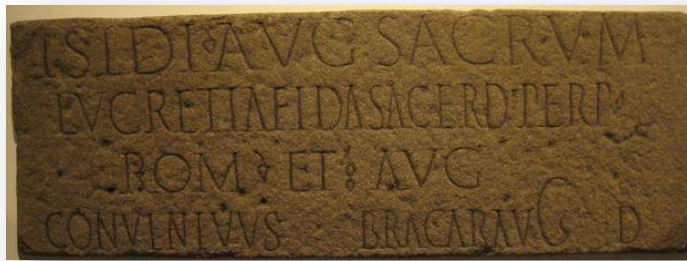


DIOSAS Y EVERGETISMO FEMENINO EN LA HISPANIA ROMANA A LA LUZ DE LAS FUENTES EPIGRÁFICAS



Trabajo realizado por:

Marina Bastero Acha

Dirigido:

María Cruz González Rodríguez

Titulación:

Grado en Historia

Departamento:

Estudios Clásicos

Curso académico:

2015 - 2016

TRABAJO FINAL DE GRADO

RESUMEN:

Este estudio pretende aproximarse a los testimonios de las prácticas evergéticas femeninas procedentes de la Hispania romana. A partir del siglo I d.C., las mujeres hispanas participaron de manera activa en los espacios públicos de distintas ciudades, desempeñando, al igual que los hombres, un importante papel en el aumento y difusión del prestigio familiar e incluso del suyo propio. A través de la elaboración de un corpus que contiene diecisiete inscripciones correspondientes a donaciones de carácter religioso, se evidenciarán y analizarán los siguientes indicadores: la deidad, la cultora y su origen social, las motivaciones del acto evergético, la forma adoptada, el costo de la dedicación y su repercusión. Partiendo de este estudio se pretende profundizar en los aspectos religiosos, socioeconómicos y propagandísticos de las evergesías. Paralelamente, se tratará de dar respuesta a todos los interrogantes planteados a lo largo de este trabajo, especialmente a aquel relacionado el motivo por el cual estas hispanas, no pudiendo ostentar ningún cargo político, realizaron donaciones a deidades femeninas. Además, se analizará el modelo de mujer evergeta y devota, su pertenencia a la élite hispana y sus características como matronas o sacerdotisas. La presencia femenina en la esfera pública, tradicionalmente masculina, estará sustentada por el carácter público de las evergesías. Del mismo modo, se estudiará el incremento de su autonomía desde época republicana y el aumento de la capacidad económica y patrimonial. Las distintas donaciones a deidades femeninas serán uno de los puntos fundamentales de este análisis, enfatizando aquellas relacionadas con el culto imperial. Resulta imprescindible comprender, no solo la actuación femenina en Hispania, sino el papel de las mujeres en la sociedad de la Antigua Roma; entender su presencia no como ciudadanas de segunda sino como un pilar sin el que las ciudades y la religión, en definitiva, la *civitas* romana no hubieran tenido sentido. Aún habiendo sido invisibilizadas en muchas ocasiones, las féminas ocuparon un lugar específico en la sociedad, y es la epigrafía la que desvela, en cierta medida, cuál fue su papel y como se desarrolló tras la instauración del principado de Augusto.

ÍNDICE

1. Introducción	3
2. Fuentes	4
2.1. Epigrafía para el estudio de la sociedad	4
2.2. Religión y evergetismo a través de las fuentes epigráficas	5
2.3. Límites	6
3. Féminas y prácticas evergéticas: presencia de las mujeres en la vida pública ..	7
3.1. Espacios públicos y capacidad económica	8
3.2. Matronas romanas	11
3.3. Flamínicas y sacerdotisas	13
4. Diosas y cultoras	16
4.1. Devociones	18
4.2. Estatuas, joyas y prestigio	21
5. Conclusiones	23
6. Bibliografía	25
7. Fuentes	29
8. Anexos	31

1. Introducción

La historiografía tradicional ha tendido a obviar de sus investigaciones a las mujeres y el papel que estas tuvieron en la sociedad. En las últimas décadas, el género femenino ha cobrado mayor relevancia en las páginas de la Historia, y en especial en las de la Historia Antigua. No es necesario recalcar la importancia que tiene comprender a las sociedades del pasado ahondando en el estudio de todas las personas que formaron parte de ella, fueran hombres o mujeres, aristócratas o esclavos, niños o ancianos. Es por ello que en esta primera aproximación, a través del análisis de diecisiete inscripciones, no pretendemos analizar y comprender únicamente al sector femenino de la población hispanorromana, pero sí emplear a las distintas evergetas y devotas hispanorromanas como hilo conductor de nuestro trabajo.

En Hispania, desde mediados del siglo I d.C., las mujeres aparecen desempeñando un importante papel en el mantenimiento y acrecentamiento del prestigio familiar y el suyo propio, mediante la realización de donaciones, la conmemoración de otros miembros de su *gens* y el desempeño de sacerdocios. Esta es la realidad que revelan las inscripciones analizadas a lo largo de este trabajo, unidas, específicamente, a las donaciones relacionadas con deidades femeninas.

El presente trabajo está dividido en tres apartados principales: las fuentes, las prácticas evergéticas femeninas y las devociones. La epigrafía, como fuente para el estudio de las devociones y evergesías femeninas, será la base para el desarrollo del mismo. A través de un corpus de diecisiete inscripciones se llevará a cabo una reflexión sobre la importancia de esta fuente para el estudio de la sociedad romana, incidiendo especialmente en el valor de los epígrafes elegidos. En segundo lugar, se profundizará en el evergetismo femenino y en los aspectos relacionados con el mismo, como la presencia de las mujeres en los espacios públicos, su capacidad económica y los modelos de mujer que lo llevaron a cabo, entre ellas, las matronas y las sacerdotisas. Por último, se analizarán las devociones de las evergetas y su importancia dentro del entramado religioso romano, haciendo una mención especial a aquellas cultoras que decidieron sumar a sus munificencias joyas que embellecieron y aumentaron el prestigio de su donación.

2. Fuentes

La realidad dibujada por los escritores de la Antigüedad Clásica y también los silencios que rodean a la vida de las mujeres romanas y su participación en la sociedad, han encontrado un camino alternativo para recuperar y demostrar, aunque de manera limitada, las luces y sombras de su existencia (Medina 2012, 38).

Este camino es el que ofrecen las fuentes epigráficas, arqueológicas e iconográficas. Todas ellas proporcionan información muy valiosa a este respecto. A través de esas distintas evidencias se ha abierto un nuevo horizonte para los investigadores. En nuestro caso, la epigrafía será la fuente principal para el estudio de las mujeres evergetas y devotas en la Hispania romana.

2.1. Epigrafía para el estudio de la sociedad

A partir de 1980 los investigadores dejaron de considerar la epigrafía como un mero instrumento funcional y la comenzaron a tratar como un fenómeno cultural con derecho propio. Como indica Beltrán (2015, 125), la necesidad de crear epígrafes aumentó tras el Principado a consecuencia de la *humanissima ambitio* descrita por Plinio. Fue en este periodo también cuando se desarrollaron masivamente las prácticas evergéticas con sus consecuentes epígrafes conmemorativos como un medio para preservar la memoria de la persona.

La cultura epigráfica romana es un fenómeno complejo. Su estudio requiere tener presentes muy diversas variantes y no solo atender a la simple inscripción. Con el comienzo del Principado de Augusto, la cultura epigráfica vivió un momento de esplendor y oportunidades que permitió que se desarrollara a lo largo y ancho de todo el Imperio, siendo el propio *princeps* y la familia imperial los mayores difusores de esta práctica. No debemos obviar que la expansión del modelo ciudadano romano jugó un papel importante en su desarrollo. Del mismo modo, el largo periodo de paz, estabilidad derivado del establecimiento del régimen y la confianza en el futuro fueron factores decisivos para que estas prácticas epigráficas aumentaran. En este contexto, no es de extrañar que diversos grupos sociales mandasen grabar inscripciones de distinta tipología. Entre otros encontramos miembros de la élite, miembros de la administración, nuevos ciudadanos, soldados, libertos, etc.

2.2. Religión y evergetismo a través de las fuentes epigráficas

Dado que nuestro objeto de estudio son las prácticas epigráficas que estuvieron ligadas a actos evergéticos en relación con devociones femeninas hacia diosas del panteón greco-romano y oriental, nuestro interés se centrará en las inscripciones relacionadas con ese tema.

El moderno término pseudo-griego evergetismo fue acuñado por el historiador Paul Veyne en 1970 para describir la práctica social de un individuo que consistía en proveer de soporte económico o beneficio a la comunidad (Hoster 2015, 516).

La información obtenida de las inscripciones de carácter evergético es muy valiosa debido a que habitualmente el investigador se encuentra con indicaciones precisas sobre la persona que ha llevado a cabo estas donaciones. Gracias a estas inscripciones, en ocasiones, podemos averiguar la importancia de la evergeta en el ámbito ciudadano y en la vida de la comunidad, que por supuesto está ligado con el fin comunicativo del acto evergético en sí mismo (Pompejano 2012, 1433).

A estos actos evergéticos, hay que añadirles aquellos que por su esencia fueron religiosos y respondían a las devociones de las mujeres hispanas. Bien es cierto que muy pocas inscripciones han sobrevivido en un estado satisfactorio de conservación, pero la diversidad de testimonios en los epígrafes de carácter religioso confirman la omnipresencia de la religión en la vida de la ciudad.

De la misma manera que ocurre con el estudio de las mujeres en la Antigüedad, el estudio de la religión romana en las provincias sería prácticamente nulo sin la existencia de la epigrafía. De ninguna manera podemos ignorar otras importantes fuentes de información y estudio como es la proporcionada por la arqueología. Pero, si no fuera por la epigrafía sabríamos bien poco sobre los nombres de las deidades, los cultos personales, las organizaciones religiosas y, menos aún, sobre la interacción entre los cultos locales e imperiales.

Rives (2015, 420) afirma que las inscripciones son instrumentos públicos y por consiguiente suelen emplear un lenguaje estereotipado, y no pueden ser entendidos como vehículos de expresión de una vivencia o creencia personal. Pero aun no pudiendo averiguar mucho sobre la experiencia religiosa personal de las cultoras, podemos

vislumbrar, si nos formulamos las preguntas correctas, las normas culturales y las expectativas de la sociedad en el ámbito religioso.

2.3. Límites

Como ya hemos mencionado, la epigrafía es una fuente fundamental, no debemos obviar sus dificultades y limitaciones a la hora de realizar esta primera aproximación.

Una de las primeras dificultades a las que nos enfrentamos es la dispersión y la ingente cantidad de la documentación epigráfica. Esto nos obliga, no solo a realizar una búsqueda a través de los grandes *corpora* de epigrafía de la Península Ibérica, sino también a acudir decenas de recopilaciones regionales y provinciales y artículos en publicaciones periódicas que recogen este material epigráfico (Gallego 2004,188-189).

Un segundo impedimento que encuentra el investigador a la hora de trabajar con estas inscripciones es la variación en las lecturas de los documentos, muchas veces por el deterioro del mismo soporte; lo que obliga a elegir entre distintas versiones.

Pero, el mayor obstáculo con el que se encuentra cualquiera que desee trabajar con las fuentes epigráficas es la de la representatividad y la correcta datación. Muy pocas veces contamos con dataciones absolutas y también son muy escasas las ocasiones en las que resulta posible datar las inscripciones de forma indirecta (mediante métodos prosopográficos). La datación a través de la forma de las letras es igualmente complicada (Haensch 2007, 184). En el caso de las inscripciones de carácter religioso, sobre todo en las votivas, han sido empleadas en ocasiones para situar un culto en un espacio y un tiempo determinados.

Otra de las dificultades a las que se enfrenta quien realiza un estudio a través de las fuentes epigráficas es el del contexto en el que son encontradas las inscripciones. Muchas aparecen en contextos secundarios y terciarios y no en su lugar original y esto hace que se pierda información valiosa. Es fácil explicar la escasez de epígrafes religiosos, ya que la destrucción o el reaprovechamiento repetitivo de materiales también hicieron que muchos se perdieran o descontextualizaran (Canto 2004, 142).

Una gran mayoría de los epígrafes que analizaremos a lo largo del trabajo son pedestales que en su momento estuvieron unidos a estatuas que hoy han desaparecido o se encuentran fuera de su contexto original. Estas estatuas, con la imagen de las diosas del panteón greco-romano u oriental, eran muchas veces ornamentadas con objetos y

joyas que no todos los epígrafes atestiguan pero esto no quiere decir que no hubieran existido.

Una última limitación que queremos mencionar, es la que emana del propio carácter de la documentación epigráfica, que es siempre arbitraria, es decir, que el hecho de que un epígrafe se haya conservado y llegado hasta nosotros es, muchas veces, fruto del azar.

3. Féminas y prácticas evergéticas: presencia de las mujeres en la vida pública

Durante la realización de este trabajo nos hemos formulado varias preguntas. Entre ellas consideramos que las más importantes son aquellas que plantean las cuestiones sobre la naturaleza de estas donaciones: el contexto social y cultural que rodeaba a las cultoras, su papel en la sociedad, la presencia que ocupaban estos actos evergéticos en las ciudades romanas y los espacios públicos de las mismas y las motivaciones políticas, económicas y religiosas que fomentaron estas prácticas en la Hispania romana.

En primer lugar debemos definir el evergetismo como un instrumento en manos de las élites dirigentes de las ciudades y un mecanismo controlado abiertamente por el poder del ámbito local (Pompejano 2012, 1442). Además, hay que tener presente, que las evergetas no donaban por simple altruismo, sino que, a través de estas munificencias buscaban, del mismo modo que los hombres, el reconocimiento y el mantenimiento de su poder y riqueza.

Los pocos datos que obtenemos de los epígrafes presentes en este estudio¹, y los análisis realizados por E. Melchor Gil sobre la distribución cronológica de los epígrafes en los que se conmemoran actos de munificencia cívica, muestran que a medida que avanza el siglo I. d.C. las mujeres comienzan a realizar cada vez más donaciones (Melchor 2009, 164). La independencia que las mujeres logran a lo largo de los dos primeros siglos del Principado, unida a la capacidad hereditaria y al empleo de su patrimonio, hace posible que se incorporen del mismo modo que los varones a las prácticas evergéticas.

¹ E. Melchor (2009, 149) afirma que el porcentaje de actos evergéticos conocidos realizados por mujeres en Hispania alcanza un 19'5%, el de los hombres un 70'9% y las munificencias realizadas de forma conjunta llegan al 5'6%.

Siguiendo la definición que hace P. Pompejano (2012, 1446) al respecto: “*Alle donne, il cui ruolo principale rimaneva quello di procreare, era affidato il compito di trasmettere il potere, non di detenerlo e gestirlo: anche quando agivano disponendo liberamente del propio denaro, lo facevano allo scopo di legitimare e rafforzare la potenza della loro familia*” .

3.1. Espacios públicos y capacidad económica

A la capacidad y autonomía que lograron las mujeres a la hora realizar sus munificencias debemos unir la presencia que lograron en el ámbito público de las ciudades hispanorromanas. Hasta la instauración del Principado de Augusto, las mujeres estaban confinadas a ciertos espacios y actividades como resultado de las tradiciones y de la creencia “natural” de su papel en la sociedad. Estas creencias hicieron que las féminas fueran consideradas como *levitas animi* y por la *infirmetas consilii* (Höbenreich 2005, 177). Por este mismo motivo, los espacios que correspondían a las mujeres estaban diferenciados de los de los hombres, siendo el espacio público inevitablemente enlazado al mundo masculino y el espacio doméstico al femenino (Martínez 2011, 280).

Cabe mencionar que las ciudades están en constante movimiento y mantienen íntimamente conectadas con sus habitantes (Martínez 2011, 298). Pero los espacios, al igual que las relaciones humanas y las identidades femeninas y masculinas, se transforman constantemente. Fruto de la evolución de los acontecimientos históricos y sociales, las mujeres pudieron intervenir en el ámbito público y prueba de ello son los distintos epígrafes estudiados en esta investigación.

Las benefactoras lograban renombre y prestigio social con las donaciones que realizaban en las distintas ciudades hispanorromanas. Las inscripciones públicas eran un reclamo para los transeúntes, al igual que otras formas de conmemoración verbales, visuales o rituales que realizaban las evergetas (Hoster 2015, 532). Pero estas donaciones y sus consecuentes epígrafes no se situaban en un lugar elegido al azar. La gestión del espacio público de las ciudades era competencia de los *ordines decurionum*, y fueron las curias las instituciones ciudadanas con potestad para autorizar la erección de estatuas en cualquier rincón de cada ciudad. El espacio en el que debían situarse las donaciones, al igual que las estatuas honoríficas que se erigían en honor a las mismas, era establecido por la curia, en función de los méritos y el status de la evergeta. Una vez

la estatua era colocada en un lugar público pasaba a ser propiedad de la comunidad (Melchor 1993, 411).

Pero el núcleo central de las ciudades fue el foro², lugar de representación política, religiosa y económica de las élites sociales. Este espacio estuvo casi exclusivamente vinculado a los hombres y es por ello que nos resulta interesante resaltar los casos en los que las mujeres lograron protagonismo en el mismo. Entre los epígrafes estudiados, debemos destacar dos evergesías posiblemente realizadas en el corazón de dos ciudades hispanorromanas: una donación de *Rantulana Priscilla*³ a *Diana Augusta* (*ex decreto/ ordinis/ loco*) y una segunda donación, llevada a cabo por *Cornelia Marullina*⁴ a la *Pietas Augusta*. Aun siendo el foro el espacio de representación público más importante, no fue el único. También encontramos testimonios en los que la evergeta realiza la donación en un templo, como es el caso de la flamínica *Vibia Modesta*⁵ (*ab splendid(issimo) o[r]/din(e) in temp(lo) suo corona(m) aurea(m) flamin(al)em) capitul(a) aure[a] /*). Muchos otros epígrafes estudiados aquí no nos ofrecen información sobre su localización.

Tan importante como el aumento de la presencia femenina en los espacios públicos romanos fue el incremento de su poder económico al final del periodo republicano. Este aumento de la capacidad económica de las mujeres se debió a varias razones. El primer motivo fue el debilitamiento de la *patria potestas*, la *tutela* masculina fue perdiendo fuerza. Además, las mujeres tuvieron la opción de convertirse en grandes propietarias de tierra, de esclavas y esclavos, etc (Martínez 2011, 282). A esto hay que sumarle los cada vez menos habituales matrimonios *cum manu*, los cambios en la concesión de la dote y la capacidad de hacer testamento (Caldelli 2015, 587). Estos factores abrieron un nuevo horizonte de oportunidades a las mujeres romanas, que continuaron inmersas en la sociedad patriarcal, y todo lo que ello conlleva, pero encontraron un modo de enriquecerse y administrar su propio patrimonio y así, al igual que sus padres, esposos e hijos, poder participar en la vida pública a través de sus evergesías.

² Sobre este tema ver: Medina Quintana 2012.

³ *CILA* I, 83

⁴ *CIL* II, 3265

⁵ *CILA* II, 358

Debemos tener en cuenta que la elección sobre qué construir, dónde, cuándo, cómo y qué inversión hacer no era una mera cuestión económica, sino que también dependía de las bases culturales e ideológicas de la sociedad a la que estas mujeres pertenecían (Hoster 2015, 518). La evolución de las propias ciudades desde finales del periodo republicano, fue reflejo del cambio económico y político en la sociedad y en la confianza del sentimiento cívico que compartieron tanto el género masculino como el femenino a la hora de realizar donaciones.

Las inscripciones de las féminas evergetas y devotas que hemos analizado nos revelan que la información sobre el costo de la evergesía es muy escasa. Al igual que en el resto de donaciones religiosas, esta falta de información económica se debería a que las mujeres, en un contexto de prestigio, se presentaban como modelos de comportamiento y que las cuestiones económicas no resultarían tan relevantes (Navarro 2004, 393). A pesar de ello, en las inscripciones recogidas en este trabajo encontramos hasta seis donaciones en plata a través de las cuales podemos calcular el coste en sestercios que supuso para las evergetas. E. Melchor Gil (2009, 158) es quien lleva a cabo esta tarea y son sus resultados los que emplearemos a continuación: *Terentia Puella*⁶ hace una donación a *Iuno* que equivalía a 40000- 50.000 HS.; las evergesías de *Cornelia Marullina*⁷, *Caecilia Trophime*⁸ y *-ia] Celerina*⁹ a sus respectivas diosas tuvieron un coste de 80000- 100.000 HS.; por último, encontramos que dos de las evergetas emplearon sus fortunas en grandes donaciones de plata como fue el caso de *Fabia Fabiana*¹⁰ a la diosa *Isis* que supuso un costo de 90.184 –112.730 HS. y la evergesía realizada en honor de *Victoria Augusta* por *Vibia Modesta*¹¹ (*ex arg(enti) p(ondo) CXXXII II(unciarum) /(semunciae)*) por valor de 105.760 –132.200 HS.

En conclusión, encontramos que la ciudad es protagonista indiscutible de las relaciones político-sociales y económicas de época altoimperial. Como hemos comprobado, no es un espacio específicamente destinado a la presencia masculina, sino que las mujeres de la élite y gran capacidad económica pudieron participar en el mundo urbano de forma autónoma. Estas féminas invirtieron parte de su patrimonio en el embellecimiento y progreso de sus ciudades, al tiempo que tejieron sus redes de

⁶ *CIL* II²/7, 975

⁷ *CIL* II, 3265

⁸ *CIL* II²/5, 1165

⁹ *CIL* II, 1278

¹⁰ *CIL* II, 3386

¹¹ *CILA* II, 358

influencia pública, expandieron el modelo de la perfecta matrona romana y lograron su incrementar su propia promoción social y la de sus familiares.

3.2. Matronas romanas

No debemos olvidar, que desde los inicios de la historia romana se conocerá una organización patriarcal, patrilineal y patrilocal y a la cabeza de cada grupo se encontrará el *paterfamilias* (Cantarella 1991, 9). En consecuencia, las mujeres estarán sometidas a esta configuración social y familiar, así como a un modelo femenino concreto.

El término de matrona romana hace referencia a las mujeres de la élite romana, que habían contraído matrimonio y que tenían descendencia o se esperaba que la tuvieran en algún momento de sus vidas (Cid 2011, 58). Estas mujeres eran educadas desde la infancia para cumplir con el modelo romano de esposa y madre, siendo la tarea reproductora el principal objetivo de su existencia. Estas mujeres fueron ciudadanas romanas y disfrutaron de ciertos derechos civiles, al igual que los varones, tales como contraer el matrimonio reconocido por Roma y recibir o transmitir herencias (Cid 2005, 200). Las leyes romanas prohibían a las mujeres el ejercicio de los llamados *officia virilia* identificados con el ejercicio del sacerdocio, la actividad política o el oficio militar. Según estas normas, tampoco ostentaban las facultades para ser intermediarias entre las divinidades y la población romana, de ahí que apenas hubiera sacerdotisas en la religión romana (Cid 2011, 66). Como ya se ha mencionado anteriormente, la debilidad atribuida a las mujeres hacía que se las tratara como seres inferiores que necesitaban amparo (la *tutela muliebris*) y esto sirvió para crear e imponer modelos de conducta en las mujeres e intentar relegarlas al espacio doméstico.

Por lo tanto las matronas romanas debían cumplir con el modelo de mujer establecido, el de *univira, lanifica, domiseda y pia* (Medina 2012, 38). Este es el prototipo de ciudadana romana presente en las obras de los autores antiguos, sobre todo el de aquellas que pertenecían a la élite ya que las de condición más humilde no eran relevantes ni de interés a la hora de escribir los clásicos.

Pero esta situación cambia tras el establecimiento del Principado de Augusto. Las normas que hasta entonces habían limitado enormemente las actuaciones femeninas se relajaron en este periodo. Se establecieron una serie de leyes conocidas como *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, *Lex Papia Poppaea* y *Lex Iulia de adulteriis*, votadas

entre el 18 y el 19 a.C. que cambiaron el rol que la mujer jugaba en la sociedad romana (Cantarella 1991, 48). Como se ha explicado anteriormente, su capacidad de administrar su propio patrimonio les permitió obtener más libertad en muchos aspectos de su vida. Como afirma C. Martínez (1990, 223), a pesar de que las mujeres no tenían opción a participar en las estructuras políticas, eran objeto de intervención por parte de las mismas, ya que eran parte fundamental del cuerpo cívico.

¿Si las mujeres no podían participar de la vida política qué beneficios obtenían de sus evergesías? El evergetismo es considerado, en la mayoría de las ocasiones, como un instrumento del género masculino para afianzar y mantener el prestigio del que dependían sus carreras políticas. No era este el caso de las mujeres y, por lo tanto, es nuestro objetivo encontrar distintas respuestas a este fenómeno.

En primer lugar, el evergetismo no se puede considerar únicamente como un vehículo para fomentar la carrera política de los varones, ya que la munificencia cívica era, en sí misma, un acto para lograr reconocimiento, prestigio, honor, capacidad de poder, etc. En este caso, las mujeres tendrían un papel en la *civitas* por sí mismas. Ejemplo de ello tenemos muchas de las inscripciones recopiladas en el corpus. Una de las mujeres que lleva a cabo una donación en nombre de una diosa es *Licina*¹²; esta matrona romana realiza su evergesía en honor a la diosa *Iuno* y solo obtenemos su nombre sin hacer referencia a ningún otro miembro de su familia o persona. A la misma deidad le dedica *Terentia Puella*¹³, *ex testamento*, un *signum* de cincuenta libras de plata con la intención, suponemos, de lograr prestigio social para su persona con su donación. Un tercer ejemplo es el de *Vibia Rusticana*¹⁴, mujer que realizó una donación a *Venus Augusta* en la localidad de Cartima. La evergeta hace mención a su *origo*: formaba parte de la *gens Vibia*, una de las familias más destacadas de *Cartima*. Perteneciente a la élite de esta ciudad de la Bética, *Vibia Rusticana*, según los datos aportados por J. Rodríguez Cortés (1991, 93), sería hija de *L. Vibius Rusticus*. Más tarde analizaremos la posible influencia que la propaganda imperial ejerció sobre esta fémina hispanorromana a la hora de elegir a la deidad.

Otra de las razones por las que las mujeres comenzaron a realizar donaciones, influenciadas en muchos casos por las munificencias realizadas por las mujeres de la

¹² *HEp* 10, 2000, 625

¹³ *CIL* II²/7, 975

¹⁴ *CIL* II, 1952

familia imperial, fue la necesidad de afianzar el prestigio del grupo familiar. Muchas de las inscripciones que forman parte del corpus nos revelan que fue este uno de los principales motivos.

Dos de los casos más significativos y que destacaremos a lo largo de las siguientes líneas serán los de *Valeria Qu[arta?]*¹⁵ y *Valeria Valentina*¹⁶, ambas donaron sendas estatuas de *Minerva Augusta* y de *Venus Genitrix Augusta*. Las dos inscripciones, procedentes de Sevilla, corresponden a dos pedestales de estatua *in honorem corporis olerariorum*. Estas dos mujeres fueron hermanas y a su vez hijas de *M. Valerius Valens* mencionado en *tituli picti* del Testaccio, entre 149-153 d.C. (Canto 2004, 144). E. Melchor (2009, 145) indica que las hijas de *Valens*, emularon a su padre y que pudieron llegar a asumir cierta tutela familiar sobre el espacio sacro existente en la corporación de aceiteros de la Colonia Romula. Estas dos inscripciones demostrarían que los hombres y las mujeres hicieron donaciones independientes pero que se complementaban ideológica y materialmente. Por lo tanto, al imitar la conducta evergética de su progenitor, da la impresión de que las dos mujeres asumieron la tarea de mantener el prestigio y la imagen pública de su *gens*.

Otro ejemplo en el que una evergeta realizó una donación para favorecer a un miembro masculino de su *gens* lo encontramos en la inscripción perteneciente a *Cornelia Marullina*¹⁷ dedicada a la *Pietas Augusta*. Se trataba de una promesa a su ciudad, Cástulo, que solo se realizaría en caso de que el *ordo* decretara los honores solicitados a su hijo, *L. Cornelius Marullus*. En este caso, el *ordo* Castulonense aceptó y la evergeta dedicó a la *Pietas Augusta* una estatua de cien libras de plata.

3.3. Flamínicas y sacerdotisas

El culto imperial, de carácter oficial y que se desarrolló durante el Alto Imperio, se configuró como uno de los aspectos de mayor importancia dentro de la religión romana, y desde el cual las mujeres obtuvieron una gran relevancia pública. La importancia del culto imperial radica, en gran medida, en su carácter unificador, ya que logró extenderse a todas las provincias del Imperio Romano (Medina 2012, 41).

¹⁵*HEp* 10, 2000, 577

¹⁶*HEp* 10, 2000, 577

¹⁷*CIL* II, 3265

El culto imperial estaba ligado a la persona del emperador, al máximo representante del Imperio, y logró desarrollarse a través de un sacerdocio específico. El sacerdocio flaminial o flaminado, cuyo cargo podían ostentar tanto hombres como mujeres, favoreció la propaganda política imperial (Gregorio 2013-2014, 139). Los flámines fueron los sacerdotes encargados de rendir culto a la figura del emperador y las flamínicas, por su parte, se encargaron de mantener el culto de las emperatrices romanas.

La elección del flamen o flamínica era responsabilidad de los miembros del ordo decurional. El flamen conservaba ese título un año aunque podía ser vitalicio y en este caso se les concedía un título y el prestigio de ser flamines perpetuos (Lassère 2005, 625). La elección de las flamínicas sucedía por distintos motivos, debido a que estas no podían ostentar ningún cargo político y por ello no se les podía exigir ningún requisito concreto. Como afirma J. A. Delgado (1998, 75), las flamínicas no podían desarrollar una carrera política pero, en algunos casos, se observa que sí pudieron desarrollar una carrera pública a través de su sacerdocio.

El sacerdocio se organizó en tres niveles diferentes: las flamínicas podían ser provinciales, locales o conventuales. Todos los rituales iban dirigidos al beneficio de la familia imperial, dedicándose las flamínicas al culto a la emperatriz (tanto viva, *Augusta*; como difunta y divinizada, *Diva*); princesas, otras mujeres de la *domus Augusta*, pero también a divinidades femeninas y virtudes imperiales (Gregorio 2013-2014, 141). Como se ha mencionado anteriormente, este culto tenía como objetivo difundir los valores de la casa imperial como modelo para la sociedad. En el caso de las emperatrices, exaltando su papel de buenas matronas romanas en su papel de esposas y madres, por el que trataban de asimilarse a diosas como *Ceres*, *Diana*, *Venus*, *Juno*, *Minerva* o *Vesta* (Gregorio 2013-2014, 145).

Las denominadas *flaminicae* pertenecían a las aristocracias locales y por ello debían poseer cierto nivel de fortuna y esto es posible comprobarlo a través de las distintas evergesías que realizan (Delgado 1998, 75). Este factor, desde luego, tuvo que tener peso en el momento de la selección de las candidatas. Lo que ayudó a legitimar el poder y autoridad de estas flamínicas fueron, en gran medida, las ofrendas religiosas, erección de estatuas, construcción de edificios públicos y obras de infraestructura, donaciones

monetarias y celebración de banquetes y espectáculos. En esta primera aproximación analizaremos dos dedicaciones a *Victoria Augusta* por parte de dos flamínicas.

La primera inscripción corresponde a *Aemilia Paterna*¹⁸, flamínica perpetua natural de *Aeso*. Al parecer existieron dos flamínicas con el mismo nombre y en la misma época en la Provincia Hispania citerior y en un primer momento fueron identificadas como la misma persona. J. Del Hoyo¹⁹ realizó un estudio sobre ambas inscripciones y llegó a la conclusión de que se trataban de dos mujeres que pertenecieron a la misma familia, tía y sobrina, y que desempeñaron sus cargos religiosos en dos ciudades de la Provincia Hispania Citerior: *Tarraco* y *Aeso* (Del Hoyo 1989, 251).

La segunda inscripción corresponde a *Vibia Modesta*²⁰. Este epígrafe nos ofrece datos variados e interesantes respecto al origen y cargo desempeñado por esta mujer. *Vibia Modesta* era originaria de Mauritania como bien atestigua la inscripción: *ori[g(ine)] Mauretania*. Este dato nos revela que los grupos dirigentes de ciertas ciudades aceptaron e integraron, a un personaje de élite ajeno a la ciudad, incluso procedente de otra provincia (Delgado 1998, 74). Según las palabras de J.A. Delgado (1998, 75), la iteración del flaminado pudo ser el motivo por el cual *Vibia Modesta* dedicara una estatua de plata ricamente adornada de joyas a *Victoria Augusta*. Hay que señalar que la iteración del sacerdocio fue una práctica casi desconocida en la Bética, pues solo existe un ejemplo más.

Al igual que el flaminado, el sacerdocio cumplía con su función de ser público y oficial. Estas sacerdotisas debieron ser en su momento abundantes y pudieron llegar a tener una gran relevancia en la vida pública. La existencia de muchos elementos comunes entre unas y otras sacerdotisas derivan de ciertas características, como fueron la de pertenecer a una élite urbana, tener la ciudadanía romana, ser mujeres fuertemente romanizadas y el hecho de llegar a tener una elevada posición económica, como demuestran sus evergesías. J. A. Delgado (1998, 77) expresa de esta manera las diferencias y similitudes entre ambos cargos religiosos: “*a diferencia que el de flaminica el título de sacerdos no implica necesariamente que quien lo porta sea una sacerdotisa del culto imperial. Este título, se aplicó a muy diversas funciones sacerdotales de las provincias del Imperio. Sólo en el caso de que se especifique el*

¹⁸ *ERLer*, 102

¹⁹ Sobre este tema consultar: Del Hoyo 1989.

²⁰ *CILA* II, 358

objeto de culto, con términos como Divae Augustae, Divarum Augustarum u otros similares, se puede estar completamente seguro de que una sacerdos determinada es una sacerdotisa del culto imperial.”

*Lucretia Fida*²¹ fue sacerdos perpetua conventual del Convento Bracaraugustano. Su evergesía ha quedado reflejada en la dedicación realizada a *Isis Augusta: Isidi Aug(ustae) sacrum / Lucretia Fida sacerdos perp(etua)*. Según Gregorio (2013-2014, 147) este caso es el único testimonio de sacerdotisa conventual dedicada al culto imperial conocido en Hispania.

Todas estas mujeres, debido a su posición social y actos evergéticos, eran honradas y recordadas por su comunidad cívica a través de la erección de estatuas conmemorativas y, en algunos casos, con funerales públicos (Medina 2012, 42). Gracias a la epigrafía, estos testimonios de agradecimiento a las mujeres devotas y evergetas han llegado a nuestros días, permitiéndonos conocer la importancia que tuvieron las sacerdotisas y las matronas romanas en la vida pública y en el desarrollo de sus ciudades.

4. Diosas y cultoras

La participación política no estuvo solo vetada a las mujeres, sino a muchos otros sectores de la sociedad romana, como por ejemplo a los esclavos. Por esta misma razón, la religión se convirtió en un instrumento del Estado para envolver a un gran número de ciudadanos y no ciudadanos bajo el manto del Imperio.

El vínculo histórico que siempre ha unido fuertemente la religión y el estado se expresa en los ritos fundacionales, en las ceremonias que acompañan a las decisiones políticas, en los cargos sacerdotales que ostentaban, en Roma, los magistrados senatoriales, en el título de *pontifex maximus* que comienza a emplearse en la titulación imperial a partir del primer siglo del Imperio y en las provincias, en los sacerdocios de carácter local (Lassère 2005, 876). Todo ello, nos indica la importancia de la religión en la conformación y organización de la propia sociedad romana.

Como muy acertadamente comentaba Scheid, “*Los dioses son en cierto modo, ciudadanos. Habitan en el centro de Roma, son propietarios de un trozo de tierra con*

²¹ *CIL* II, 2416

una «vivienda», cumplen puntualmente sus deberes para con la respublica y participan en todos los actos públicos» (1985 [1991, 42]).

De esta forma se entiende que los habitantes de las ciudades, hombres y mujeres, embellecieron las ciudades o algún edificio sagrado, para así obtener la *pax deorum* necesaria para garantizar la seguridad y prosperidad de sus habitantes. Estas donaciones deben ser consideradas manifestaciones de la *publica religio* (Melchor 1993, 416).

Las devociones atestiguadas en los epígrafes aquí analizados corresponden a cultos de carácter público. Estos cultos no son, en ningún caso, superiores a las demás expresiones culturales romanas, pero sí tuvieron más relevancia y constancia en el conjunto del pueblo romano (Scheid 1989 [1991, 72]).

Como en muchos otros aspectos de la sociedad romana, la mujer estaba relegada a un segundo plano. En la religión ocurría lo mismo. La gran mayoría de las responsabilidades sacerdotales públicas estaban siempre en manos de los hombres. El mundo religioso, y todo lo que este entrañaba, estaba indiscutiblemente ligado a los hombres, sobre todo el poder religioso público. En el ámbito doméstico las cosas no eran distintas y el responsable de los cultos familiares era el *pater familias*. Las mujeres, por lo tanto, se encontraban subordinadas en el mundo religioso a los varones, pero no por ello vivían en los márgenes de la religión.

En Roma, como excepción a esta relevancia del papel masculino en la religión tenemos a las Vestales (Scheid 1991 [2000, 425]). Pero no fueron estas la única excepción, también hubo sacerdotisas y flamínicas que, como se ha explicado anteriormente, ocuparon cargos relevantes dentro de la sociedad romana. A esto hay que añadir los de devociones autónomas e incluso de sacrificios derivados de cultos celebrados por las matronas.

Como hemos mostrado anteriormente, las matronas romanas, en la gran parte de los casos, fueron quienes pudieron formar parte del entramado religioso romano junto con los hombres. La mujer *uniuira*, o casada sólo una vez, era considerada como modelo de la *pudicitia* (Bailón 2012, 104). Por este motivo, eran ellas las más indicadas para ejercer ciertas libertades y privilegios religiosos como los recopilados a lo largo de este texto.

4.1. Devociones

Ya se ha hecho referencia a la importancia de las ciudades y el espacio público a la hora de comprender las motivaciones de las mujeres y sus dedicaciones. El foro era el lugar específico y de referencia para la religión romana ya que era ahí donde se mezclaba y desarrollaba la vida de los ciudadanos, donde se unían la vida religiosa y política de cada ciudad (Scheid 1985 [1991, 42]).

Las deidades femeninas formaban parte de ese paisaje religioso. Las diosas, a medida que retrocedemos en la historia romana, presentan atributos que las alejan más de los estereotipos femeninos tradicionales (Cid 2011, 61). Muchas de ellas se vinculaban con la guerra, el poder, las armas y la fuerza. Pero una vez instaurado el principado de Augusto, las cualidades de las deidades femeninas se transformaron o se acercaron más a aquellas cualidades relacionadas con el modelo de mujer, madre y esposa romana. Muchas de esas diosas estarían íntimamente ligadas a la maternidad y a los roles domésticos, y recibirán culto precisamente por ostentar esas virtudes.

Entre las diecisiete inscripciones de nuestro corpus, doce de ellas corresponden al ya mencionado culto imperial y las inscripciones restantes a diversos cultos relacionados con divinidades del panteón greco-romano y oriental.

El culto imperial, como ya se ha matizado anteriormente, fue instaurado por Augusto, que fue quien impuso la base de la teología imperial romana. De esta forma, el culto imperial se convirtió en el pilar fundamental de la religión oficial romana entre los siglos I–III d.C. Esta nueva práctica religiosa consistió en el culto al emperador, a la emperatriz y a otros miembros de la familia imperial, el culto al *Genius* y a *Numen* del emperador, el culto a Roma divinizada y a algunas divinidades asociadas a la figura del emperador (Hidalgo 2011, 161). En el caso de las devotas hispanorromanas, sus donaciones estuvieron especialmente influenciadas por aquellas divinidades a las que las mujeres de la casa imperial rendían culto.

Numerosas inscripciones sobre el culto al emperador y a la familia imperial han llegado a nuestros días, y evidencian que las deidades, que eran las protectoras de los mismos, estaban comúnmente unidas al epíteto de *Augustus/Augusta*. El culto de los dioses “Augustales” empezó a ser difundido en Italia en la mitad del periodo augusteo,

probablemente influenciado por la introducción del culto a los Lares Augusteos por el emperador (Kajava 2015, 406).

En el caso de las consagraciones a *Diana Augusta* encontramos tres ejemplos, todos ellos en la Bética: *Rantulana Priscilla*²², *Sulpicia Procula*²³ y *Fabia Fabiana*²⁴. Debemos mencionar, que la propia *Octavia* estuvo vinculada a *Diana* y que este culto tuvo gran importancia en la doctrina que quiso difundir la *domus augustea*. Las dos últimas evergetas realizaron, además de la consagración de una estatua a la diosa, donaciones de joyas de gran valor, algo que demostraría la importancia de la deidad y el propio poder de las evergetas.

En lo que respecta al culto de *Fortuna Augusta*, encontramos dos testimonios, ambos en la Bética, que corresponden a las donaciones realizadas por *Fabia Ursina*²⁵ y *-ia] Celerina*²⁶. Por otro lado, de entre las tres donaciones realizadas en honor a la diosa oriental *Isis*, solo una de ellas se puede relacionar con el culto imperial, la evergesía de la ya mencionada *sacerdos perpetua, Lucretia Fida*²⁷.

*Valeria Quarta*²⁸, natural de *Hispalis*, realizó una donación a *Minerva Augusta*. Esta evergesía estaría directamente relacionada con otra consagración con otro pedestal aparecido en Sevilla, dedicado por *Valeria Valentina* a *Venus Genetrix*. Como ya se ha mencionado anteriormente, estos dos casos estarían relacionados con un culto familiar y honrarían a la tríada capitolina y a *Venus Genetrix* como *mater* de la estirpe de Julio César.

Venus fue una de las deidades que recibió mayor apoyo por parte de las dinastías Julia-Claudia y Antonina. La propaganda oficial se encargó de difundir el culto de esta diosa por todo el Imperio. Según afirmaba J. Rodríguez (1986-87, 138), este culto tuvo gran importancia en las provincias hispanas, especialmente en aquellas que tuvieron una más pronta y mayor romanización. Encontramos dos ejemplos en nuestro corpus.

²² *CILA* I, 83

²³ *CIL* II²/7, 222

²⁴ *AE* 1975, 496

²⁵ *CILA* II, 1057

²⁶ *CIL* II, 1278

²⁷ *CIL* II, 2416

²⁸ *HEp* 10, 2000, 577

El primer ejemplo corresponde a *Valeria Valentina*²⁹, mencionada anteriormente. Esta evergeta, natural de *Hispalis*, realizó una donación a *Venus Genetrix*. Esta deidad no encarnaba a la diosa de la belleza, sino que se encontraba en forma de *Venus Genetrix* generadora de la estirpe que César se había ocupado en consagrar y difundir (Domínguez 2015, 93). La segunda evergeta, *Vibia Rusticana*³⁰, consagró su donación a *Venus Augusta*. El que esta deidad incluyera el epíteto de *Augusta*, expresaba la protección de la deidad hacia el emperador y, en consecuencia, hacia el Imperio.

Por último, las dos flamínicas *Vibia Modesta*³¹ y *Aemilia Paterna*³² realizaron una donación cada una a *Victoria Augusta*. No es de extrañar, que tanto una como la otra, realizaran sus donaciones para esta deidad, siendo ellas, por el cargo religioso que ostentaban, las difusoras del culto imperial.

Todas estas donaciones a deidades femeninas eran consecuencia, en gran medida, de la propaganda imperial. Por ello se puede plantear el interrogante de si las mujeres que realizaron estas evergesías expresaban realmente su religiosidad personal a través de los votos, o respondían a la propia propaganda “oficialista”.

Además de estas dedicaciones a deidades del culto imperial, encontramos otras como *Juno*. *Juno* es la diosa de las funciones femeninas y protectora de las mujeres. Aunque no podemos obviar su importante papel político como consorte de *Júpiter Optimo Máximo* y por tanto forma parte de la Triada Capitolina (Delgado 1993, 341). *Terentia Puella*³³ es uno de los mejores ejemplos de la consagración a esta deidad invocándola como protectora de las mujeres. *Licina*³⁴ es otro de los ejemplos de evergesía a *Juno*. *Caecilia Trophime*³⁵ por su parte, dedica una estatua de plata a *Pietas*.

Para finalizar con el análisis de las devociones realizadas por las mujeres hispanorromanas debemos mencionar a una de las deidades que más relevancia llegó a tener en el mundo religioso hispano: *Isis*. Fue una de las divinidades más importantes y la que tuvo una fácil aceptación entre las provincias romanas. Encontramos dos

²⁹ *HEp* 10, 2000, 577

³⁰ *CIL* II, 1952

³¹ *CILA* II, 358

³² *ERLer*, 102

³³ *CIL* II²/7, 975

³⁴ *HEp* 10, 2000, 625

³⁵ *CIL* II²/5, 1165

testimonios de estas características en la Provincia de Hispania citerior. La evergeta lleva por nombre *Clodia Orbiana*³⁶ y la realiza en honor a su hija. Existen ejemplos de evergesías no solo en el caso de las donaciones del culto imperial. Uno de esos casos sería la dedicación que *Fabia Fabiana*³⁷ realizó a *Isis*, decorándola con gran suntuosidad.

Es cierto que las mujeres ocuparon un lugar dentro del entramado de la religión romana pero no por ello fueron protagonistas del mismo, a pesar de la multiplicidad de todas estas comunidades, había una cultura religiosa común que las unía. “*En esta tradición compartida por todos, la posición de la mujer en el culto era la misma: jamás ocupaba el primer plano*” (Scheid 1991 [2000, 422]).

4.2. Estatuas, joyas y prestigio

Entre todas las donaciones, en solitario, realizadas por las evergetas hispanas encontramos algunas en las que invirtieron grandes sumas de dinero. Esto está justificado por los *signa argenteas*³⁸ de un peso superior a cincuenta libras de plata como fueron las donaciones de *Terentia Puella*³⁹, *Caecilia Trophime*⁴⁰, *Cornelia Marullina*⁴¹, *-ia] Celerina*⁴², *Fabia Fabiana*⁴³ y *Vibia Modesta*⁴⁴. Ya hemos analizado los aspectos económicos que comprendían esta clase de donaciones, pero no podemos dejar de mencionar la importancia que estas tuvieron más allá de su valor monetario.

Cornelia Marullina realizó la donación de varias estatuas argenteas en la primera mitad del siglo II d.C. y sabemos que se encontraba vinculada familiarmente a una de las *gentes* más importantes de Cástulo (Melchor 2009, 172). Por lo tanto, no es de extrañar que sus evergesías fueran de gran importancia, especialmente la dedicada a la *Pietas Augusta*. *Vibia Modesta*, por su parte, pudo agradecer su rápida integración en la élite italicense donando la estatua de plata de la *Victoria Augusta*, ornamentada con numerosas joyas, y su corona sacerdotal.

³⁶ *CIL* II, 4080

³⁷ *CIL* II, 3386

³⁸ A este respecto Navarro Caballero 2004.

³⁹ *CIL* II²/7, 975

⁴⁰ *CIL* II²/5, 1165

⁴¹ *CIL* II, 3265

⁴² *CIL* II, 1278

⁴³ *CIL* II, 3386

⁴⁴ *CILA* II, 358

Las dedicatorias nos muestran el poder económico de un reducido grupo de mujeres que no sólo dispone de grandes sumas, sino de libertad para gastarlas. A las donaciones de plata realizadas por estas seis mujeres hispanorromanas hay que añadir aquellas estatuas de deidades femeninas que fueron ornamentadas y engalanadas con toda clase de joyas. Mientras los templos y esculturas son donados indistintamente por hombres y mujeres, la dedicación de joyas para adornar las imágenes de diosas parece ser una práctica exclusiva de mujeres (Oria 2012, 85).

Las perlas, esmeraldas, aguamarinas y demás joyas que fueron engarzadas en collares, pendientes, diademas y brazaletes, adornaron a las deidades a las que las mujeres decidieron dedicarles una estatua. Estas joyas debieron encarecer el coste de las evergesías y aumentar el prestigio de las mismas. Por desgracia, las referencias a los precios de las joyas en la Antigüedad son escasas y no suelen aparecer acompañando al objeto valorado.

La costumbre de adornar las estatuas fue, según C. Martínez (1990, 232), relativamente frecuente en el sur de Hispania. Pudieron existir cultos en los que, periódicamente, realizarían ceremonias para vestir y adornar las estatuas. Estas estatuas adornadas no son solo el exponente de la ostentación de las élites, ni tan solo de la relación de las mujeres con la vida religiosa, sino que revelan la capacidad económica y de gestión de su propio patrimonio que obtuvieron las mujeres.

Una de las estatuas ornamentadas con joyas más importante de las inscripciones recogidas es la que corresponde a *Fabia Fabiana*⁴⁵. Esta inscripción de Guadix, se encuentra actualmente en el museo de Sevilla, y es una de las más interesantes encontradas hasta el momento en el horizonte hispano. *Fabia L.f. Fabiana* (posible hija de *L. Fabius Fabianus*) se encargó de realizar una importante donación a *Isis*, en honor a su nieta (Canto 1978, 298).

Otros dos ejemplos del empleo de ornamentos en las estatuas de estas deidades femeninas los encontramos en *Barbesula* y en *Hispalis*. La primera corresponde a la evergesía realizada por *Fabia Fabiana*⁴⁶ a *Diana Augusta*. El pedestal estaría relacionado con un candelabro que sería el objeto de donación a la deidad junto con las joyas, que adornarían a la estatua y que se encuentran reflejadas en la segunda parte de

⁴⁵ *CIL* II, 3386

⁴⁶ *AE* 1975, 496

la inscripción (Rodríguez 1991, 48). El segundo epígrafe está realizado sobre un ara de mármol y fue una donación de *Sulpicia Procula*⁴⁷ a *Diana Augusta*. En este caso, la donación de joyas está atestiguada por la frase (*c[um] / suis ornam[ent(is)]/*).

Por último, destacaremos la inscripción anteriormente mencionada *Vibia Modesta*⁴⁸. La estatua dedicada a la *Victoria Augusta* fue consagrada con pendientes de tres racimos de diez perlas, cuarenta gemas y ocho aguamarinas; la corona tenía veinticinco gemas y cien gemarios (Mirón 1996, 287-288). Esta flamínica, además de una rica estatua de plata adornada con joyas de la *Victoria Augusta*, ofreció en su templo (*in templo suo*), una corona *aurea flaminialis* (*corona(m) aurea(m) flaminial(em) capitul(a) aure[a] / [tr]ia Isidis alter(um) Cerer(is) cum ma{a}nib(us) arg(enteis) item Iunoni(s) po[s(uit)]*)(Delgado 1998, 76).

Las mujeres participaron de la vida religiosa pero en un espacio completamente específico. No fueron excluidas de la religión de la misma manera que las divinidades femeninas no fueron excluidas del panteón. A pesar de su subordinación en el ámbito religioso, fueron un elemento indispensable (Scheid 1991 [2000, 447]).

5. Conclusiones

Este trabajo no trata de desvelar un nuevo rol de las mujeres en la sociedad Hispana, sino que trata de extraer consecuencias sobre la influencia que algunas de ellas cumplieron en la religión y la vida cívica, lejos del tradicional análisis de la participación y condición ligada exclusivamente a la esfera privada.

Resulta enriquecedor observar como la epigrafía nos facilita datos para comprender, más allá de las palabras de los autores clásicos, la realidad de la vida y la participación que tenían las hispanorromanas en sus ciudades. A pesar de no participar en las estructuras del poder político, las mujeres formaban parte indirecta del mismo. Como se ha mencionado a lo largo de este texto, la vida de las mujeres hispanas estuvo marcada por las mismas constantes que las de sus contemporáneas en otras zonas del Imperio, aunque con particularidades. El rol de la mujer desde el punto de vista público, por lo tanto, se muestra imprescindible para poder reproducir el propio sistema romano.

⁴⁷ *CIL* II²/7, 222

⁴⁸ *CILA* II, 358

Tras realizar esta primera aproximación podemos concluir que las mujeres hispanorromanas participaron en las estructuras socioeconómicas, religiosas y públicas de una forma mucho más activa de la que hace un tiempo podíamos suponer: miembros de familias de la aristocracia imperial o senatorial, sacerdotisas de gran prestigio y poder, participación en devociones a diversas divinidades, capacidad económica... y todo ello nos ayuda a comprender mejor a la sociedad romana en sí misma.

En conclusión, la epigrafía nos ha dejado valiosos testimonios sobre las devociones de varias mujeres que pertenecieron a la élite hispanorromana. Estas féminas decidieron participar de la *civitas* romana en sus respectivas ciudades y buscar así el prestigio de los miembros masculinos de su familia o el suyo propio. La irrupción de las mujeres en su espacio público cambió el entorno urbano y a la sociedad en sí misma, pudiendo comprobar de esta manera, que los modelos femeninos creados en Roma llegaron a difundirse por todo el Imperio. La religión, unida al evergetismo, fueron los factores imprescindibles para que las mujeres pudieran aumentar su presencia en la sociedad. Las mujeres no se encontraban al margen de la sociedad ni de la religión, sino que fueron una parte fundamental de la cohesión, el mantenimiento y el desarrollo de las mismas.

6. Bibliografía

- BAILÓN GARCÍA, M., 2012, «El papel social y religioso de la mujer romana. "Fortuna Muliebris" como forma de integración en los cultos oficiales», *Habis* 43, 101-118.
- BELTRÁN LLORIS, F., 2015, «The Epigraphic Habit in the Roman World», en: C. Bruun (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford: The Oxford University Press, 582-604.
- CALDELLI, M. L., 2015, «Women in the Roman World», en: C. Bruun (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford: The Oxford University Press, 582-605.
- CANTARELLA, E., 1991, *La mujer romana*, Santiago: Ediciones Universidad de Santiago de Compostela.
- CANTO, A. M., 2004, «Venus Genetrix Augusta y los dioses de *Hispalis* en la donación familiar de un difusor *olearius* hacia 146 d.C.», *CuPAUAM* 30, 141-152.
- , 1978, «Una familia bética: Los *Fabii Fabiani*», *Habis* 9, 293-310.
- CID LÓPEZ, R.M., 2011, «El discurso religioso y jurídico en la Roma antigua. La matrona y las mujeres de la Roma antigua. Un estereotipo femenino a través de las imágenes religiosas y las normas legales», en: D. Hidalgo Rodríguez, N. Cubas Martín y M. E. Martínez Quinteiro (coords.), *Mujeres en la historia, el arte y el cine: discursos de género, variantes de contenidos y soportes, de la palabra al audiovisual*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 55-70.
- , 2005, «La promoción social de las mujeres hispanorromanas familia y estrategias matrimoniales», en: I. Morant Deusa (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Vol.1 (A. Lavrin, M. A. Querol Fernández (coord.) *De la Prehistoria a la Edad Media*), Madrid: Cátedra, 193-220.

- DEL HOYO, J., 1989, «Un estudio en torno a *Aemilia Paterna*», *Gerión* 7, 251-263.
- DELGADO, J.A. 1998, *Élites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritánias: sacerdotes y sacerdocios*, Oxford: BAR.
- , 1993, «El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites béticas durante el alto Imperio Romano», *Gerión* 11, 337-364.
- DOMÍNGUEZ ARRANZ, A., 2015, «*Speculae Deae*. Propaganda pública y legitimación de la matrona imperial», *Hispania Antiqua*. 34, 87-104.
- GALLEGO FRANCO, H., 2004, «Historia de las mujeres y epigrafía en "Hispania" romana: valoración historiográfica y perspectivas», en: M. Santo Tomás Pérez *et al.* (coord.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 185-200.
- GREGORIO NAVARRO, M^a. C. D., 2013-2014, «*Flaminicae sive sacerdotes* de la provincia Hispania citerior: el sacerdocio femenino del culto imperial», *Hispania Antiqua* 37-38, 137-163.
- HAENSCH, R., 2007, «Inscriptions as sources of knowledge for religions and cults in the Roman World of Imperial times», en: J. Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell Publishing, 176-187.
- HIDALGO DE LA VEGA, M.J., 2011, *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- HÖBENREICH, E., 2005, «Andróginas y monstruos. Mujeres que hablan en la antigua Roma», *Veleia* 22, 173-182.
- HOSTER, M., 2015, «Urban infrastructure and euergetism outside the city of Rome», en: C. Bruun (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford: The Oxford University Press, 515-536.

- KAJAVA, M., 2015, «Religion in Roman Italy», en: C. Bruun (Ed.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford: The Oxford University Press, 397-419.
- LASSÈRE, J.M., 2005, *Manuel d'épigraphie romaine, Troisième partie: L'état*, Paris: Picard.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, C., 2011, «*Amantissima civium suorum*: Matronazgo cívico en el Occidente romano», *ARENAL* 18, 2, 277-307.
- , 1990, «Influencia social de las mujeres en las ciudades de la Hispania Meridional», en: A. Lopez, C. Martínez y A. Pociña (eds.), *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada: Universidad de Granada, 220-241.
- MEDINA QUINTANA, S., 2012, «Las mujeres hispanas en el *Forum*: prácticas evergéticas y sacerdotales», *Antesteria* 1, 37-49.
- MELCHOR GIL, E., 2009, «Mujeres y evergetismo en la Hispania romana», en: J.F. Rodríguez Neila (coord.), *Hispania y la epigrafía romana — Cuatro perspectivas, Epigrafia e Antichità*, Faenza: Fratelli Lega Editori, 133-178.
- , 1993, *Evergetismo en la Hispania Romana*, Córdoba: Universidad de Córdoba.
- MIRÓN PÉREZ, M.D., 1996, *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el occidente mediterráneo*, Granada: Universidad de Granada.
- NAVARRO CABALLERO, M., 2004, «L'élite, les femmes et l'argent dans les provinces hispaniques», en: L. de Ligt, E. A. Hemelrijk y H. W. Singor (eds.), *Roman rule and civic life: local and regional perspectives*, Amsterdam: Gieben, 389-400.
- POMPEJANO, P., 2012, «Donne protagonista nello spazio pubblico urbano: l'evergetismo femminile nelle province africane e in Gallia Narbonense», en: M. B. Cocco, A. Gavini y A. Ibba (eds.), *L'Africa romana: trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico: atti del 19. Convegno di studio*, Roma: Carocci, 1431-1446.

- ORIA SEGURA, M., 2012, «Sacerdotisas y devotas en la Hispania antigua: un acercamiento iconográfico», *SPAL* 21, 75-88.
- RIVES, J.B., 2015, «Religion in the Roman Provinces», en: C. Bruun (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford: The Oxford University Press, 420-445.
- RODRÍGUEZ CORTÉS, J., 1991, *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- , 1986-87, «Venus en la Bética a través de la Epigrafía», *Studia historica. Historia Antigua* 4-5, 137-143.
- SCHEID, J., 1991, «D'indispensables étrangères. Les rôles religieux des femmes à Rome», dans G. Duby, M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes en Occident. I. L'Antiquité*, Paris [2000⁴, « “Extranjeras” indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma», en: G. Duby y M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, V.I, La Antigüedad*, Madrid: Taurus, 421-461].
- , 1989, «Le prêtre», en: A. Giardina (dir.), *L'homme romain*, Bari [1991, «El sacerdote», en: A. Giardina (dir.), *El hombre romano*, Madrid: Alianza Editorial, 71-101].
- , 1985, *La religion des romains*, París: Editions La Decouverté [1991, *La religión en Roma*, Madrid: Ediciones Clásicas].

7. Fuentes.

7.1. Corpora epigráficos.

CILA:

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (coord.), 1989, *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía, vol. I: Huelva*, Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (coord.), 1989, *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía, vol. II, tomo II: Sevilla*, Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

CIL II:

HÜBNER, E. (ed.), 1862, *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlin.

CIL II²/5:

ALFÖLDY, G., *et al.* (eds.), 1998, *Corpus Inscriptionum Latinarum II. Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera. Pars V: Conventus Astigitanus*, Berolini- Novi Eboraci: Gualterus de Gruyter et socii.

CIL II²/7:

ALFÖLDY, G.; STYLOW, A. U. (eds.), 1995, *Corpus Inscriptionum Latinarum II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera, pars VII. Conventus Cordubensis*, Berolini- Novi Eboraci: Gualterus de Gruyter et socii.

ERLer:

LARA PEINADO, F., 1973, *Epigrafía romana de Lérida*, Lérida: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Ilerdenses.

7.2. Publicaciones periódicas

AE:

L'Année épigraphique, Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine (1928), París: Academie des Inscriptions et Belle Letres.

HEp:

Hispania Epigraphica 2000 (2004), vol. 10, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

7.3. Páginas Web consultadas

EDCS:

Epigraphische Datenbank Clauss – Slaby.

<http://www.manfredclauss.de/es/index.html> (Fecha de consulta: 10-3-2016)

HEp:

Hispania Epigraphica. <http://eda-bea.es/> (Fecha de consulta: 10-3-2016)

8. Anexos

8.1. Corpus Epigráfico

Nº	REFEEN- CIA	LUGAR DE HALLAZGO	DEIDAD	DEDICANTE	CARGO SACERDO- TAL	TEXTO	TIPOLO -GÍA	DATA- CIÓN
1 (Fig. 1)	CILA I, 83	Manzanilla (Huelva), Ostur, Baetica	Diana Agusta	Rantulana Priscilla		<i>Dianae Aug(ustae) / ob memoriam Fabiae M(arci)f(iliae)/ Priscae accepto ex decreto / ordinis loco / Rantulana Priscilla/ mater sua impensa/ ponendam curavit</i>	Religiosa	
2 (Fig. 2)	CIL II ² /7, 222	Córdoba Corduba, Baetica	Diana Augusta	Sulpicia Procula		<i>Dianae A[ug(ustae)] / sacrum c[um] / suis ornam[ent(is)] / Sulpici[a] f(ilia) / Proc[ula]</i>	Religiosa	Mediados del s. I
3 (Fig. 3)	AE 1975, 496	San Roque - Cortijo del Rocadillo (Cádiz), Barbesula, Baetica	Diana Augusta	Fabia Fabiana		<i>Dianae Aug(ustae) / Fabia C(ai) f(ilia) Fabiana cum ornamen[tis] i(nfra) s(criptis) epulo dato d(at) d(edicat) // Catella(m) cum cylindris / n(umero) VII armillas cum cy[lindris] n(umero) XX antemanus / cum cylindris n(umero) XIII peris/cilia(m) cum cylindris n(umero) XVIII / anulos gemmatos n(umero) II</i>	Religiosa	
4 (Fig. 4)	CILA II, 1057	Villanueva del Rio (Sevilla), Munigua, Baetica	Fortuna Augusta	Fabia Ursina (ex testamento)		<i>Fortunae Crescenti August[ae] / ex testamento Fabiae Ursinae ex argen[ti] p(ondo) 3] / Fabi l(iberti) Mam(ercus) Marius Salvius Tertius Psyche fac(iendum) c(uraverunt)</i>	Religiosa	Segunda mitad s. II- Primera mitad s. III
5	CIL II, 1278	Utrera (Sevilla), Siarum Fortunalium, Baetica	Fortuna Augusta	-ia] Celerina		<i>Fortunae Aug(ustae) / [- - -]IA L(uci) f(ilia) Celerina bis ante ea/ [pub]lice epulata ob honorem sacerdoti/ [ex ar]genti p(ondo) C epulo dato d(onum) d(edit)</i>	Religiosa	

6 (Fig. 5)	CIL II, 4080	Tarragona, Tarraco, Hispania citerior	Isis	Clodia Orbiana		Isidi Aug(ustae) / sacrum / in honor(em) / et memoriam / Iuliae Sabinae / Clod(ia) Orbiana / mater	Religiosa	
7 (Fig. 6)	CIL II, 3386	Guadix (Granada), Acci, Hispania citerior	Isis	Fabia Fabiana		Isidi Puel[lae] / iussu dei Net[onis?] / Fabia L(uci) f(ilia) Fabiana avia / in honorem Avitae nept(is) / piisimae ex arg(enti) p(ondo) CXII s(emis) /(unciarum) /(semunciae) /(scrupulorum) V / item ornamenta in basilio unio et margarita / n(umero) VI zmaragdi duo cylindri n(umero) VII gemma car/bunclus gemma hyacinthus gemmae cerauniae / duae in auribus zmaragdi duo margarita duo / in collo quadribacium margarita n(umero) XXXVI / zmaragdis n(umero) XVIII in clusuris duo in tibiis / zmaragdi duo cylindri n(umero) XI in spataliis zmarag/di n(umero) VIII margarita n(umero) VIII in digito minimo anuli / duo gemmae adamant(ibus) digito sequenti anulus po/ lypsephus zmaragdis et margarito in digito summo / anulus cum zmaragdo in soleis cylindri n(umero) VIII	Religiosa	S. II

8 (Fig. 7)	<i>CIL</i> II, 2416	Braga, (Portugal), <i>Bracara Augusta, Hispania citerior</i>	<i>Isis Augusta</i>	<i>Lucretia Fida</i>	<i>Sacerdos perpetua</i>	<i>Isidi Aug(ustae) sacrum / Lucretia Fida sacerdos) perp(etua) / Rom(ae) et Aug(usti) / conventu{u}s Bracar(a)aug(ustan i) d(edit)</i>	Religiosa	S. I-II
9 (Fig. 8)	<i>HEp</i> 10, 2000, 625	Valencia, <i>Valentia, Hispania citerior</i>	<i>Iuno</i>	<i>Licina</i>		<i>Deam N[atalem] / Iuno[nem] / Licin[ia]</i>	Religiosa	
10 (Fig. 9)	<i>CIL</i> II ² /7, 975	Casas de la Reina, (Badajoz), <i>Regina, Baetica</i>	<i>Iuno</i>	<i>Terentia Puella</i>		<i>Iunoni sa/crum/ Terentia Pue/lla testamento/ poni iussit ex / argenti libris / L</i>	Religiosa	s. II
11 (Fig. 10)	<i>HEp</i> 10, 2000, 577	Santiponce (Sevilla), <i>Hispalis Baetica</i>	<i>Minerva Augusta</i>	<i>Valeria Quarta</i>		<i>Miner[vae] / Valeria Qu[inta(?)] / Valeri Valentis [f(ilia)] / ad cultum operi[s] / a patre optumo(!) exorna[ti(?)] / in honorem corporis / oleariorum d(onum) d(edit)</i>	Religiosa	145 d.C.
12 (Fig. 11)	<i>CIL</i> II ² / 5, 1165	Écija, (Sevilla), <i>Astigi, Baetica</i>	<i>Pietas</i>	<i>Caecilia Trophime</i>		<i>Caecilia Trophime statuat Pietatis ex testament(o) suo ex arg(enti)/ p(ondo) C suo et Caecili Silonis mariti sui nomine poni iussit/ D(ecimus) Caecilius Hospitalis et Caecilia D(ecimi) f(ilia) Materna et Caecilia/ Philete heredes sine ulla deductione XX posuer(unt)</i>	Religiosa	Mediados del s. II d.C.

13	<i>CIL</i> II, 3265	Linares-Cazlona (Jaén), <i>Cástulo, Hispania citerior</i>	<i>Pietas Augusta</i>	<i>Cornelia Marullina</i>		<i>Pietati Aug(ustae) / quod Cor(nelia) C(ai) f(ilia) Mar[ullina / ara]m posituram se o[r]dini / Castulonensiu[m / pr]omiserat in me[mori]/[a]m L(uci) Cor(neli) Maru[lli filii] / C(aius) Cor(nelius) [Bellicus heres eius / e]x arg(enti) libris [- -] / editis circensibus</i>	Religiosa	Primera mitad del s. II d.C.
14	<i>CIL</i> II, 1952	Cártama, (Malaga), <i>Cartima, Baetica</i>	<i>Venus Augusta</i>	<i>Vibia Rusticana</i>		<i>Veneri Aug(ustae) / [Vib]ia L(uci) f(ilia) Rusticana / Cartimitana test/amento poni iussit / huic dono her(editatium) XX / non deduxerun(t) / [e(pulo)] d(ato) d(ederunt) d(edicarunt)</i>	Religiosa	
15 (Fig. 12)	<i>HEp</i> 10, 2000, 577	Sevilla, <i>Hispalis, Baetica</i>	<i>Venus Genetrix</i>	<i>Valeria Valentina</i>		<i>Veneri Genitrici / Augustae / Valeria Valentina / Valeri Valentis filia / ad cultum operis / a patre optumo(!) exornati / in honorem corporis / oleariorum d(edit) d(edicavit)</i>	Religiosa	145 d.C.
16	<i>ERLer</i> , 102	Isona, (Lérida), <i>Aeso, Hispania citerior</i>	<i>Victoria Augusta</i>	<i>Aemilia Paterna</i>	<i>Flaminica perpetua</i>	<i>Victoria[e] / Augusta[e] / Aemilia / Paterna Aeson(ensis) / flam(inica) perp(etua) / [P(rovinciae) H(ispaniae) C(iterioris)]</i>	Religiosa	Entre los años 115-140 d.C.
17 (Fig. 13)	<i>CILA</i> II, 358	Santiponce, (Sevilla), <i>Aelia Italica, Baetica</i>	<i>Victoria Augusta</i>	<i>Vibia Modesta</i>	<i>Flaminica</i>	<i>Vict(oriae) Aug(ustae) Vib(ia) Modesta C(ai) Vib(i) Libonis fil(ia) or(iunda) e[x] / Mauretania iterato honore bis flaminica sacerdos / statuam argenteam ex arg(enti) p(ondo) CXXXII</i>	Religiosa	

						<p> <i>II(unciarum)</i> <i>/(semunciae) cum</i> <i>inauribus trib(acis)</i> <i>mar/garitis</i> <i>n(umero) X et</i> <i>gemmis n(umero)</i> <i>XXXX et berull(is)</i> <i>n(umero) VIII et</i> <i>coron(a) aur(ea) /</i> <i>cum gemmis</i> <i>n(umero) XXV et</i> <i>gem(m)ar<i=E>is</i> <i>Z accep(to) loc(o)</i> <i>ab splendid(issimo)</i> <i>o[r]/din(e) in</i> <i>temp(lo) suo</i> <i>corona(m)</i> <i>aurea(m)</i> <i>flaminal(em)</i> <i>capitul(a) aure[a] /</i> <i>[tr]ia Isidis</i> <i>alter(um) Cerer(is)</i> <i>cum ma{a}nib(us)</i> <i>arg(enteis) item</i> <i>lunoni(s) po[s(uit)]</i> </p>	
--	--	--	--	--	--	---	--

8.2. Figuras⁴⁹



Fig. 1. *CILA* I, 83.

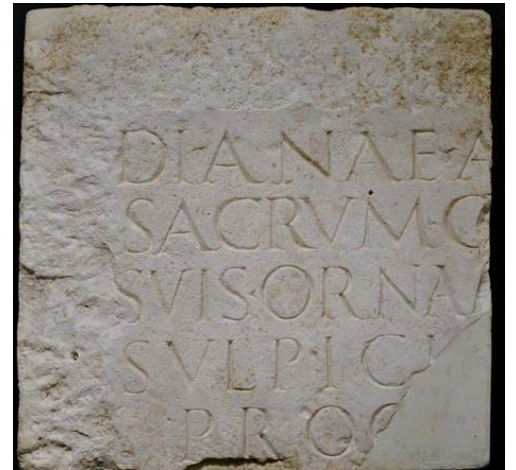


Fig. 2. *CIL* II²/7, 222.



Fig. 3. *AE* 1975, 496.



Fig. 4. *CILA* II, 1057.

⁴⁹ Imágenes 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9 y 13 extraídas de: HEp: Hispania Epigraphica. <http://eda-bea.es/> (Fecha de consulta: 15-3-2016). Imágenes 5, 8, y 11 extraídas de: EDCS: Epigraphische Datenbank Claus – Slaby. <http://www.manfredclaus.de/es/index.html> (Fecha de consulta: 15-3 -2016). Imágenes 10 y 12 extraídas de: CANTO, A. M., 2004, «*Venus Genetrix Augusta* y los dioses de *Hispalis* en la donación familiar de un difusor *olearius* hacia 146 d.C.», *CuPAUAM* 30, 141-152.

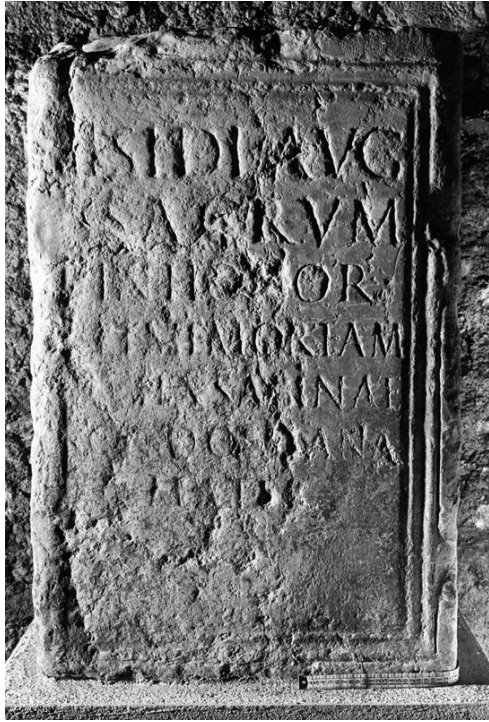


Fig. 5. *CIL* II, 4080.



Fig. 6. *CIL* II, 3386.



Fig. 7. *CIL* II, 2416.



Fig. 12. *HEp* 10, 2000, 577.



Fig. 13. *CILA* II, 358.