la ley. En la Roma antigua, este modelo jurídico se aplicaba para consolidar el principio de justicia y castigar tanto las negligencias como los delitos propiamente dichos¹¹.

La *poena* implicaba una disminución de un bien jurídico, que recaía sobre quien violaba una norma legal¹². En este sentido, la comisión de negligencias ya sea por parte de un sacerdote o cualquier otro miembro presente en un acto ritual, podía acarrear una sanción. Inicialmente, esta sanción probablemente consistía en una multa pecuniaria¹³, a la que se sumaban otros castigos dependiendo de la gravedad del delito.

Comúnmente, la pena también podía consistir en la inhabilitación general para ejercer cualquier función pública, o bien en una inhabilitación específica para determinados cargos o funciones, como era el caso del *flamen Dialis*. No obstante, observamos que en ciertos casos, la imposición de multas o penas no impedía que un magistrado o sacerdote sancionado pudiera postularse para un cargo político en el futuro.

El siguiente término que considerar es el de *culpa*¹⁴, utilizado en el derecho romano para referirse a casos de negligencia o descuido (*negligentia, desidia*). La culpa se definía como cualquier acción reprochable que resultara en el incumplimiento de las obligaciones inherentes a un cargo o función. Esta negligencia podía manifestarse tanto en acciones voluntarias (*culpa in faciendo*) como en omisiones (*culpa in omittendo*), cuando no se observaba el cuidado o la diligencia debida, lo que conducía a consecuencias previsibles y evitables, que resultaban en un daño o perjuicio¹⁵.

No obstante, es relevante acudir al *Digesto* (XXXII, 16, 3), donde se establece que la desidia o el descuido podían ser de tal magnitud que implicaran una intención maliciosa, siendo en tales casos objeto de sanción. Es decir, la negligencia no solo se juzgaba por el incumplimiento de un deber, sino también por la intencionalidad subyacente que, aunque disfrazada de desidia, podía tener un propósito dañino.

Por otro lado, el delito, *delictum*, con el que iniciamos nuestro título, corresponde al verbo *delinquere*, es decir, faltar al cuidado o al deber, errar, cometer un crimen. En Horacio aparece vinculado al error o equivocación, que es en el que nos fijamos nosotros para definir delito y su implicación en el ámbito

⁹ García y Santos, 2014, p. 74.

¹⁰ Dedes, 2002, pp. 141-146.

¹¹ García y Santos, *op. Cit.*

¹² Goldstein, 1993, p. 734.

¹³ Multa por no celebrar sacrificios como fue el caso del rey Agis II de Esparta, Plut., *Licur.*, 12, 5 o bien, lambl., *Vid. pit.*, 150.

¹⁴ Stiglitz, 2013, pp. 3-14.

¹⁵ Goldstein, *op. Cit.*, 1993, p. 366.

sacrificial. Mientras que la definición que nos presenta Cicerón era faltar al deber¹⁶. Omitimos en nuestro estudio los vocablos relacionados con el delito como *scelus*, *facinus*, *peccatum*, *noxa*, dado que no se atañen con el tema religioso y, menos aún, con el sacrificial¹⁷.

Los pontífices desempeñaban el papel de jueces en todos los procesos religiosos dirigidos contra particulares, magistrados y ministros del culto a los dioses¹⁸. Además, tenían la facultad de dictar leyes en materia de preceptos religiosos que no estuvieran registrados por escrito ni establecidos por la costumbre, pero que consideraban oportuno regular a través de normativas y sanciones. Entre sus competencias, también se incluía la investigación de todas las magistraturas responsables de los sacrificios o servicios religiosos, así como la supervisión de los sacerdotes. Su función principal era garantizar que los sirvientes y ministros del culto religioso, que participaban en los actos sagrados, no infringieran las normas establecidas. En caso de desobediencia, los pontífices imponían castigos públicos adecuados a cada infracción.

Es importante destacar que los pontífices gozaban de aforamiento, es decir, estaban exentos de ser procesados o castigados, y no estaban obligados a rendir cuentas al Senado ni al pueblo en lo que respecta a los asuntos religiosos¹⁹. Asimismo, las formas de culto y los sacrificios eran determinadas exclusivamente por los pontífices, y cualquier persona que se rehusara a obedecer sus mandatos era castigada, ya que los pontífices eran los "jueces y defensores de las cuestiones relacionadas con los cultos y las religiones" (*rerum quae ad sacra et religiones pertinent, iudices et vindices*)²⁰. Las particularidades de estas funciones y deberes estaban recogidas en textos denominados *libri pontificii*, *commentarii sacrorum* o *sacrorum pontificalium*²¹. No obstante, es desazonador que estos escritos apenas hayan sido preservados, lo que limita nuestra comprensión detallada de las prácticas y normativas pontificales.

En cuanto a la jurisdicción de los pontífices, los magistrados, sacerdotes y particulares estaban obligados a acatar sus sentencias, siempre y cuando contaran con la aprobación de tres miembros del colegio²². Por lo general, las sentencias de los pontífices se limitaban a imponer multas a los infractores²³. Sin embargo, aquellos multados tenían el derecho de apelar ante el pueblo, quien tenía la facultad de absolverlos de la sanción. Respecto a las vírgenes vestales y las personas que cometían incesto con ellas, los pontífices tenían autoridad penal y podían dictar la sentencia de muerte²⁴.

¹⁶ Hor., *Sat.*, I, 3, 84; Cic., *Cluen.*, 46; *Att.*, IX, 10. Cfr., RABINOVICH-BERKMAN, 2001, pp. 621-622.

¹⁷ García y Santos, 2014, *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁸ Liv. I, 20; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 73. Para Dionisio de Halicarnaso su traducción en griego para pontífice sería *hierodidaskaloi*, *hieronomoi*, *hierophylakes* o, como cree apropiado, *hierophantai*, es decir, "maestros de religión", "supervisores de religión", "guardianes de la religión" e "intérpretes de la religión".

¹⁹ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 72, 2; Gell., *NA.*, II, 28, 3. Como parece ser que también disfrutaban los augures.

²⁰ Fest., sv., *Maximus pontifex* cfr., Cic. *De Leg.*, II, 8, 12.

²¹ Fest., sv., *Aliuta*; *Occisum*; Liv., I, 32.

²² Cic., *Har. Resp.*, 6.

²³ Cic., *Philip.*, XI, 18; Liv., XXXVII, 51; XL, 42.

²⁴ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 40; Liv., XXII, 57; Fest., sv *Probrum*.

En la obra de Cicerón, *De legibus*, se presenta gran parte del *ius sacrum* y el derecho civil. Constituyendo como parte primordial de las *legum leges* las *leges de religione*²⁵. En estas leyes se describen los requerimientos que se debían cumplir para que las personas se dirigieran a las divinidades. En segundo lugar, se establecían que los sacrificios fuesen celebrados en *dies fasti* y, en tercer lugar, las obligaciones de los sacerdotes, tales como los pontífices, *flamines*, augures, *fetiales* y *haruspices*. También, en relación con la *sacra pública* se definían las infracciones del derecho sacral: violación del *mos maiorum*, de los objetos y de la *consecratio*. Por último, la quinta parte estaba dedicada a la *sacra privata*, es decir, en la celebración de funerales y cultos de los antepasados. Pero sólo se cita que toda persona que no cumpliera adecuadamente con los votos, se le impondría una *poena*²⁶. Esto nos indica, como decíamos anteriormente, que el *ius sacrum* también influenciaba en el comportamiento religioso privado.

En relación con el derecho romano de época imperial, no se ha conservado legislación específica sobre sanciones por incumplimiento de deberes en los sacrificios religiosos en textos fundamentales como el *Institutionum commentarii quattuor*, *Liber singularis regularum*, o el *Consultatio veteris cuiusdam Iuriconsulti*. Estos textos suelen incluir normas de carácter social y civil, como las que regulan herencias, compras de bienes y personas, y otros aspectos de la vida cotidiana y la economía. Sin embargo, en el *Libri quinque sententiarum ad filium* sí se encuentra una breve referencia a cuestiones religiosas, específicamente relacionadas con el *sacrilegium*, para el cual se establece una normativa particular²⁷.

Dentro del *Corpus Iuris Civilis*, que recoge legislación comprendida entre los años 117 y 565 d.C., encontramos en el *Digesto* una disposición relacionada directamente con el incorrecto funcionamiento de los sacrificios. La existencia de esta normativa apunta a la ocurrencia real de infracciones rituales, lo que justificaba la necesidad de regulación específica. Este tipo de normas, en forma de *senadoconsultum* o *decretum*, emanaba directamente del Senado, lo que subraya la importancia que se le atribuía a la correcta realización de los sacrificios²⁸ en el contexto de la *pax deorum*.

El *Digesto*, como obra de recopilación de textos jurídicos y opiniones de juristas anteriores, se fecha aproximadamente en el año 533 d.C., bajo el mandato del emperador Justiniano, quien emprendió la monumental tarea de compilar el conjunto de jurisprudencia romana existente. En cuanto al *Corpus Iuris Civilis*, esta obra recopila constituciones y jurisprudencia que abarcan desde el período del emperador Adriano hasta el de Justiniano (117–565 d.C.), representando un intento de consolidar y sistematizar el derecho romano para preservar su legado y aplicabilidad en el Imperio de Oriente.

²⁵ Cic., *Leg.*, II, 18-22.

²⁶ Cic., *Leg.*, II, 22: *Caute uota reddunto. Poena uiolati iuris esto.*

²⁷ *De sacrilegis: Qui noctu manu facta praedandi ac depopulandi gratia templum inrumpunt, bestiis obiciuntur: si vero per diem leve aliquid de templo abstulerint, vel deportantur honestiores vel humiliores in metallum damnantur.* O bien por cometer sacrilegios en tumbas 19a: *Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio addiuntur, honestiores in insulam deportantur: alias autem relegantur aut in metallum damnantur.*

²⁸ *Dig.*, XLVIII, 8, 43: *Ex senadoconsulto ejus legis poena damnari iubetur, qui mala sacrificia fecerit, habuerit.*

En definitiva, podemos afirmar que en la legislación romana existía un complejo mecanismo destinado a identificar las transgresiones (*scelera*) o delitos. Sin embargo, es notable la escasez de leyes conservadas que regulan específicamente las infracciones cometidas durante la realización de sacrificios, encontrándose tan solo un ejemplo en el *Corpus Iuris Civilis*. No obstante, la ausencia de procedimientos legales específicos para sancionar errores en el contexto ritual no debe interpretarse como una prueba de su inexistencia.

Por otro lado, a partir de las *Actas Fratrum Arvalium* (A.F.A.), podemos observar una amplia disposición normativa que establecía el procedimiento adecuado en caso de que un sacrificio hubiera sido llevado a cabo de manera deficiente, cuya resolución consistía en la realización de sacrificios expiatorios (*sacrificia piaculares*)²⁹.

2. Mujeres, sacerdocios y sacrificios.

Una cuestión interesante que planteamos es la de ¿Podían las mujeres romanas realizar sacrificios? En este sentido, en la historiografía actual existen dos tendencias opuestas para esta cuestión. Veamos, en primer lugar, aquella que se refiere a la negativa sacrificial por parte de las mujeres romanas.

A partir de unas líneas de T. Livio (XXXIV, 7, 8)³⁰ quien escribe en boca de Catón se ha subrayado la idea de que las mujeres, ni siquiera, podía ocupar cargos sacerdotales. Sin embargo, la realidad fue muy diferente a esto, ya que nos encontramos, incluso en este s. I a.C. mujeres que ostentaban el cargo sacerdotal en Italia³¹. Si bien es cierto, la inmensa mayoría de los sacerdocios son, evidentemente, a divinidades femeninas, tales como Ceres y Venus y, en menor medida, *Bona Dea* y Liber. Por supuesto, en época imperial la participación femenina será mucho más abundante, incluso ocupando cargos de *flaminica* augustal, tanto en Roma como en las provincias.

Otras fuentes de las que disponemos para argumentar la negativa a la participación sacerdotal femenina en Roma lo hallamos en el *Digesto* (L, 17, 2; V, 1, 12, 2). También en la historiografía antigua nos encontramos varios autores como Séneca (*Helv.*, 19; *De Matrimonio*, V, 54, 8), Cicerón (*Fam.*, 14, 2), Ovidio (*Met.*, IV, 8-10) o Lactancio (*Div. Inst.*, III, 38, 5) quienes abogaban a que las mujeres no debían ocupar espacios masculinos como la política, sacerdocio, magistraturas, o espacios públicos como el foro.

En este sentido, varios autores se han postulado con la idea de que las mujeres no pudieron ocupar cargos sacerdotales importantes. De hecho, Olivier De Cazanove³² argumenta que las mujeres estaban excluidas de ciertos sacerdocios y rituales religiosos porque la religión pública era una extensión de la esfera política y, al igual que esta, estaba dominada por hombres. Las mujeres

²⁹ Aparece representado en una inscripción, *CIL* VI, 2107; existen multitud de ejemplos en los A.F.A. al respecto, citamos el 26[101]143a en el que se dictaba realizar un sacrificio piacular de una cerda y un cordero. *Vid.* Henzen, 1967; Almansa Fernández, 2024.

³⁰ *Quid muliercularum censetis, quas etiam parua mouent? non magistratus nec sacerdotia nec triumphus nec insignia nec dona aut spolia bellica iis contingere possunt: munditiae et ornatus et cultus, haec feminarum insignia sunt, his gaudent et gloriantur, hunc mundum muliebrem appellarunt maiores nostri.*

³¹ Por ejemplo: Ceres: *CIL* VI, 2182; *CIL* IX, 2569; *Bona Dea*: *CIL* VI, 2240; ¿Isis?: *CIL* VI, 2247; Liber: *CIL* X, 5422; Venus: *CIL* I, 2685; *CIL* IX, 2569; *CIL* IX, 3166.

³² De Cazanove, 1987, pp. 159-173.

quedaban relegadas a roles privados o domésticos lo que reforzaba la subordinación de las mujeres.

Otra autora, Ariadne Staples³³, sostiene que la participación femenina en los cultos romanos estaba profundamente relacionada con su biología y su capacidad reproductiva. Señala que las mujeres estaban limitadas a cultos que correspondían a las etapas de la vida reproductiva, como el culto a la diosa *Bona Dea* o a la diosa Ceres. Staples critica esta restricción al subrayar que reduce el valor y la agencia de las mujeres a su función como madres y esposas, relegando sus roles religiosos exclusivamente al ámbito doméstico o comunitario, sin poder participar en sacrificios importantes o rituales públicos.

Por su parte, Francesca Prescendi³⁴ enfatizó que la exclusión de las mujeres de los sacrificios debido a que era parte de un sistema más amplio que definía el papel de las mujeres en la sociedad romana. Aunque se les permitía participar en ciertos ritos, estos eran vistos como complementarios a los realizados por sacerdotes varones. En su análisis, Prescendi sostiene que esta subordinación refleja una estructura de poder patriarcal en la que las mujeres sólo tenían un papel auxiliar, sin el mismo reconocimiento o autoridad ritual que los hombres.

Una postura algo más moderada la encontraríamos en John Scheid³⁵, quien ofrece un enfoque más matizado sobre la participación femenina en los ritos religiosos. Aunque reconoce que las mujeres no podían realizar sacrificios importantes, argumenta que su rol era necesario para completar el sistema ritual romano. En algunos de sus trabajos, como el de 1991 y 1992, indica que la participación femenina, aunque subordinada, era fundamental para ciertas prácticas religiosas. En su estudio de 2003, Scheid explora cómo las mujeres, a pesar de las restricciones, podían ocupar roles relevantes en cultos específicos, como en el caso de las Vestales, pero también destaca que su presencia en el sacerdocio era siempre complementaria a la de los hombres. Para Scheid la capacidad de las mujeres o *agency* era prácticamente nula y entiende esta facultad sólo como un complemento de la parte masculina.

Hasta su edición de 1996, el *Oxford Classical Dictionary* afirmaba que no existía ninguna sacerdotisa pública en Roma, excepto las Vestales. Esta afirmación refleja una concepción limitante del sacerdocio femenino, que era generalmente aceptada hasta la aparición de investigaciones más recientes. El hecho de que las Vestales fueron vistas como una excepción subraya la exclusión sistemática de las mujeres de los rituales religiosos importantes, reforzando la idea de que la religión pública en Roma era predominantemente una esfera masculina.

Por otro lado, a priori, es difícil expresar lo contrario a lo que estos autores han refutado si dirigimos la mirada hacia las fuentes epigráficas. Según éstas, podemos percibir que apenas existen epígrafes dedicados por o para sacerdotisas en época republicana, lo que nos da una idea, tal vez, de ciertas restricciones hacia este colectivo en materia religiosa pública. Tal como hemos visto anteriormente, estaban más concentradas en cultos como los de Ceres, venus, Vesta o *Bona Dea*, que en otros puestos religiosos como el flaminado.

³³ Staples, 1998, pp. 160-163.

³⁴ Prescendi, 2000, p. 124.

³⁵ Scheid, 1991, p. 446; 1992, pp. 377-408; 2003, pp. 137-151.

En cambio, cuando analizamos, a partir del periodo imperial, la situación de las mujeres, ésta cambia de forma cuasi radical. Encontramos una explosión de inscripciones y menciones a sacerdotisas, especialmente a partir del s. II d.C. en adelante, en donde podemos observar la ocupación femenina de cargos sacerdotales en la esfera pública y especialmente como *flaminicae*³⁶.

Sin embargo, si analizamos las fuentes literarias podemos comprobar que las mujeres pudieron participar en numerosas festividades religiosas y sacerdocios diversos, incluso durante la República romana. No obstante, debemos mencionar la diferencia que existía en la antigua Roma a través del estatus social, pues no todas las mujeres podían acceder a ciertos sacerdocios ni, mucho menos, participar en diferentes festividades. En este sentido, fueron las de orden social elevado las que más privilegios disfrutaron a la hora de participar en diferentes rituales. Además, la tendencia a ignorar la evidencia de la participación femenina en observancias públicas y políticamente significativas, como los ritos expiatorios ordenados por funcionarios romanos, ha contribuido a la noción de que las mujeres estaban generalmente relegadas a rituales menos importantes y privados³⁷.

A este respecto, una de las referencias más interesantes sobre mujeres participando en tema religioso se encuentra en Festo (232–34L, s.v. *piatrix*) y en la versión de Paulo (233L), donde se menciona, brevemente, a una funcionaria religiosa denominada *piatrix*. Esta era una sacerdotisa especializada en ritos expiatorios, siendo también conocida como *saga* o *expiatrix*³⁸. Dado que las *piatrices* no son mencionadas por otros autores que tratan sobre la religión oficial romana, es razonable suponer que estas mujeres se ocupaban principalmente de asuntos religiosos privados, en lugar de estar al servicio del gobierno romano para funciones públicas³⁹. Aunque las menciones a la *piatrix* son escasas, existen numerosas referencias a la participación femenina en ejercicios expiatorios públicos, especialmente en la celebración del rito conocido como *supplicatio*. Cada año, el Senado, asesorado por los colegios sacerdotales, decidía las acciones expiatorias que debían llevarse a cabo en respuesta a los prodigios reportados durante el año anterior. A continuación, se designaban delegados responsables de supervisar los preparativos y organizar la participación popular.

Siguiendo en esta misma idea, uno de los rituales expiatorios más comunes era la *supplicatio*, durante la cual la población se congregaba en los templos de toda la ciudad para realizar oraciones, sacrificios y libaciones. En el período republicano, este ritual se reservaba para situaciones de gran relevancia cívica y se utilizaba para diversos fines. Las *supplicationes* podían organizarse para apaciguar la ira divina, manifestada a menudo a través de hambrunas o epidemias, para solicitar protección ante amenazas graves, como el peligro de saqueo, o para expresar gratitud por la ayuda divina recibida. Este ritual tenía como objetivo provocar un cambio inmediato en las circunstancias que afectaban

³⁶ Por ejemplo: *flaminica* de África: *CIL* VIII, 26483; *flaminica* en la *Betica*: *AE* 1979, 339; *flaminica* en *Lusitania*: *AE* 2018, 838; *Magna Mater*: *CIL* IX, 1539.

³⁷ Véase el excelente trabajo de Schultz, 2006 en donde analiza la participación femenina durante la época republicana. En especial las pp. 28-44.

³⁸ Montero Herrero, 1994 especialmente pp. 43-70; 147-164.

³⁹ *Ibid.*, p. 28.

a Roma, más que asegurar la prosperidad a largo plazo de la ciudad mediante la fertilidad agrícola o humana⁴⁰.

Por otro lado, también nos encontramos con otras subalternas específicas denominadas *simpulatrix/ces*⁴¹ encargadas de portar el *simpulum* o *simpuvium* (cucharón) y la jarra (*urceus*) para realizar las libaciones. Las *acerratrix/ces*⁴² eran quienes se encargaban de llevar la caja de incienso o *acerra* (en griego *λιβανωτήρις*), de la cual se recogía el incienso para echarlo sobre el fuego, *acerra libare*.

Por otra parte, las inscripciones también ponen en tela de juicio la credibilidad de la evidencia literaria de diversas maneras. La falta de registro epigráfico de ciertas diosas reconocidas como deidades femeninas en la literatura antigua nos recuerda que los autores de esa época no siempre son fuentes confiables sobre la actividad religiosa femenina real. Por ejemplo, Plutarco afirma que las mujeres romanas ofrecían un honor especial a la diosa Carmenta⁴³, no obstante, su figura está notablemente ausente en las dedicatorias religiosas tanto de la Roma republicana como de la imperial. En efecto, la única inscripción relacionada con su culto en Roma es una dedicatoria a varias deidades realizada por un *flamen Carmentalis* durante el periodo imperial (CIL VI, 31032).

Es aún más significativo que las inscripciones también ofrezcan una abundante evidencia de que cultos tradicionalmente considerados, de forma exclusiva, para mujeres, como los de *Bona Dea*, Juno Lucina y Diana, también contaban con la participación de adoradores masculinos. En muchos casos, la popularidad de un culto particular entre los devotos de un género u otro se debe, muy probablemente, a "la selectividad del dedicante, no de la deidad"⁴⁴. La predominancia de un género específico entre los seguidores de un dios determinado se basaba más en preferencias individuales que en restricciones oficiales sobre quién podía participar en los ritos asociados a esa deidad.

En este sentido, deberíamos reflexionar sobre si la participación femenina estaba también presente sobre cultos que eran eminentemente masculinos. Precisamente esta idea nos lleva a observar algunos cultos que se creían exclusivamente masculinos. Como muestra, los sacerdotes danzantes *salii* eran quienes dedicaban sus rituales a Marte. El atuendo estaba compuesto por una túnica bordada, un peto, una capa roja corta (*paludamentum*), una espada y cascos puntiagudos denominados *apex*. Los sacerdotes portaban también doce *ancillae* o escudos sagrados de bronce⁴⁵. Al mismo tiempo, este colegio sacerdotal iba acompañado por unas *virgines saliae*⁴⁶, es decir, unas vírgenes salias que iban vestidas de idéntica forma y realizaban la misma danza que sus homólogos masculinos también en honor a Marte⁴⁷. Esta idea nos sugiere que, posiblemente, la participación femenina estuviera presente en algunos rituales militares.

⁴⁰ Wissowa 1912, pp. 424-425; Latte 1960, p. 245; Scullard, 1981, p. 21.

⁴¹ Fest., 455L *simpulatrix*.

⁴² Mientras que para la *acerratrix* la encontramos en relieves como, por ejemplo, el de la Columna de Trajano (esc. 7-9; 52-53).

⁴³ Plut., *Mor.*, 278B; *Quaest. Rom.*, 56.

⁴⁴ Dorcey, 1989, p. 144.

⁴⁵ Plut., *Vit. Num.*, XIII; Hor., *Od.*, IV, I, 28; Martínez-Pinna, 1980, pp. 15-20.

⁴⁶ Fest. p. 439L.

⁴⁷ Pavón Torrejón, 2016, pp. 314-343.

Por otro lado, otro ejemplo, aunque ciertamente escaso, lo tendríamos en el culto mitraico. Era un culto eminentemente masculino en donde se realizaba una serie de rituales místicos, vinculados con la teogonía mitraica y se iba ascendiendo mediante una serie de grados. También se realizaban banquetes por parte de los congregados que serviría para engendrar una comunidad y establecer lazos de amistad y compañerismo. Fue un culto muy vinculado y difundido por la institución militar del ejército que iba difundiendo su presencia mediante altares y creando zonas culturales imitando cuevas, tal como se narraba en esta mitología⁴⁸. No obstante, en este tipo de culto hay indicios de una reducida participación femenina cuya idea de su exclusión perdura actualmente⁴⁹. Si bien es cierto, son escasísimas las fuentes de las que disponemos para generalizar la participación femenina en el culto mitraico⁵⁰, pero sí podemos decir que, al menos, en una fuente literaria se indica que las “mujeres mitraicas” eran denominadas “leonas/hienas” (λέαιναι/ῥαῖναι) de forma semejante al grado mitraico de “león” masculino⁵¹. Siguiendo en esta misma línea, en una localidad del norte de África, en Oea (Trípoli), se encontraron dos tumbas en una concavidad que parecía imitar a una cueva. En cada tumba aparece una iconografía mitraica y una inscripción, en las que se puede leer en la de él *qui leo iacet* y en la de la mujer *quae lea iacet*⁵². Otra aceptable prueba de la participación femenina es la que nos ofrece Tertuliano en relación con la abstención sexual de hombres y mujeres (*virgines et continente*) en honor al dios Mitra⁵³, en la que en determinados momentos tanto ellos como ellas, partícipes de su culto, omitían las prácticas sexuales entre ellos. Si bien es cierto, no parece que ellas participaran en su culto (exclusivo masculino) es posible pensar que, aunque no se les admitiera, se les permitiera colocar inscripciones o esculturas en el santuario, o hacer donaciones a la comunidad de la que eran miembros sus maridos o hijos⁵⁴. Tal fue el caso de la esclava Cascelia Elegans quien ofreció un pequeño altar (20 cm) cerca del *Castra Peregrina* junto a un *Mitreum*, cuya dedicación era hacia *Domine aeternae* (epíteto de Mitra) rogando por la salud de su familia y por la de la esposa de su dueño⁵⁵.

Por el contrario, en el culto a Ceres, divinidad predominantemente femenina eran las sacerdotisas las encargadas de su culto. En un principio eran *peregriniae* quienes componían su sacerdocio femenino, así como las seguidoras de la diosa⁵⁶ quienes procederían, en un principio, de colonias griegas como Nápoles o Velia, adoptando un culto al estilo griego, por ejemplo, sin el *capite velato*.

Durante los siglos III y II a.C., la influencia helenística en el culto a Ceres fue significativa en ciertos aspectos, aunque siempre se mantuvo una conciencia clara de esta transformación. En Roma, se conservó el culto a la antigua Ceres itálica, pero paralelamente se le rindió homenaje bajo una nueva forma, con un ritual exclusivamente griego centrado en las figuras de Deméter y Proserpina. En

⁴⁸ Alvar Ezquerro, 2001; Campos, 2006.

⁴⁹ David, 2000, pp. 121-141.

⁵⁰ Chalupa, 2005, pp. 198-230.

⁵¹ Porph., *Abst.*, IV, 16 cuya lectura, por otro lado, puede ser discutible precisamente porque el texto está corrupto, dado que le falta la línea siguiente.

⁵² Vermaseren, 1963, pp. 162-165.

⁵³ Ter., *De praescr. haeret.*, 40.

⁵⁴ Mussies, 1982, pp. 156-167.

⁵⁵ Ae 1980, 51.

⁵⁶ Cic., *Pro Balbo*, 55.

este contexto, Ceres adoptó, bajo el mismo nombre, los atributos de la Deméter helénica, mientras que Líbera (con menor relevancia en la etapa anterior) asumió las características de Perséfone, siendo conocida como Proserpina. Este nuevo ritual tomó completamente la forma de un culto griego, con sacerdotisas de origen griego, incluso en Roma⁵⁷.

Las matronas⁵⁸ celebraban el reencuentro de Deméter (Ceres) con su hija Perséfone (Proserpina), quien había sido secuestrada por Plutón. Parece que los días anteriores al inicio de la festividad servían para la preparación de los y las fieles, quienes debían cumplir una serie de requisitos de purificación. Esta preparación, que aparentemente duraba nueve días (en correspondencia con los nueve días que Deméter buscó a su hija), implicaba que los y las participantes en el ceremonial se abstuvieran de comer pan, beber vino y mantener relaciones sexuales. Este proceso de purificación ritual se conocía como *castum Cereris*⁵⁹.

Aparte de todos estos rituales, encontramos, de manera inversa, la presencia de un hombre a cargo del culto a la diosa Ceres: el *flamen Cerealis*. Aunque tenemos poca información sobre este sacerdote de origen plebeyo, sabemos que dirigía el culto a Ceres y estaba presente en las fiestas de las *Cerealia*, a pesar de que el resto del cuerpo sacerdotal era mayoritariamente femenino. Sin embargo, no hay evidencia de la existencia de una *flaminica Cerealis*, ni en la literatura ni en la epigrafía. No obstante, sí tenemos referencias a unas *sacerdos Cereris*, que hacen alusión a sacerdotisas dedicadas al culto de Ceres⁶⁰.

Con este inicial panorama, no es de extrañar que en la historiografía actual haya personas investigadoras que dediquen sus esfuerzos en defender la participación femenina en la esfera pública de manera importante. En este sentido, Ross Shepard Kraemer⁶¹, Böels-Jansen⁶², Emily Hemelrijk⁶³, Rosa María Cid López⁶⁴, Francesca Cenerini⁶⁵, James Rives⁶⁶, M.^a Carmen Delia Gregorio Navarro⁶⁷, Pilar Pavón Torrejón⁶⁸ o Mercedes Oría Segura⁶⁹, Yasmina Bernuz Rodríguez⁷⁰, Marco Almansa Fernández⁷¹, entre otras personas investigadoras apuestan a que las mujeres en la antigua Roma tuvieron un papel importante dentro del ámbito religioso, tanto público como privado. Si bien es cierto, desde nuestro punto de vista, no es equiparable a la esfera masculina religiosa, aunque sí participaron activamente en las cuestiones sacrificiales. A pesar de la falta de

⁵⁷ Liv., XXII, 56, 4-5.

⁵⁸ Fest., 86V: *Graeca sacra festa Cereris ex Graecia translata quae ob inventionem Proserpinae matronae colebunt. Quae sacra dum non essent matronae quae facerent propter cladem Cannensem et frequentiam lugentium, institutum est ne amplius centum diebus lugeretur.*

⁵⁹ Fest., 114 L ; Plut., *Aul.*, 36; 354-355; Ov., X, 431-435.

⁶⁰ Por ejemplo: Ae 2020, 1591; *Cil* X, 6103; *Cil* X, 1812; *Cil* VIII, 19993; *Cil* IX, 7149.

⁶¹ Shepard Kraemer, 1992.

⁶² Böels-Jansen, 1993.

⁶³ Hemelrijk, 2006; 2009.

⁶⁴ Cid López, 2007, pp. 11-29.

⁶⁵ Cenerini, 2013.

⁶⁶ Rives, 2013, pp. 129-146.

⁶⁷ Gregorio Navarro, 2014, pp. 159-160.

⁶⁸ Pilar Pavón, 2015, pp. 115-141.

⁶⁹ Oría Segura, 2010, pp. 127-147; 2018, pp. 223-252.

⁷⁰ Bernuz Rodríguez, 2024, pp. 1-32.

⁷¹ Almansa Fernández, 2022, pp. 181-199.

cierta evidencia literaria y arqueológica, parece innegable que a la mayoría de las sacerdotisas se les permitía supervisar los sacrificios cruentos⁷².

Catón⁷³ menciona que, en una ofrenda a Marte Silvano, las mujeres fueron excluidas del ritual⁷⁴. Esta excepción podría sugerir una perspectiva más amplia en la que las mujeres participaban activamente en otros rituales, destacando así la singularidad de este suceso en el que se evitó su intervención. En este sentido, Festo nos indica algo similar respecto a otro ritual, del que desconocemos, que nos expone la no presencia de mujeres en dicho ritual⁷⁵. Por otro lado, se sabe que las *flaminicae* desempeñaban funciones similares a las de sus compañeros sacerdotales⁷⁶. Asimismo, a otras sacerdotisas se les permitía realizar sacrificios, como a las propias vírgenes vestales en honor al pueblo (*pro populo*)⁷⁷. Existen también registros de que, hacia el año 207 a.C., las matronas llevaron a cabo sacrificios en honor a Juno Regina sin la asistencia de un sacerdote masculino⁷⁸ o, en ocasiones, acompañadas por uno, como sucedía en las festividades de la Terminalia o la Fordicidia, festivales religiosos de patrocinio estatal celebrados anualmente. Por otro lado, se prohibía a las mujeres realizar sacrificios nocturnos, salvo aquellos destinados al bien del pueblo⁷⁹.

En este sentido, tenemos un ejemplo claro de participación femenina en los rituales inmolatorios. Es el caso de Critonia Philema quien fue *popa de insula*⁸⁰, se trataba de una liberta encargada de los sacrificios de animales en un bloque de pisos (*insula*). Seguramente sería una parte del personal que participaba en rituales comunitarios de esta y/u otras *insulae*. Aunque sólo tenemos este ejemplo, en Roma y provincias pudieron haber existido *victimariae* (ministras del sacrificio) que trasmitían su conocimiento con otras mujeres. Por ejemplo, durante el festival de diciembre en honor a *Bona Dea*, en la cual se excluían a los hombres, las propias vestales se encargaban del sacrificio de una cerda. Evidentemente, ellas mismas no eran las sacrificadoras directas, sino que estaban acompañadas de un personal, exclusivamente femenino⁸¹, cuyas funciones eran la del sacrificio y el desarrollo ceremonial, siendo las vestales las encargadas de dirigir el culto.

Las prácticas rituales de las mujeres romanas y su principal espacio de representación se centraron en el templo de la diosa Vesta en el foro de la capital imperial. Este cuerpo sacerdotal constituía una excepción notable en comparación con las demás mujeres de la sociedad romana, dado que

⁷² Cic., *Har. resp.*, 12, 37; Macr., *Sat.*, I, 15, 19 y I, 16, 30.

⁷³ Un claro ejemplo relacionado con el sacrificio y las mujeres lo encontramos en Oria Segura, 2010, pp. 127-147.

⁷⁴ Cat., *Agr.*, 87.

⁷⁵ Fest., 72 L: "La costumbre quería que un lictor gritara en determinadas ceremonias religiosas: "Fuera (*exesto*) el extranjero, el prisionero encadenado, la mujer (*mulier*) y la jovencita (*virgo*)".

⁷⁶ En *Hispania* tenemos a varias *flaminicae* realizando rituales de forma independiente, bien por estar divorciadas o viudas, sin que, por ello, hayan perdido su estatus o cargo sacerdotal (por ejemplo: *Cil* II, 4462; *Hep* 6519; *Cil* II, 5918; *Cil* II, 1338) contra Gel., *NA.*, II, 10, 15 quien nos indica que la *flaminica* debía estar casada y que al fallecer el marido ella debía abandonar el cargo y viceversa, al menos esto ocurría en la ciudad de Roma. Véase Navarro Caballero, 2014, pp. 151-168.

⁷⁷ Ov., *Fast.*, V, 621.

⁷⁸ Liv., XXVII, 37, 8-10.

⁷⁹ Cic., *Leg.*, II, 21.

⁸⁰ Placa funeraria de la liberta Critoma Philema *CIL* VI, 9824.

⁸¹ Cic., *op. Cit.*; Macr., *Sat.*, I, 2, 20-3.

ostentaban el privilegio de realizar sacrificios en el ámbito público. Además, junto a las *flaminicae*, tenían el derecho de portar y utilizar la *secespita* o cuchillo sacrificial en las ceremonias en las que participaban⁸². Por otro lado, su rol público no implicaba un estatus equivalente al de sus homólogos masculinos, sino que estaba cuidadosamente delimitado y condicionado por el marco estatal. La participación de las mujeres en los rituales públicos no solo dependía de su capacidad para realizar actos rituales específicos, sino también de la función simbólica y política de estos rituales dentro del sistema religioso y social de Roma.

Por otro lado, aunque no siempre presidieran los sacrificios, las mujeres desempeñaban papeles significativos dentro del funcionamiento de estas ceremonias. Podían ocupar el puesto de *simulatrices*⁸³, utilizando el *simpulum* o cucharón para realizar las libaciones de vino, agua o miel, y también era posible la participación de niñas como ayudantes (*camillae*)⁸⁴. Esto demuestra que no se puede afirmar categóricamente que las mujeres tuvieran un papel secundario o marginal en el contexto sacrificial. Sin embargo, su participación estaba intrínsecamente vinculada a su estatus social, dado que, en general, se exigían ciertos requisitos específicos para ser sacerdotisa en los principales cultos estatales. En algunos casos, estas posiciones estaban reservadas para mujeres de origen patricio o libertas acaudaladas en contextos provinciales⁸⁵.

Un ejemplo de esto se observa en los rituales en honor a Júpiter y Juno o en las celebraciones relacionadas con el nacimiento y la muerte del emperador, su augusta esposa y la familia imperial, llevadas a cabo por los *sodales Augustales*⁸⁶ y, en particular, las *flaminicae* augustales. En estos cultos se realizaban sacrificios en honor al *imperator*, a la augusta y al resto de la familia imperial, tal como se observa en la destacada participación de las matronas en el cumpleaños de Livia, donde se distribuían ofrendas de vino y panecillos variados⁸⁷. Por otro lado, otro sacerdocio, la *regina sacrorum*, ofrecía lechones o corderos hembra a Juno en las *Kalendas* de cada mes⁸⁸. Mientras que la *flaminica Dialis* sacrificaba un ternero a Júpiter durante las *Nundinae* o ferias de mercado⁸⁹.

⁸² Gregorio Navarro, 2014, p. 137; cfr., Shepard Kraemer, 1993 *contra* De Cazanove, 1987, pp. 159-173.

⁸³ Fest., 337, 10 ; Varr., *LL.*, 5, 124 : *vas parvum non dissimile cyatho quo vinum in sacrificiis libatur: unde et mulieres rebus divinis deditae simulatrices dicuntur*. Subrayado es nuestro.

⁸⁴ Varr., *LL.*, 7, 34. Macr., *Sat.*, III, 8, 7. Serv., *ad. Aen.*, 11, 543.

⁸⁵ Gagé, 1963, pp. 39-95. Este autor estudia en esta obra la participación de las mujeres en diferentes rituales y festividades. Por ejemplo, en los *ludii saeculares*, ritos en honor a la *Fortuna Muliebris*, *Mater Matuta* (aunque en este último caso participaban las matronas junto a las esclavas, quienes eran apaleadas y expulsadas por las primeras). Véase también Bernuz Rodríguez, 2024, pp. 8-10.

⁸⁶ Un buen estudio sobre los *servi augustales* lo tenemos en NOCK, 1934, pp. 627-638.

⁸⁷ Rives, 2013, pp. 138-139.

⁸⁸ Macrob., *Sat.*, I, 15, 18.

⁸⁹ Marco Simón, 1996, p. 64 y ss. Este autor considera que la *flaminica Dialis* era también sacerdotisa de Júpiter como lo era su marido. Sin embargo, Plutarco (*Quaest. Rom.*, 86) menciona que ella era sacerdotisa de Juno (esposa de Júpiter) y que, por consiguiente, la pareja flaminial eran los representantes de la pareja divina. De hecho, nuevamente Plutarco (*Quaest. Rom.*, 50) nos menciona que la pareja flaminial no ejercían los rituales de forma separada, sino que estaban presentes en los rituales de cada uno.

Es probable que la participación femenina en los rituales implicara que las sacerdotisas enfrentaran sanciones similares o multas equiparables a las de sus contrapartes masculinas en caso de irregularidades durante los sacrificios que presidían. No obstante, carecemos de fuentes específicas que detallen sanciones o multas hacia las sacerdotisas, salvo en los castigos aplicados a las vestales por la violación de normas sagradas, o en la prohibición de que una flaminica llevara un hilo de lino cosido sobre una prenda de lana en su vestimenta, que examinaremos después. Este análisis pone en evidencia que el papel de las mujeres en el ámbito sacrificial romano, aunque condicionado por factores sociales y jurídicos, incluía una participación ritual activa y relevante en los cultos públicos y estatales. Por otra parte, quizás, a las fuentes literarias no les interesaba mencionar los delitos producidos por las sacerdotisas, tal vez, debido a los estereotipos con los que se calificaba a las mujeres: *infirmitas sexus*, *levitas animi* e *imbecilitas*, vistas, así como menores de edad permanentemente⁹⁰. Tal vez, por estos motivos, se ha menospreciado los errores cometidos por las sacerdotisas como algo menor, sin importancia y sin la misma equiparación de responsabilidad que sus homólogos masculinos. Como también es cierto que este fue un modelo más patente en época republicana que en el periodo imperial de la antigua Roma⁹¹.

Este sesgo en las fuentes no solo reflejaba una visión de la mujer como un ser intrínsecamente más débil, sino que minimizaba cualquier responsabilidad de las sacerdotisas al considerar sus errores rituales como algo inherente a su naturaleza o como detalles menores frente a los rituales presididos por hombres. Para los romanos, la competencia religiosa y ritual era una expresión de la capacidad cívica, una esfera donde los varones tenían un rol dominante, mientras que las mujeres, incluso en roles religiosos, eran consideradas excepciones a las normas de comportamiento y responsabilidad.

En este sentido, Valerie M. Warrior⁹² argumenta que el rol ritual de las mujeres era limitado y sus infracciones vistas como menos significativas para el mantenimiento de la *pax deorum*. Además, estudios recientes sugieren que la infracción de los ritos por parte de las sacerdotisas podía haber sido interpretada como una falta de "precisión ritual" más que una transgresión seria. Es decir, al ser vistas como "menores permanentes", sus errores no habrían generado la misma condena que los de sus pares masculinos, quienes ostentaban la representación pública de la autoridad estatal y religiosa.

Por otro lado, debido a que las mujeres carecían, *a priori*, de capacidad política y de acceso a cargos públicos en la urbe⁹³, sus delitos rara vez se reflejaban en las actas oficiales o en la historiografía antigua, ya que no se les atribuía la misma relevancia que a los cometidos por los políticos varones. La falta de poder político y de representatividad pública limitaba la trascendencia de sus acciones en los registros históricos, en contraste con la mayor visibilidad de los hombres, quienes ocupaban posiciones de influencia en la vida cívica y estatal de Roma.

⁹⁰ *CTh.*, XII,1, 137, 1; II, 16, 3; *Dig.*, XVI, 1, 2, 2; Pomeroy, 1999, p. 172; Sanz Martín, 2023, pp. 837-853.

⁹¹ *Gai.*, *Ins.* I, 10, 144.

⁹² Warrior, 2001.

⁹³ Rosa Cubo, 2005, pp. 57-75.

Esta invisibilización en las fuentes documentales responde, en parte, a una estructura social en la que el valor de los actos y las responsabilidades individuales se hallaba intrínsecamente vinculado al poder y la autoridad pública, de los cuales las mujeres estaban, generalmente, excluidas. En consecuencia, las acciones de las mujeres, incluso en el ámbito religioso, se consideraban de menor importancia frente a las de magistrados y funcionarios varones, cuyos actos y transgresiones tenían repercusiones directas sobre el orden público, el Estado y la *pax deorum*. Esta conexión explica por qué las faltas de las mujeres difícilmente se registraban en las actas o en los relatos de los historiadores de la época, en contraste con las de los hombres en cargos de poder.

3. Delitos religiosos en el sacrificio romano.

Tras examinar la terminología del derecho romano y el papel de las mujeres en los rituales religiosos de la antigua Roma, es pertinente ahora abordar la cuestión del delito religioso en el contexto del sacrificio romano⁹⁴. Este ámbito no solo regula las prácticas rituales y los roles de los participantes, sino que también establece normas estrictas cuya transgresión era considerada un sacrilegio.

En la antigua Roma existían diversas tipologías de delitos⁹⁵, entre los cuales se incluye el *sacrilegium*⁹⁶, un delito de naturaleza religiosa que implicaba la posesión ilícita y/o la profanación de lugares sagrados y sus objetos, comprendiendo el alto valor sacro que estos representaban. Esta forma de impiedad era particularmente grave en la sociedad romana, dado que su "mancha" o contaminación espiritual resultaba imposible o sumamente difícil de limpiar. Tito Livio, al narrar el sacrilegio cometido por Pleminio⁹⁷, señala cómo, ante la gravedad de la infracción, se consultó a los pontífices sobre los ritos de expiación necesarios, especificando a qué dioses y con qué víctimas debían realizarse el sacrificio para purgar la profanación.

Por su parte, Cicerón recoge ciertas normativas atribuidas al rey Numa Pompilio⁹⁸, que revelan aspectos de las costumbres religiosas y del *ius sacrum*. No obstante, dichas referencias no incluyen una clasificación específica del delito ni especifican las consecuencias para quienes lo cometían, limitándose a mostrar la vigencia del derecho sacro en la conducta cotidiana y el respeto a los preceptos religiosos.

A su vez, la *sacratio capitis*⁹⁹ constituía una de las sanciones más antiguas y graves en Roma, mediante la cual se declaraba a una persona como culpable ante los dioses por haber cometido actos contrarios a la *pax deorum*. Dichos

⁹⁴ Para un análisis mucho más amplio de esta cuestión, nos remitimos a nuestra tesis doctoral: Almansa Fernández, M. (2019). *El delito religioso en el sacrificio romano. The religious crime in the roman sacrifice*, Tesis doctoral, Univ. Complutense de Madrid.

⁹⁵ Solarte Rodríguez, 2004, pp. 692-746.

⁹⁶ Conocemos un epígrafe fragmentado en Croacia sobre el sacrilegio cometido contra una virgen: HD. 74403: *Cum G[---] / adque (!) sa[---] / sacrileg[---] / numine e[---] / et iussis pe[---] / virgine cu[---] / septima tum p[---] / contempto [---] / et bene credente[---] / verberibus d[---] / [---] sso Caeso[---]*, vid. Migotti; Sasel Kos; Radman-Livaja, 2018, p. 122, fig. 247.

⁹⁷ Scheid, 1991, p. 9 y ss., en donde explica qué era un sacrilegio y el claro ejemplo de Pleminio, a raíz de un texto de Liv., XXIX, 8 y de Dio. Sic., *Bibl. Hist.*, XXVII, 4, en el que Scheid explica este tipo de sacrilegio cometido en el templo de Locros y su impiedad.

⁹⁸ Cic., *leg.*, II, 23.

⁹⁹ Dion., II, 10, 74; Liv., III, 35; Fest., .318; Plin., *HN.*, VII, 41, 153; Varr., *L.L.*, VI, 31.

actos podían consistir en un sacrilegio, una acción ofensiva hacia los dioses o la violación de las normas en días sagrados, ya fueran festivos, nefastos o mixtos¹⁰⁰. La consecuencia de esta designación era que el individuo se convertía en el “chivo expiatorio” de toda la comunidad, canalizando en su persona la reparación espiritual requerida. En los primeros tiempos de Roma, la sanción implicaba su sacrificio como ofrenda expiatoria para restaurar la paz divina. Tras la prohibición de los sacrificios humanos en el año 97 a.C., esta forma de sanción se transformó, convirtiéndose en una condena de exilio acompañada de la confiscación de sus bienes y el pago de una multa. Este cambio refleja la evolución de la regulación penal en Roma, adaptando las prácticas expiatorias a las reformas legales que excluyeron los sacrificios humanos sin abandonar el carácter reparador de la sanción en el ámbito de lo sagrado.

Además, es importante advertir que conceptos similares de piedad e impiedad existían también en la religión griega. En Grecia, la piedad (*εὐσέβεια*) significaba el respeto a las leyes divinas y las tradiciones, mientras que la impiedad (*ἀσέβεια*) se entendía como la transgresión de los ritos de la ciudad, la negación de lo sagrado o la alteración de las relaciones con los dioses, actos considerados crímenes que podían juzgarse en tribunales como el Areópago de Atenas. Así, tanto en Roma como en Grecia, la impiedad era un perjuicio hacia la comunidad que, aunque careciera de intencionalidad, debía ser reparada. La piedad, en contraste, consistía en la estricta observancia de las leyes divinas y la correcta ejecución de las ofrendas, oraciones y sacrificios (*thusía*), siendo el *hiéreus* (sacerdote) el encargado de realizar los *hiera* o actos del culto¹⁰¹.

Dentro de la normativa general de la religión romana, y específicamente en el proceso sacrificial, se encuentra una posible solución para remediar faltas o errores cometidos durante la ejecución de un sacrificio. Para ello, los romanos recurrían a los *piacula*, igualmente cuando se realizaba un sacrificio incorrectamente, o no se localizaban ciertos órganos, se debía proceder a una expiación. Así, no solo se buscaba eliminar la impureza, sino que el sacrificio pudiera proseguir sin romper la *pax deorum*. Para evitar este tipo de impurezas rituales, según Scheid¹⁰², se recurriría a los *piacula operis faciundi* o sacrificios previos de expiación. De este modo, la anticipación a un posible fallo en el sacrificio se cubría de antemano, evitando interrupciones en la inmolación principal. Si el error se descubriría después de iniciado el sacrificio principal, la expiación debía realizarse de inmediato, ya que cualquier demora se consideraría un acto de impiedad. Scheid resalta las causas más comunes de infracción religiosa durante los sacrificios, clasificándolas en tres grandes grupos¹⁰³:

1. Errores en la elección de la víctima: La selección incorrecta del animal, ya sea por género, color o sexo, o bien si presentaba defectos visibles o internos, era reacción al sacrificio, huía, emitía ruidos inadecuados o no caía al suelo de manera adecuada, se consideraron infracciones graves. En tales casos, era

¹⁰⁰ Macrobi., *Sat.*, I, 16, 1-3.

¹⁰¹ Para saber más sobre el culto religioso griego y el sacrificio: Faraone; Naiden, 2012; Jacquemin, 2014, pp. 107- 113.

¹⁰² Scheid, 1991, *Op. Cit.*, p. 19.

¹⁰³ Scheid, 1981, *Op. Cit.*, pp. 122-123. Hemos traducido el texto al castellano, con algunas modificaciones, para que pueda entenderse mejor en nuestro estudio.

necesario realizar un nuevo sacrificio con una *hostia succidanea* para deshacer el vicio ritual y restablecer la *pax deorum*¹⁰⁴.

2. **Errores de conducta de los participantes:** Si el sacerdote, alguno de los asistentes del sacrificio o incluso personas entre el público cometían una ofensa, como usar ropa impura, equivocar las palabras de la oración, errar en el rito, producir ruidos extraños o la presencia de individuos no invitados o no aptos para el ritual, se consideró que el sacrificio se había contaminado. En tales casos, se requeriría ofrecer un *piaculum* con una víctima sustituta para corregir el vicio¹⁰⁵.

3. **Presencia de prodigios durante el ritual:** Si surgía un prodigio en el transcurso del sacrificio, se hacía indispensable llevar a cabo los ritos expiatorios, denominados *procuratio prodigii*, como una medida para apaciguar a las divinidades y restaurar el orden sagrado.

Estas infracciones no solo se daban en el ámbito público, sino que también podrían surgir en el contexto doméstico. Al obtener la aceptación divina, o *litatio*, se restablecía el curso habitual del sacrificio privado. Para nosotros, en la antigua Roma existían cuantiosos tipos de infracciones dentro de un sacrificio¹⁰⁶, que esquematizamos de la siguiente manera:

1. **Caída de las vísceras**¹⁰⁷ debido a un manejo inadecuado durante el sacrificio.

2. **Resultado desfavorable en el examen de las vísceras**, lo cual se consideró un mal augurio¹⁰⁸.

3. **Ruidos y sonidos fuera de tiempo**¹⁰⁹:

a) Producidos por los animales destinados al sacrificio.

¹⁰⁴ Serv., *ad Aen.*, II, 118.

¹⁰⁵ Cic., *att.*, I, 13, 3: *Credo enim te audisse, cum apud Caesarem pro populo fieret, venisse eo muliebri vestitu virum, idque sacrificium cum virgines instaurassent, mentionem a Q. Cornificio in senatu tactam (is fuit princeps, ne tu forte aliquem nostrum putes); postea rem ex senatus consulto ad virgines atque ad pontifices relatam idque ab iis nefas esse decretum; diende ex senatus consulto consules rogationem promulgasse*; Liv., CIII, 2; Quint., *De inst. or.*, IV, 2, 88; Suet., *Iul.*, 74; Dio. Cas., XXXVII, 45-46. Plut., *Cic.*, 28-29; Caes., 10; Ap., *B. Civ.*, II, 14, en el que narran el episodio de Publio Clodio, quien vestido de mujer se presentó en la casa de César, ya que éste en calidad de pretor *cum imperium*, cedía su casa para celebración del ritual. En la ceremonia de las *Damias* de *Bona Dea* las sacerdotisas tuvieron que reiniciar el sacrificio al descubrirse a Clodio presente, en la que estaba prohibida su intervención. Este hecho, conocidísimo en Roma, debido a que los propios senadores abrieron una investigación, tras el descubrimiento y expulsión de Clodio, *magna invidia et infamia caerimoniarum*. Pasaje que fue recogido por varios autores, ya que supuso una infracción muy grave, un sacrilegio que debió ser juzgado, como nos dice Cic., *att.*, I, 14, 1, y cuya consecuencia fue la absolución de Clodio, tal vez ayudado por el mismo César para ir contra su otro enemigo, Cicerón, Cic., *att.*, I, 16, ya que, indiciariamente, sobornó a los jueces, no obstante, recibió un castigo divino: la locura; Cic., *Dom. Sua*, CV: *Ex quo intellegitur multa in vita falso homines opinari, cum ille, qui nihil viderat sciens quod nefas esset, lumina amisit, istius, qui non solum aspectu sed etiam incesto flagitio et stupro caerimonias polluit, poena omnis oculorum ad caecitatem mentis est conversa*.

¹⁰⁶ Almansa Fernández, 2019, *op. Cit.*

¹⁰⁷ Plut., *Crass.*, 19, 8.

¹⁰⁸ Obs., 52; Fest., 147 L.

¹⁰⁹ Plut., *Marc.*, 5, 4; Obs., 56; Ennod., IX, 7; Liv., IX, 30, 5-10.

b) Generados por otros animales, elementos de la naturaleza o personas ajenas al ritual (incluyendo gritos, mugidos, chillidos, estornudos, risas, toses, entre otros).

c) Errores al tocar los instrumentos musicales utilizados en la ceremonia.

4. **Gestos inapropiados durante el ritual**¹¹⁰, como cruzarse de brazos, movimientos bruscos, o incluso realizar la señal cristiana en un contexto de ritual pagano.

5. **Caída de objetos durante la inmolación**¹¹¹, interrumpiendo la continuidad del sacrificio.

6. **Factores naturales adversos**¹¹²:

a) Rayos o truenos en el transcurso del ritual.

b) La aparición repentina de aves u otros animales que interrumpen el sacrificio o toma algún objeto ritual.

7. **Uso de la mano izquierda**¹¹³ en lugar de la derecha para prender fuego a algún objeto o manipular al animal del sacrificio, lo cual era considerado inapropiado.

8. **Caída, intencional o involuntaria, de algún elemento de la vestimenta sacerdotal**, como el gorro flaminal (*albogalerus*)¹¹⁴.

9. **Huida o vacilación del animal de sacrificio**¹¹⁵ durante el traslado al altar o en el propio ritual.

10. **Presencia de animales inadecuados para el sacrificio**¹¹⁶, ya sea por manchas, marcas, género incorrecto o por estar castrado.

Al calor de lo expuesto, podemos observar que existían múltiples factores que podrían provocar la paralización de un sacrificio. Si multiplicamos esta variedad de posibles incidentes por la cantidad de sacrificios realizados a lo largo de un año (incluyendo festividades, ceremonias privadas, ceremonias públicas, prácticas adivinatorias, eventos adversos, viajes, negocios, entre otros), tendríamos un escenario de paralización constante. Esto nos lleva a pensar que, en ciertas ceremonias, al menos en el ámbito privado (en las cuales no intervenía la supervisión de un magistrado oficial o estatal), podrían obviarse algunas imprecisiones o defectos rituales en favor de la economía del ritual¹¹⁷. En estos casos, es posible que los participantes opten por reiniciar el ritual sin sustituir el animal, evitando así gastos adicionales.

En la esfera pública, sin embargo, es probable que ciertas ceremonias se repitieran en caso de producirse los fallos, de este modo se aseguraban el

¹¹⁰ Plin., *NH.*, XXVIII, 59; Lactant., *Div. Inst.*, IV, 27, 3-5.

¹¹¹ Prud., *Apot.*, 481-484; Fest., 56 L.

¹¹² Liv., I, 32, 2; XXIV, 10; I, 31, 8.

¹¹³ Plut., *Coriolano*, XXV, 2-3; Cic., *Leg.*, II, 28.

¹¹⁴ Val. Max., I, 1, 5; Plut., *Marc.*, 5, 4.

¹¹⁵ Luc., VII, 165; Ap., *B. Civ.*, II, 68; Paulin., *Carmina*, 20, 315-325.

¹¹⁶ Varr., *Rust.*, II, 5, 8; Macrob., *Sat.*, III, 5, 6.

¹¹⁷ Los sacrificios en la Antigüedad movían cantidades enormes de dinero: bien para el pago del personal de sacrificio, bien por el animal o animales a inmolarse, o bien, por el material fungible y objetos utilizados para dicho ritual.

respeto a los preceptos y a la *pax deorum*. No obstante, a lo largo de la época imperial, las fuentes registran, con menor frecuencia, la paralización de rituales, lo que podría indicar una disminución en la relevancia de estos incidentes o una menor atención a su registro documental en dicho período.

En este sentido, es precisamente en el contexto del sacerdocio femenino donde centramos nuestra atención. Si bien en el ámbito doméstico la *materfamilias* podía dirigir algunas ceremonias privadas en el hogar, es en el espacio público donde surge con mayor intensidad la cuestión delictiva relacionada con su participación ritual. El principal problema, como hemos mencionado anteriormente, es la escasez de documentación que registra posibles infracciones cometidas por sacerdotisas. Por otro lado, sólo tenemos el caso de las vírgenes vestales y algunas *flaminicae* respecto a las faltas sacerdotales y, ninguna mención a su delito sacrificial. Además, no tenemos constancia de errores, de ningún tipo, cometidos por otros cuerpos sacerdotales femeninos, lo que nos parece muy insólito.

4. Castigos a vestales y flaminicae

En este apartado expondremos los castigos y multas relacionadas con estos dos sacerdocios. Dado que no conocemos, por el momento, otros castigos similares o de otra índole a otros sacerdocios femeninos¹¹⁸, citaremos algunos de los delitos cometidos durante la ocupación del cargo sacerdotal de las vestales y las flaminicas.

4.1. Las vestales

En relación con las vestales los castigos a los que se sometían eran variados, en función de la gravedad del delito¹¹⁹. En caso de ser pequeñas las faltas, eran resueltas mediante azotes por parte del *pontifex*, mientras que si perdían la virginidad, se las enterraba vivas¹²⁰. Por ejemplo, si el fuego sagrado se extinguía por cualquier suceso, la vestal que vigilaba dicho *focus* era castigada con azote de varas por parte del *pontifex maximus*¹²¹. Dicho sacrilegio en el templo de Vesta era expiado mediante *supplicationes* y sacrificios variados¹²², cuestión que, al menos, durante el periodo republicano solo ocurrió en dos ocasiones: una en el 206 a.C.¹²³, mientras que en el año 178 a.C. se produjo otra extinción del fuego sagrado, cuya vestal fue fustigada por orden de M. Emilio¹²⁴. La punición, según Plutarco, se producía del siguiente modo¹²⁵: Se llevaba a la vestal a un sitio oscuro, oculto de la vista pública (*ἐν παλινσκήῳ*) como podría ser el *atrium Vestae*, la *domus publica* o en la casa contigua que correspondía a la del *pontifex*. Allí era desnudada y golpeada con varias varas (*verberae*) evitando, en

¹¹⁸ Tampoco tenemos constancia en las provincias, donde suele aparecer idiosincrasias diferentes a las de Roma.

¹¹⁹ Saquete, J. C., 2000, pp. 91-103.

¹²⁰ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 67, 3: *τιμωρίαι τε ἐπὶ τοῖς ἀμαρτανομένοις κεῖνται μεγάλαι.... τὰς μὲν ἄλλο τι τῶν ἐλαττόνων ἀμαρτανούσας ῥάβδοις μαστιγοῦντες, τὰς δὲ φθαρείσας αἰσχίστῳ τε καὶ ἐλεεινοτάτῳ παραδιδόντες θανάτῳ.*

¹²¹ Fest., 94L.

¹²² Liv., XXVIII, 11, 8: *Tamen et hostiis maioribus procurari et supplicationem ad Vestae haberi placuit.*

¹²³ Liv., XXVIII, 11, 6; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 66, 3; Val. Max., I, 1, 6.

¹²⁴ Obs., LXII; Liv., *Per.*, XLI.

¹²⁵ Plut., *Num.*, X, 4.

todo momento, su muerte. Este hecho, nos lleva a pensar en relacionar la gravedad del delito de la extinción del fuego con la propia existencia de la comunidad, ya que se suponía que la existencia del Estado romano dependía de la existencia o no del fuego del templo de Vesta. Por otro lado, este tipo de castigos no eran arbitrarios, es decir, no eran realizados por decisión pontifical, sino que, como nos indica Dionisio de Halicarnaso, están sujetos a la ley (*κατὰ νόμον*)¹²⁶.

Por otro lado, recordemos como Dionisio de Halicarnaso¹²⁷ recoge la petición de muerte con varas para la vestal *Rhea Silvia* por la violación de su voto de castidad (*incestum*)¹²⁸, debido a que existía una ley (*νόμος*), desconocida por el momento. Esta norma parece contraria a la que se impondrá posteriormente con la costumbre de enterramiento vivo de las vestales por el mismo crimen siguiendo otra ley sagrada (*ὁ τῶν ἱερῶν νόμος*).

Tras una exhaustiva investigación (*inquisitio*) sobre el delito, bien por *incestum* sobre todo, o por haber cometido cualquier otra falta, daba como resultado, por parte del *collegium* de los pontífices el veredicto. La existencia de que el tribunal fuera compuesto por los pontífices, denota un claro poder colegiado sobre la vida y muerte de las vestales, contrario a lo que, normalmente, se ha comentado, es decir, que el *pontifex maximus* era el único que tenía dicha potestad¹²⁹. Siendo ella castigada, bien a varazos o enterrada viva, según la gravedad, mientras que el amante (en caso de producirse el *incestum*) era también ajusticiado. Dicha ejecución consistía, bien arrojado por la roca Tarpeya¹³⁰, como le ocurrió a *L. Cantilius* amante de la vestal *Floronia* en el 216 a.C., o bien, eran los propios sacerdotes pontificales quienes se encargaban de intervenir directamente en el castigo mediante azotes sin que se produjera, *a priori*, la muerte del reo (*οἱ τῶν ἱερῶν ἐπίσκοποι, μάστιξιν αἰκισάμενοι*)¹³¹.

En el caso de ser las vestales condenadas a morir enterradas vivas, se realizaba una ceremonia de procesión en litera, en la cual, la vestal iba amortajada enteramente y evitando oír sus gritos; previamente se le despojó de sus insignias sacras, es decir, las *infulae*¹³². El transportarla en una litera era una forma simbólica de mostrar que la vestal estaba ya muerta a ojos de la comunidad, tal como se realizaba en una procesión fúnebre. Una vez llegados a la *Porta Collina*, el pontífice máximo pronunciaba unas oraciones y la vestal, sin

¹²⁶ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 67, 3. De dicha ley desconocemos, *a priori*, el nombre.

¹²⁷ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 78,5.

¹²⁸ Al cometer este delito, voluntaria o involuntariamente, manchaba y contaminaba los ritos, los *sacra* y objetos que la vestal realizaban o usaban. Aunque, ciertamente, la aparición de este tipo de delitos en la literatura grecolatina era cuando más inestabilidad política y social ocurría en Roma. Por ejemplo, *Pinaria* en tiempos de Tarquinio Prisco (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, III, 6, 3); *Opimia* en el 483 a.C. (Liv., II, 42, 10; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, VIII, 89, 4); *Urbina* en el 472 a.C. (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IX, 40, 1) o *Minucia* en el 337 a.C. (Liv., VIII, 15, 8) y que son apartadas de los ritos (*sacris abstinere*). Cuestión que ya no aparece reflejado en la literatura de época imperial. Seguramente se debió a, no solo la estabilidad política, sino a la lucha de facciones políticas y guerras, aparición de *prodigia*, etc. durante la República que fomentó este tipo de discursos. Esto terminó, precisamente, a partir de Augusto cuando las facciones políticas solo fueron meros títeres del emperador con pocas atribuciones propias. Véase FRASCHETTI, 1984, pp. 106; 109-114.

¹²⁹ Wissowa, 1923, pp. 201-203; cf. Saquete, 2000, *op. Cit.*, pp. 94-95.

¹³⁰ Cic., *De Leg.*, II, 9, 22.

¹³¹ Liv., XXII, 57, 2, 1; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, VIII, 89, 4; IX, 40, 4; Prisc., *Inst.*, VII, 11.

¹³² Dion. Hal., *Ant. Rom.*, VIII, 89, 5.

las mortajas, era acompañada (cuyo rostro debía estar cubierto) a la cámara subterránea¹³³. Entonces, se cerraba y se cubría de tierra, sin ningún elemento visible de señalización del lugar (se producía así una *damnatio memoriae*). En la cámara ella sólo tendría una lucerna, pan, agua, leche y aceite, las mismas ofrendas que se realizaban a los difuntos¹³⁴. El privilegio, por otro lado, de las vestales eran, aun siendo condenadas, a ser enterradas dentro del recinto sagrado de la ciudad, el *pomerium*¹³⁵.

Este sacrificio humano responde a la realización de un *piaculum*, es decir, una limpieza de lo manchado y restaurar la *pax deorum*. Lo que también demuestra que, junto con enterramientos de otra índole, en el Foro Boario, no era una práctica desconocida en la antigua Roma, aunque fuera un *minime Romano sacro*¹³⁶.

Por último, en época imperial se conocen dos casos seguros de ajusticiamiento a vestales: a finales del s. I d.C. el emperador Domiciano condenó a cuatro sacerdotisas: las hermanas *Oculatae* y a *Varronilla* y, posteriormente, a la vestal máxima *Cornelia*, entre los años 83-91 d.C. A ellas no se les enterró vivas, sino que el *princeps* permitió que ellas eligieran su propia condena de muerte¹³⁷, excepto a *Cornelia* quien sí fue enterrada en la Puerta Colina, siguiendo la costumbre de los antiguos, *more veteri*¹³⁸. No obstante, para las hermanas *Oculatae* y a *Varronilla* sus muertes pudieron responder a cuestiones políticas, esto es, que sus familias apoyaron, previamente, a Vespasiano y Tito, siendo recelosos de la política de Domiciano¹³⁹.

Subsiguientemente, en el periodo del emperador Caracalla, en el s. III d.C. también se condenaron a la misma cantidad de vestales que con Domiciano, cuatro, en el 213 d.C.: *Aurelia Severa*, *Clodia Laeta*, *Pomponia Rufina* y a *Cannutia Crescentina*¹⁴⁰. En este caso, el propio emperador violó a *Clodia Laeta* y la mandó enterrarse con las otras dos, *Severa* y *Rufina*, ya que *Crescentina* se suicidó antes de conocer su sentencia. Mientras que el propio *princeps* no fue azotado ni, por tanto, castigado por su *stuprum*¹⁴¹. También, otro emperador, al igual que hizo Caracalla y, mucho antes, Nerón con *Rubria*¹⁴², fue Heliogábalo. Este se casó con una vestal durante el periodo de servicio sacerdotal de *Iulia Aquilia Severa*, a la que repudió posteriormente. Su excusa fue la de procrear hijos “divinos” debido a la unión entre el máximo representante sacerdotal, ostentado por el emperador, el *pontifex maximus* y la más alta sacerdotisa vestal. Tampoco el emperador, en esta situación, recibió un castigo¹⁴³.

¹³³ Scheid, 1981, pp. 134-135.

¹³⁴ Plut., *Num.*, X, 5; Ov., *Fast.*, VI, 459-460.

¹³⁵ Serv. Ad. *Aen.*, XI, 206: *unde imperatores et virgines Vestae quia legibus non tenentur, in civitate habent sepulchra. Denique etiam nocentes virgines Vestae licet vivae, tamen intra urbem in campo Scelerato obruebantur.*

¹³⁶ Liv., XXII, 57, 6; Plin., *HN.*, XXVIII, 12. Para conocer el debate de la sepultura humana de las vestales en la muralla serviana y en la Puerta Colina léase Saquete, 2000 *op. Cit.*, pp. 97-99.

¹³⁷ Suet., *Domit.*, 8, 4; Dio Cass., LXVII, 3, 4.

¹³⁸ Plin., *Ep.*, IV, 6-9; 11; Suet., *Domit.*, 8, 4; Filos., V. *Apoll.*, VI, 7; Dio Cass., LXVII, 3; Saquete, 2000, *op. Cit.*, pp. 101-102.

¹³⁹ Grelle, 1980, pp. 362-365.

¹⁴⁰ Dio Cass., LXXVIII, 16; Herod., IV, 6, 4.

¹⁴¹ Dio Cass., LXXVIII, 16.

¹⁴² Suet., *Nero.*, 28; Aur. Vict., *De Caes.*, 5, 11.

¹⁴³ Dio Cass., LXXX, 9, 3; HA, *Heliog.*, 6, 5; Herod., V, 6, 2.

4.2. Las *flaminicae*.

Como hemos comentado anteriormente, las actividades cultuales de este sacerdocio están escasamente documentadas; no obstante, resulta indudable el papel ritualmente activo de la flaminica. Está demostrado que esta sacerdotisa poseía capacidad sacrificial, pues no solo derecho tenía a portar la *secespita* (cuchillo que simbolizaba dicha capacidad)¹⁴⁴, sino que, tal como indica Macrobio¹⁴⁵ ella sacrificaba un carnero a Júpiter en cada *nundinae* (día de mercado, celebrado cada nueve días) en la *Regia*, la residencia oficial del pontífice máximo desde los inicios de la República. Este antiguo centro religioso de la ciudad era también el lugar de sacrificio para la *regina sacrorum*. Aunque la información sobre ella es limitada, nuevamente Macrobio menciona que su ofrenda —una cerda o un cordero— se dirigió a Juno y se realizaba en las *calendae* (el primer día de cada mes)¹⁴⁶.

Por otro lado, sabemos, gracias a Aulo Gelio¹⁴⁷ y Plutarco¹⁴⁸, que la unión matrimonial entre un flamen y su mujer, que asumiría el rol de *flaminica Dialis* era absolutamente indispensable para el desempeño del flaminado, y que dicha relación debía ser indisoluble, mediante el rito de la *confarreatio*¹⁴⁹. La muerte de la *flaminica* implicaba, de hecho, al menos en Roma, el fin del cargo sacerdotal del *flamen*¹⁵⁰. No obstante, existen referencias que sugieren que, en ciertos casos, algunos flamines pudieron, en períodos posteriores, volver a casarse y conservar su posición sacerdotal, lo cual parece obedecer a una flexibilización de las antiguas restricciones.

Las parejas flaminales podía mantener relaciones sexuales y, de hecho, solían tener descendencia. Era condición imprescindible que los hijos de la pareja estuvieran presentes en las ceremonias oficiadas por sus padres como ayudantes (*camilli/ae*). Esta exigencia era tan fundamental que, en caso de no contar con hijos propios, otras parejas de patricios podían “prestarles” a sus hijos para que acompañaran a los *flamines* en sus actos religiosos. Este requisito constituye una de las muchas evidencias que sugieren, de manera inequívoca, que la pareja flaminial representaba los valores y la estructura de la familia tradicional romana¹⁵¹.

El *flamen Dialis cotidie feriatus est*¹⁵², es decir, para este sacerdote todos los días eran feriados, esto quería indicar que, todas las jornadas eran religiosas y, por consiguiente, debían realizar rituales. Sin embargo, parece ser que para las *flaminicae Dialis* no lo estaban; en este sentido, de alguna manera, se las

¹⁴⁴ Serv. *Ad Aen.*, 4, 262; Fest. 348.

¹⁴⁵ Macrobi., *Sat.*, I, 16, 30.

¹⁴⁶ Macrobi., *Sat.*, I, 15, 18.

¹⁴⁷ Gell., X, 15.

¹⁴⁸ Plut., *Q. Rom.*, 50.

¹⁴⁹ No obstante, Servio (*Ad Aen.*, 4, 29) sí indica que se hizo una excepción en un caso concreto: el de no poder tener hijos, por lo que se produjo una disolución del matrimonio, una *difarreatio*.

¹⁵⁰ Gell., X, 15, 23, cuestión que no aparece reflejado en las provincias, al menos, en *Hispania* donde nos encontramos *flaminicae* actuando de forma independiente, bien viudas, solteras, etc., en definitiva sin tutela marital, siempre si lo encuadramos en época imperial. Por ejemplo: *Cil* II, 3278; *Cil* II, 4246; *Cil* II-14, 110. Cf. Plut., *Quaest. Rom.* 50.

¹⁵¹ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 22.

¹⁵² Gell., X, 15, 16.

apartaba de la cotidianidad sacrificial con la excepción de ciertas fechas concretas o cuando caía un rayo¹⁵³.

El *flamen Dialis* tenía prohibido portar cualquier tipo de nudo o anillo cerrado, ya que estos elementos se consideraban obstáculos tanto para la práctica religiosa como para la energía espiritual¹⁵⁴. Las ligaduras o ataduras debilitaban el poder ritual del *flamen*. Frazer¹⁵⁵, sin embargo, ofrece otra interpretación, sugiriendo que los nudos o anillos simbolizaban una restricción que afectaba también a la mujer, es decir, que podrían obstaculizar su fertilidad. Dado que la *flaminica* representaba a la matrona romana y la fertilidad, el uso de nudos podía interpretarse como contradictorio. En consecuencia, cabría esperar que la *flaminica* también respete este tabú. Sin embargo, observamos que no se aplicaba en su caso, ya que llevaba nudos, especialmente en su peinado (*vitae*). Del mismo modo, las vestales también portaban el llamado “nudo hercúleo” en sus vestimentas, una práctica ampliamente representada en la iconografía.

En el caso de los sacerdocios, las vestimentas desempeñaban un papel fundamental, pues permitían caracterizar de manera inequívoca a los sacerdotes y sacerdotisas. La *flaminica Dialis*, a través de nuestra interpretación¹⁵⁶, era reconocida por llevar un triple velo, de más externo a interior: Primero, portaba el *flammeum* anaranjado, distintivo de las matronas, que la cubría todo el busto. A continuación, y por debajo de este, su cabeza estaba cubierta con un velo de lana púrpura, llamado *rica*, de forma cuadrada y decorada con borde anaranjado o rojo, el cual se unía al *arculum*, una corona de granado y que equivaldría simbólicamente al *ápice* de su esposo, el *flamen Dialis*.

Por último, su cabello estaba recogido en un tocado (*tutulus*), entrelazado con bandas de lana (*vitta*) que se integraban con su propio cabello. Todo el conjunto estaba cubierto por el *venenatum*, un tipo de manto rectangular que cubría la cabeza de la sacerdotisa y que se sujetaba con una fíbula exclusiva de las *flaminicae*, de tono rojizo. Es importante destacar que cualquier prenda de la pareja flaminial debe estar confeccionada en lana, y no en otros tejidos, debido a una estricta interdicción religiosa.

Como observamos, toda esta vestimenta debía ser fabricada en lana, por ello, podemos entender el delito producido por una flaminica debido a que su ropaje estaba cosido con hilo de lino¹⁵⁷. La prohibición del uso de lino en las vestimentas de la pareja flaminial no se ha documentado en otros tipos de sacerdocio flaminial y, en particular, no parece aplicarse a un sacerdocio más reciente como es el flaminado augustal, tanto masculino como femenino, sobre el cual apenas tenemos referencias específicas en este sentido.

¹⁵³ Guerra Gómez, 1987, p. 228.

¹⁵⁴ Gell., X, 15, 6-9.; Marco Simón, 1996, p. 97.

¹⁵⁵ Frazer, 1993, p. 285.

¹⁵⁶ Diferimos ligeramente de la versión de Boëls-Janssen, 1989, p. 117-133.

¹⁵⁷ Serv., *ad Aen.*, 1, 448 debido a que se vinculaba el lino con la muerte al ser un material más novedoso que la lana (Serv., *ad Aen.*, 12, 120).

5. Conclusiones.

Como hemos podido estudiar en este trabajo, la legislación romana era muy minuciosa en cuanto a la nomenclatura sobre el delito. Tipificando perfectamente las infracciones cometidas y cuyas penas, multas y castigos habían sido recogidos en la legislación vigente en época romana, recopilada, a su vez, en el Digesto.

Sin embargo, solo una ley o normativa conservada recogía, escasamente, lo relacionado con el ámbito de la religión: sacrilegios, enterramientos funerarios y, solamente, un decreto sobre el *dolo* o consecuencias debido a la nefasta realización de un sacrificio. Teniendo esto como base, nos es difícil, *a priori*, conocer castigos específicos sobre la mala praxis sacerdotal o ritual. No obstante, la solución a esto último tendríamos que buscarla no en el derecho estatal, sino en el pontifical. Los *Annales pontificum* eran los documentos donde se registraban todo aquello que iban redactando los pontífices en relación con las cuestiones religiosas: prodigios, aspectos calendáricos, militares, normativas y tipicidad de rituales. El problema es que no conservamos estos *Annales* y no sabemos mucho de ellos excepto por algunas menciones de algunos autores latinos¹⁵⁸. Es a través de los autores grecorromanos como podemos averiguar qué les ocurría a los sacerdotes cuando cometían un delito religioso, tales como la caída de una de las prendas o gorro flaminial, *albogalerus*, o se equivocaban en las oraciones, o nefasta manipulación de las vísceras, etc. tal como recogemos aquí y en un trabajo de mayor amplitud¹⁵⁹.

Empero, sí conocemos, relativamente bien, las consecuencias que le ocurrían a los hombres, caso contrario lo podemos saber de las sacerdotisas que cometían alguna negligencia religiosa durante el ritual o su sacerdocio. La única excepción, con mayor conocimiento en comparación con otros sacerdocios femeninos, eran las vestales, las sacerdotisas de la diosa Vesta. En menor medida tenemos a las *flaminicae*, pero tanto vestales como las flaminicas percibimos que los delitos cometidos fueron durante su ocupación al cargo sacerdotal y no, durante los rituales ofrecidos a los dioses.

Desde luego, hemos argumentado sobradamente la participación femenina en los sacrificios y rituales. Por lo que la duda queda disipada a través del examen de las fuentes clásicas, así como la incorporación de numerosos estudios de la historiografía actual que abogan a una participación de las mujeres en el ámbito religioso y sacrificial. Empero, es verdad que una aproximación a las fuentes nos permite vislumbrar que, si bien pudieron participar, no tuvieron la misma significancia política que sus homólogos masculinos.

El problema central de este estudio, y que actualmente no podemos responder de forma exhaustiva, es la razón de la falta de legislación en la Roma antigua en el ámbito religioso respecto a las mujeres.

La interpretación de las normas religiosas recaía en los pontífices y los *virī sacris faciūdi*, figuras exclusivamente masculinas, quienes desempeñaban el papel de intérpretes y mediadores. No conocemos a mujeres en las esferas más

¹⁵⁸ Cic., *Or.*, 2, 52; Gell., II, 28, 4-7; Serv., *ad Aen.*, 1, 373. Un estudio sobre esto lo encontramos en Frier, 1979.

¹⁵⁹ Almansa Fernández, 2019.

elevadas, a lo sumo, como *flaminicae Dialis* o Vestal Máxima o, de forma honorífica el de *regina sacrorum*, pero nunca en Roma existió una *pontifex* femenina o perteneciente al cuerpo sacerdotal de los *virī sacris faciundi*. Sí, en cambio, se permitió su participación en puestos menores como *victimariae*, sacerdotisas, ayudantes, etc. Por lo tanto, la normativa religiosa impulsada desde las más altas esferas religiosas era por y para el ámbito masculino y, de forma secundaria y marginal, lo femenino. En particular, una legislación para castigar el comportamiento femenino por no seguir el modelo impuesto desde el sistema patriarcal romano.

En este sentido, consideramos que la regulación en la Roma antigua priorizaba el ámbito de la participación pública, política y, en segundo lugar, el espacio privado. En la esfera pública, las mujeres, salvo las vestales, tenían una participación limitada, ya que no se les reconocía como magistradas políticas. Sin embargo, en el ámbito doméstico, sí contaban con un cierto grado de participación.

Es importante señalar que los cultos predominantemente femeninos, por lo general, estaban orientados a temas de fertilidad, feminidad, salud de las mujeres, crecimiento y actividades de carácter asistencial. En cambio, los cultos de carácter masculino tendían a enfocarse en aspectos políticos, públicos, militares y en la virilidad. Esta distinción reflejaba una clara división de roles religiosos basada en el género, donde la función social y espiritual de las mujeres se limitaba a ámbitos relacionados con su rol familiar y doméstico, mientras que la de los hombres abarcaba el espacio público y político.

En consecuencia, debido a la falta de una participación de las mujeres en la política, la legislación religiosa se enfocaba principalmente en regular las actividades desarrolladas en el ámbito público y político masculino. Consideramos que los delitos religiosos cometidos por las mujeres, cuando implicaban participación en la esfera pública, recibían algún tipo de sanción. No obstante, estas sanciones eran menos rigurosas que las impuestas a sus homólogos masculinos, cuya negligencia o diligencia impactaba de manera directa en el Estado y en la *pax deorum*. Esta diferencia en el tratamiento de las sanciones nos sugiere que se percibía la conducta religiosa de los hombres como esencial para el bienestar y la estabilidad del Estado, mientras que la influencia femenina en el ámbito público se consideraba de menor relevancia para los asuntos de interés estatal.

Bibliografía

Almansa Fernández, M. *El delito religioso en el sacrificio romano. The religious crime in the roman sacrifice*. Tesis doctoral, Univ. Complutense de Madrid, 2019.

Almansa Fernández, M. "Sacerdotisas ante el temor: las mujeres y el contacto con las divinidades en la antigua Roma". En: Ávila Martínez, M. T.; Fernández Arrillaga, I. (Coords.), *Apasionadas, mujeres y devociones*, Ed. Dykinson, pp. 181-199, 2022.

Alvar Ezquerro, J. "Prácticas cultuales en el mitraísmo". En *Los misterios: Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 255-285.

Bauman, R. A. *Women and politics in Ancient Rome*. London: Routledge, 1992.

Bernuz Rodríguez, Y. "Curia Mulierum: una relectura sobre la organización matronal en la antigua Roma". *Studia Historica. Historia Antigua*, 42, pp. 1-32, 2024.

Boëls-Janssen, N. "La prêtresse aux tres voiles". *Revue d'Etudes Latines*, 67, 1989, pp. 117-133.

Campos, I. *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*. Las Palmas de Gran Canaria, 2006.

Cazanove, O. de. "Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque *Quaest. Rom.* 85)". *Phoenix*, 41: 159-173, 1987.

Cenerini, F. *La donna romana. Modelli e realtà*. Bologna: Il Molino, 2009.

Chalupa, A. "Hyenas or lionesses?: Mithraism and women in the religious world of the late antiquity". *Religio*, vol. 13, 2005, pp. 198-230.

Dedes, C. "Sobre el origen del principio «nullum crimen nulla poena sine lege»". *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 2ª Ep., 9, 2002, pp. 141-146.

David, J. "The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?" *Numen*, vol. 47, nº 2, 2000, pp. 121-141.

Dorcey, P. F. "The Role of Women in the Cult of Silvanus". *Numen*, 36(2), 1989, pp. 143-155.

Faraone, C.; Naiden, F. S. (eds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2012.

Frazer, S. J. G. *La Rama Dorada. Magia y Religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Fraschetti, A. "La sepoltura delle Vesali e la città". En *Du châtiment dans le cité*, Coll EFR 79, 1984, pp. 97-128.

Frier, B. W. *Libri annales pontificum maximorum: The Origins of the Annalistic Tradition (Papers And Monographs of the American Academy in Rome XXVII)*. Rome: American Academy in Rome, 1979.

Gagé, J. *Matronalia. Essai sur les devotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*. Col. Latomus, LX. Bruselas, Latomus. 1963.

Gerard M. "Cascelia's Prayer". En Bianchi, U.; Vermaseren, M. J., (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*. Leiden: E. J. Brill, 1982, pp. 156-167.

Goldstein, R. *Diccionario de derecho penal y criminología*. Astrea, Buenos Aires, 1993.

Gregorio Navarro, M. "*Flaminicae sive sacerdotes de la provincia Hispania Citerior: El sacerdocio femenino del culto imperial*". *Hispania Antiqua*, XXXVII-XXXVIII (2013-2014), pp. 137-163, 2014.

Guerra Gómez, M. *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*. Toledo: Aldecoa, 1987.

Hemelrijk, E. A. "Priestesses of the imperial cult in the Latin West: benefactions and public honours". *Antiquité Classique*, 75, 2006, pp. 85-118.

Hemelrijk, E. A. "Women and sacrifice in the Roman Empire". En Hekster, O.; Schmidt-Hofner, S.; Witschel, C. (eds.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of the Empire (Heidelberg, 2007)*. Brill, Leiden, 2009, pp. 253-267.

Henzen, W. (ed.). *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*. Berolini G. Reimeri, Berlín, 1967.

Jacquemin, A. "Le sacrifice dans le monde grec et ses interprétations". *Archimède, Archéologie et histoire ancienne*, 1, 2014, pp. 107-113.

Marco Simón, F. *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*. Madrid: Ediclás, 1996.

Martínez-Pinna Nieto, J. "La danza de los Salios, rito de integración en la curia". *Archivo español de arqueología*, vol. 53, nº 141-142, 1980, pp. 15-20.

Migotti, B.; Kos Jamison, M. S.; Radman-Livaja, I. *Roman Funerary Monuments of South-Western Pannonia in their Material, Social, and Religious Context*. Archaeopress, 2001.

Montero Herrero, S. *Diosas y adivinas. Mujeres y adivinación en la Roma antigua*. Madrid, 1994.

Nieto, J. M. "La danza de los Salios, rito de integración en la curia". *Archivo Español de Arqueología*, vol. 53, 1980, pp. 15-20.

Oria Segura, M. "De Mujeres y Sacrificios: Un Estudio De Visibilidad". *Salduie*, 2010, pp. 127-147.

Pavón Torrejón, P. "La mujer en la religión romana: entre la participación y la marginación". En *Hijas de Eva: mujeres y religión en la Antigüedad*, editado por Ferrer Albelda E.; Pereira Delgado, A. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 115-141.

Pavón Torrejón, P. "*Salias Virgines... Cum Apicibus Paludatas* (Fest. p. 439 L). Un elemento singular femenino en la religión pública romana". *Latomus*, vol. 75, nº 2, 2016, pp. 314-343.

Pomeroy, S. B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid: Akal, 1987.

Rabinovich-Berkman, R. D. *Derecho Romano*. Astrea, Buenos Aires, 2001.

Rives, J. B. "Women and animal sacrifice in public life". En Hemelrijk, E.; Woolf, G. (eds.), *Women and the Roman city in the Latin West*. Brill, Leiden, 2013.

Rosa Cubo, C. "La conquista del espacio público: mujeres hispanorromanas y religión". En De La Rosa Cubo, C. et al. (eds.), *Vivir siendo mujer a través de la Historia*. Valladolid: Secretariado de publicaciones, Universidad de Valladolid, 2005, pp. 57-75.

Saquete Chamizo, J. C. *Las Vírgenes Vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

Schultz, C. E. *Women's Religious Activity in the Roman Republic*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.

Sebaste, J. L. *Sacris rite paratis: Women's Responsibilities in Household Rituals*. Classical Association of the Atlantic States, 2008.

Solarte Rodríguez, A. *Los actos ilícitos en el derecho romano*. Universitas, 107, Bogotá, 2004, pp. 692-746.

Staples, A. *From God Goddess to Vestal Virgins. Sex and categories in Roman religion*. Londres, Routledge, 1998.

Stiglitz, R. S. "Culpa grave y dolo eventual. Importancia de la distinción". *Revista Jurisprudencia Argentina*, 10, 2013, pp. 3-14.

Valerie, M. Warrior. *Roman Religion: A Sourcebook*. Hackett Publishing, 2001.

Wissowa, G. *Religion und Kultus der Römer*. Munich, 1912.

Wissowa, G. "Vestallinenfrevel". *Arw*, 22, 1923, pp. 201-215.

Recibido el 17 de mayo de 2023. Aceptado el 24 de mayo de 2023.