

ISSN: 0213-2052 - eISSN: 2530-4100
DOI: <https://doi.org/10.14201/shha31280>

CURIA MULIERUM: UNA RELECTURA SOBRE LA ORGANIZACIÓN MATRONAL EN LA ANTIGUA ROMA

Curia Mulierum: a Re-reading of the Matronal Organization in Ancient Rome

Yasmina BERNUZ RODRÍGUEZ
Universidad de Alicante
yasmina.bernuz@ua.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2169-4860>

Fecha de recepción: 05/09/2023 Fecha de aceptación: 04/01/2024

RESUMEN: El presente estudio tiene como objetivo examinar los episodios de matronas romanas actuando en colectivo en el espacio público. Estos se encuentran presentes en la literatura grecolatina y se persigue descubrir si están respaldados por la realidad epigráfica. A diferencia de investigaciones previas, se busca establecer un diálogo entre ambas fuentes para comprender el origen, funcionalidad y finalidad de estos grupos. Pretendemos determinar si realmente podemos hablar de un colectivo matronal que estaba organizado y estructurado y si, en algún momento, actuó de manera institucional, aunque fuese al margen de la oficialidad estatal. De esta manera, se espera contribuir al conocimiento de la vida y las oportunidades de las mujeres, especialmente las de la élite romana, en el espacio cívico, así como a sus relaciones con los hombres de su mismo rango social. A través de este análisis intentamos proporcionar conclusiones novedosas sobre la organización del *ordo matronarum*.

Palabras clave: Ordo Matronarum; Senaculum Mulierum; Matronas; Religión; Género.

ABSTRACT: The present study aims to examine episodes of Roman matrons acting collectively in public spaces. These episodes are found in Greco-Roman literature, and the goal is to determine if they are supported by epigraphic evidence. In contrast to previous research, this study seeks to establish a dialogue between both sources to comprehend the origin, functionality, and purpose of these groups. We intend to ascertain whether we can truly speak of an organized and structured matronal collective that may have acted institutionally, albeit outside the scope of official state recognition. In this manner, we aim to contribute to the understanding of the lives and opportunities of women, particularly those of the Roman elite, within the civic sphere, as well as their relationships with men of the same social rank. Through this analysis, we endeavour to provide novel insights into the organization of the *ordo matronarum*.

Keywords: Ordo Matronarum; Senaculum Mulierum; Matrons; Religión; Gender.

Nuestros mayores quisieron que las mujeres no intervinieran en ningún asunto, ni siquiera de carácter privado, más que a través de un representante legal; que estuvieran bajo la tutela de sus padres, hermanos o maridos. Nosotros, si así place a los dioses, incluso les estamos permitiendo ya intervenir en los asuntos públicos y poco menos que inmiscuirse en el foro, en las reuniones y en los comicios¹.

1. INTRODUCCIÓN

La literatura grecolatina, y también la epigrafía funeraria², está repleta de referencias que, como la de Catón, aluden a la desventaja que tenían

1. Liv., 34, 2, 11. Traducción de José Antonio Villar Vidal de la editorial Biblioteca Clásica de Gredos.

2. Por poner algunos de los muchos ejemplos: Sen., *Helv.*, 19 y *De Matrimonio*, 5, 54, 8; Cic., *Fam.*, 14, 2; Ov., *Met.*, 4, 8-10. Lactancio (*Div. Inst.*, 3, 38, 5) recoge las palabras de Cicerón sobre la infelicidad de las sociedades donde las mujeres ocupan los espacios masculinos. En cuanto al gusto de Terencia por participar en las acciones políticas y no de la vida doméstica, Plut., *Cic.*, 20. El mismo autor, en otra de sus obras (*Quaestiones Romanae*, 30), explica el significado de las sandalias como atributo de la actividad doméstica de una mujer. Incluso tenemos mencionada esta relegación de la mujer en el hogar también en el derecho romano: *Dig.*, 50, 17, 2, en la epigrafía funeraria: *CIL* I, 1007; *CIL* IV, 11602, o la conocida *Laudatio Turiae*: *CIL* IV, 1527.

las mujeres en el sector público con respecto a los hombres. Muchos de ellos relegan a las mujeres a sus hogares y familias y critican severamente a aquellas que se aventuran a ir más allá de los límites del ámbito doméstico. El mundo de la política y los cargos públicos les estaba vetado y, a juzgar por las fuentes literarias, la antigua opinión sobre su legítima exclusión de la vida pública permaneció inflexible. Si evaluamos sus vidas en términos del par opuesto, *domus* y *forum*, la suya era el dominio de la *domus*.

En esta línea, se ha interpretado que sólo a través de los hombres, las mujeres podían ejercer alguna influencia en el sector público, lo que ha llevado a opinar que una mujer solo podía operar entre bastidores ya fuera a través de consejos o por la habilidad de persuasión que ejercían sobre algunos varones³. Sin embargo, es necesario hacer ciertas precisiones. En determinados momentos de la historia romana, las matronas pusieron en duda algunos de los problemas de la sociedad en general, y de las mujeres de su rango en particular, y en manos de pequeños grupos especializados, la participación de las mujeres en los asuntos públicos adquirió nuevas dimensiones más sofisticadas⁴.

Como señaló Hemelrijk⁵, aunque estas conocidas manifestaciones han llamado la atención de los estudiosos por separado, el hecho de que todas ellas fueran protagonizadas por mujeres y, como tales, fueran excepcionales, nunca ha sido suficientemente estudiado como un objetivo específico. Autores como Jean Gagé, entre otros, han analizado los colectivos matronales con su vinculación a determinados cultos de exclusividad femenina⁶. Por otro lado, se han examinado las relaciones de estos colectivos con el poder político a través del análisis de algunos episodios presentes en la literatura grecorromana⁷. Menos frecuentes

3. Bauman, *Women and Politics*, 2. A lo largo de estas líneas el lector podrá comprobar que nos alejamos totalmente de esta visión, puesto que sabemos que las mujeres ejercieron formas bastante visibles de influencia política como, por ejemplo, las peticiones de voto hacia un candidato que conocemos en Pompeya.

4. *Ibid.*, 4.

5. Hemelrijk, "Women's demonstrations", 218.

6. Destacamos, sobre todo, el trabajo de Jean Gagé en su obra *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* y el estudio realizado por Coré Ferrer Alcantud en relación con los *collegia* de culto femenino titulado, *Mujeres influyentes en la República Romana: el ejercicio del poder femenino a través de las asociaciones religiosas*.

7. Véase, Bauman, *Women and Politics*, 31-34; Culham, "The *Lex Oppia*", 786-793; Cantarella, *Pasado próximo*, 119-124; Berg, "Wearing Wealth", 43; Mastrorosa, "Speeches", 590-611; Cid, "Mujeres y actividades", 140; Conesa, "La palabra", 450-455 o Ferrer, *Mujeres y política*, 298-305, entre otros.

han sido los estudios que han abordado dicha temática desde la evidencia epigráfica y tampoco en estos estudios el análisis se ha combinado con los testimonios literarios⁸. Es por ello, por lo que en el presente estudio nos proponemos examinar estos episodios, que se encuentran dispersos en toda la literatura grecolatina, y determinar si están respaldados por la realidad epigráfica, estableciendo conexiones entre ambas fuentes. En este sentido, realizaremos una recopilación de los hechos literarios donde se nombra al colectivo de mujeres actuando en el espacio público. Observaremos estos momentos en sentido cronológico y los veremos muy presentes, sobre todo, a lo largo de toda la época republicana. En un siguiente apartado nos formulamos dos preguntas que consideramos oportunas si queremos constatar la existencia de este *collegium mulierum*: ¿tenían un concepto determinado que las identificase? Y, en segundo lugar, ¿disponían de un espacio de reunión concreto? Tras esto, analizaremos de lleno la realidad epigráfica para ver si la existencia de un grupo matronal constituido también se testimonia a través de las inscripciones. Una vez vistas todas las evidencias, trataremos de dar respuesta al origen, funcionalidad y finalidad de estos grupos de mujeres organizados y el diálogo que mantuvieron a lo largo de la historia con otras mujeres de diferente rango, con las élites masculinas, las esferas de poder y el Estado. De esta manera, se espera contribuir y aportar nuevas conclusiones al conocimiento de la vida y al discurso de las mujeres para con la ciudad, especialmente de la élite romana, así como a sus relaciones con los hombres de su mismo rango social.

2. LA COLECTIVIDAD MATRONAL EN LAS FUENTES LITERARIAS

Como ya hemos adelantado, la literatura grecolatina se encuentra repleta de sucesos donde las matronas romanas actuaban en colectivo, a veces respaldadas por el Estado, en el espacio público. Dejando a un lado la intervención de las sabinas⁹, el episodio en torno a Coriolano,

8. Kolb y Campedelli, "Collegi", 135-142 o Pasqualini, "CIL XIV 2120", 269-288.

9. No hemos abordado previamente el episodio mencionado debido a su estrecha vinculación con una narrativa mitológica que se centra en los orígenes fundacionales de Roma. No obstante, es necesario destacar que, la acción emprendida por Valeria, al buscar la participación de otras mujeres en su confrontación con Coriolano, presenta similitudes con la actuación de Hersilia (Gagé, *Matronalia*, 113-115 y Valette, "Les "discours" de Veturia", 9).

presentado por Livio¹⁰, Dioniso de Halicarnaso¹¹ y Plutarco¹², ha sido interpretado como un testimonio temprano de la actuación en colectivo de las mujeres romanas.

Este relato se sitúa en el siglo V a.n.e., durante la hostilidad que se presentaba en los enfrentamientos entre patricios y plebeyos por el acceso al poder de los últimos. Coriolano, quien representaba los valores de la aristocracia romana frente a las sublevaciones de la plebe, fue exiliado de Roma tras un consenso del Senado, al determinarse que su comportamiento había sido tiránico contra los plebeyos. En este contexto, después de que dos embajadas formadas por hombres de la élite y sacerdotes no consiguieran que Coriolano depusiera sus armas y tras un enfrentamiento a las puertas de Roma, entró en actuación la mencionada embajada de mujeres.

Independientemente de si el relato es legendario o veraz¹³, es importante destacar que estas mujeres actuaron por y para una causa política que tuvo repercusiones bélicas y pacifistas en Roma. Los términos que emplean los autores para referirse a ellas, como *mulierum agmen* o *πρέσβεια* las vinculan directamente con el mundo masculino militar y político romano. Dioniso de Halicarnaso es el autor que proporciona un relato más detallado y rico mostrando la conformación del grupo¹⁴, los discursos entre madre e hijo¹⁵ y la recompensa obtenida, como fue la construcción de un templo dedicado a la Fortuna *Muliebris*. Precisamente de este momento debemos destacar que la petición y votación del Senado y del pueblo romano para la consagración del templo indica que el colectivo matronal respetaba las vías políticas¹⁶ y, además, se atisban sus propios medios de elección interna como el nombramiento de Valeria para que fuera la primera sacerdotisa de Fortuna.

10. Liv., 2, 40, 3.

11. D. H., *Ant. Rom.*, 8, 43, 2.

12. Plut., *Cor.*, 33-36.

13. Sobre la narración y la construcción legendaria o no del mismo, véase, entre otros: Bauman, *Women and Politics*, 9; Ferrer, *Mujeres y política*, 305; Gagé, *Matronalia*, 111-115; Valette, "Les "discours" de Veturia" 2; Redondo-Moyano, "El encuentro", 335; Cid, "El *ordo matronarum*", 52 o "Las matronas y los *agmina*", 213, donde reconoce una posible admisión de su historicidad.

14. D. H., *Ant. Rom.*, 8, 39, 1-3.

15. *Ibid.*, 8, 46-53.

16. Al mismo tiempo que se da una aprobación política (mediante la votación) también se dota de una aprobación religiosa a la construcción del templo. Una aprobación religiosa que vendrá ratificada de nuevo, cuando la estatua de Fortuna *Muliebris* realizada por las matronas, con su propio dinero, hable milagrosamente pronunciándose a favor de los ritos que le hubieron ofrecido.

Otro hecho destacable es que los autores grecolatinos dotan a Veturia de una doble identidad, como matrona y como figura política, aunque será Dionisio de Halicarnaso quien le otorgue una mayor carga política en momentos clave¹⁷. El episodio del colectivo de matronas frente a Coriolano muestra cómo, en ocasiones, las mujeres de la élite romana actuaban en grupo en los espacios públicos con un carácter político y militar significativo.

Otro de los episodios recogidos gira en torno a la implantación de un nuevo culto, en este caso el de la *Pudicitia Plebeia*, en relación con las decisiones de una colectividad matronal¹⁸. En el 296 a.n.e. la patricia Virginia, que pertenecía a dicho grupo, fue expulsada del mismo y, por ende, del culto a la *Pudicitia Patricia* por haberse casado con un plebeyo¹⁹. El culto a esta diosa estaba limitado a las mujeres de origen patricio que habían estado casadas una sola vez (*univirae*). Las mujeres patricias juzgaron, entonces, que Virginia había perdido sus privilegios al casarse fuera de su rango. Como respuesta, Virginia tomó represalias fundando el culto a la *Pudicitia Plebeia*²⁰ en su propia casa que estaba situada en el *Vicus Longus* e instó a las matronas plebeyas a que mostraran mayor modestia que su contraparte patricia²¹.

Otras participaciones matronales colectivas tuvieron lugar en los llamados *luctus matronarum*²², las *supplicationes* femeninas para expiar prodigios o realizar determinadas ofrendas y su congregación en los *ludi saeculares*.

17. D. H., *Ant. Rom.*, 8, 44-45.

18. Sobre el análisis del este relato, véase, entre otros: Bauman, *Women and Politics*, 15-16 el cual cree que la narración es verdadera; Pavón, "La mujer en la religión", 130-131 o Ferrer, *Mujeres y política*, 206 y "Mujeres influyentes", 264, que analiza el hecho como poco probable.

19. Liv., 10, 23, 3-9.

20. Es remarkable destacar que dicho sacerdocio se funda pocos años después de haberse promulgado la *Lex Ogulnia* (300 a.n.e.) bajo la cual se permitía el acceso a los plebeyos a los sacerdocios. Así como el hecho de que Virginia está dotada de una gran autonomía al actuar por ella misma sin consulta ni permiso del Senado (Bauman, *Women and Politics*, 18).

21. Aunque debemos tener presente que cualquier culto u asociación en la antigua Roma tenía sus propias normas internas, independientemente del género de sus componentes, lo incluimos aquí por la importancia que cobra la pertenencia a un rango social u otro. Este hecho marcó a toda la sociedad romana en general, sin embargo, cuando hablemos sobre los distintos motivos que podían llevar a las matronas a agruparse volverá a resonar con fuerza.

22. Para este término véase, Gagé, Jean, *Matronalia*, 104-105. El autor hace referencia al duelo del que formaban parte las matronas, a instancias del Senado, en los funerales públicos, aunque el concepto ("*luctus matronarum*"), solo lo encontramos indicado en las

En cuanto al duelo de las mujeres en los funerales públicos, tenemos sus primeras noticias de implicación política en el funeral que se ofreció por Junio Bruto, en el de Poplicola y más tardíamente, en el funeral público de Sila²³, el de César²⁴ y en los *funera imperatoria* de emperadores y augustas como Augusto²⁵, Livia²⁶ o Pertinax²⁷.

En el caso de Poplicola, el funeral público se decretó por parte del Senado por haber fallecido en la pobreza y de este modo es cómo nos lo narra Dionisio de Halicarnaso²⁸: “*todas las mujeres romanas, de común acuerdo, estuvieron de duelo por él durante un año, del mismo modo que por Junio Bruto, quitándose el oro y las púrpuras, tal y como acostumbra a mostrar su dolor después de los funerales de sus parientes más cercanos.*”

A partir del *funus publicum* de Sila²⁹ todas las veces que las matronas tuvieron que mostrar su *luctus* público lo hicieron bajo las prescripciones del Senado. En este momento, aparte de guardar un año de luto por el general romano³⁰, también aportaron al cortejo fúnebre una gran cantidad de *aromata* que fueron transportados en 260 *ferculae* y un grupo de esculturas, conformadas por una *imago* de Sila y un *lictor*, realizadas en incienso y cinamomo³¹. En este punto, debemos reflexionar acerca de la llamada del Senado exclusivamente a las mujeres y la muestra de su dolor público que bien pudiera hundir sus raíces en la *comploratio*³² y el poder

actas de los *ludi saeculares* de Augusto y Septimio Severo (en referencia a que detengan todo tipo de duelo para asistir y participar en los juegos). *Act. Aug. CIL VI*, 32323, líneas 112-114; *Act. Sev. CIL VI*, 32326. Sobre la interrupción del duelo de las matronas en los *ludi saeculares* de Augusto y en otras ocasiones para las celebraciones religiosas, véase, Šterbenc, “Augustus”, 387-390.

23. App., *B. Civ.*, 1, 105-107; Plut., *Sylla*, 38; Gr. Licinianus, 36.

24. Suet., *D. Julius*, 84, 4.

25. Dio Cass., 56, 43, 1.

26. *Ibid.*, 58, 2, 2.

27. *Ibid.*, 75, 4, 4.

28. Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 5, 48, 4. Traducción de Almudena Alonso y Carmen Seco de la editorial Biblioteca Clásica de Gredos.

29. Considerado como el antecedente de los *funera imperatoria* por su carácter lujoso y magnífico. Además, fue el primer funeral público en el que se implantó el *iustitium* bajo el cual quedaban suspendidas todas las actividades de justicia y el cierre de los tribunales al que se sumaban prescripciones como llevar una indumentaria distinta a la habitual, el cierre de edificios dedicados al ocio o el duelo anual de las mujeres. Cf. Arce, *Funus imperatorum*, 17-34.

30. Gr. Licinianus, 36, 2.

31. Plut., *Sylla*, 38, 3.

32. Una *comploratio* nos consta en un episodio acontecido en el 450 a.n.e. cuando Apio Claudio Craso intenta raptar a Virginia, una mujer plebeya a la que su padre tiene que matar para liberarla del yugo de Apio Claudio. Multitud de matronas, que estaban a favor

de las mujeres para alejar, de esta forma, el sufrimiento³³. Además, analizar el dispendio económico que significó su contribución en el funeral de Sila, nos lleva a pensar que detrás existía una organización colectiva para financiar, entre todas, lo que debía aportarse.

Por lo que respecta a las *supplicationes*, esta relación entre el Senado y la colectividad de matronas se hace más patente con el añadido de la intervención de los *virī sacris faciundis*. Bajo las *supplicationes* toda la comunidad, tanto hombres como mujeres, se dirigía a los templos para ofrecer oraciones, libaciones y sacrificios. En época republicana, estos actos estaban reservados para situaciones de gran importancia cívica, ya fuera para aplacar el enfado de los dioses (*prodigia* y *expiatio*), para pedir ayuda ante un grave peligro o situación³⁴, o para agradecer dicha ayuda³⁵.

Uno de los ejemplos mejor detallados sobre las *supplicationes* lo tenemos documentado en el 207 a.n.e. a través de Livio³⁶. Durante ese año se anunció la presencia de un recién nacido, en la ciudad de *Frusinum*, del que no se podía saber con seguridad si era niño o niña³⁷. Mientras se producía el ensayo para cantar el himno de Livio Andrónico en los rituales expiatorios, un rayo cayó sobre el templo de *Iuno Regina*, en el Aventino³⁸. Los arúspices declararon que el prodigio concernía a las matronas y que la diosa debía ser apaciguada con un regalo. Los ediles curules emitieron un edicto convocando a todas las matronas que viviesen en Roma

de Virginia y su familia, acuden tanto al juicio como al funeral de la joven. Liv., 3, 47, 3-4; 48, 8-9 y D. H., *Ant. Rom.*, 11, 39, 6.

33. Sobre la importancia del duelo público de las matronas y la acción de la *comploratio* de las mujeres tanto con funciones apotropaicas, como políticas, por ser las liberadoras de la anomia social a través de la manifestación de su dolor y las responsables de la memoria comunitaria, véase, Gagé, *Matronalia*, 105; Böels-Jansen, "La vie des matrones", 249 y *La vie religieuse*, 266-268.

34. Por ejemplo, las encontramos presentes en los rituales a Júpiter de rogativas por la lluvia en periodos de grave sequía. Estos se denominaban *nudipedalia* y a ellos, debían acudir las matronas, desde la puerta Capena hasta el Capitolio, con los pies descalzos, los cabellos sueltos y con la estola. Petron., 44, 18; Tert., *Apol.*, 40, 14; Tert., *Ieiun.*, 16, 5.

35. Bauman, *Women and Politics*, 22-25. Sobre el concepto de la *supplicatio* en todas sus dimensiones, véase, entre otros; Gagé, Jean, *Matronalia*, 131-137; Montero, *Diosas y adivinas*, 73-79 y "La mujer romana", 33-46; Cid, "Las matronas y los prodigios" 11-29; Mañas, *Las mujeres*, 108-109 o Schultz, *Women's Religious*, 28-37.

36. Liv., 27, 37, 5.

37. Sobre el nacimiento de personas intersexuales y su relación con los *prodigia* en la antigua Roma, véase, Rosenberger, *Gezähmte Götter*, 187-190.

38. La diosa había sido trasladada a Roma, por Marco Furio Camilo en el 396 a.n.e. tras la derrota de Veyes (Liv., 5, 22, 3-7).

o que se encontraran domiciliadas a 10 millas de la capital. Tras esto, estas féminas eligieron a veinticinco de ellas como tesoreras que se encargarían de recoger las donaciones y, con el dinero recaudado, ofrecieron una vasija de oro a *Iuno Regina*³⁹. Es este último evento el que más nos llama la atención debido a que la participación colectiva de las matronas adquiere una nueva dimensión política⁴⁰ y no solo religiosa. Que estuviesen presentes en la expiación de los *monstra* puede explicarse, en parte, por la necesidad de restaurar el orden femenino (la criatura andrógina había nacido de una mujer). Sin embargo, la *supplicatio* hacia *Iuno Regina* nos muestra su carácter político por la forma en que son convocadas y reclutadas las matronas y porque, en origen, *Iuno Regina* era la diosa tutelar del pueblo de Veyes, por lo que tenía un importante papel político y militar dentro de la ciudad, como posteriormente tuvo Juno al formar parte de la tríada capitolina⁴¹.

Como vemos, detrás de las *supplicationes* existe una organización de mujeres promovida desde las élites políticas y religiosas de la ciudad, que les otorgaba un estatus de carácter oficial⁴². El colectivo de matronas seguirá siendo convocado hasta el 92 a.n.e., cuando se tiene constancia de la última expiación de un *prodigium*.

Las matronas serán citadas, de nuevo, por las fuerzas políticas en época imperial, pero esta vez no sería para expiar posibles culpas ante los dioses, sino para participar en comunidad con los mismos; nos referimos a los juegos seculares.

39. Liv., 27, 37, 8-10.

40. Este diálogo entre política, religión y colectividad de matronas participantes lo encontramos también en el episodio acontecido solo 3 años más tarde, en el 204 a.n.e., cuando se decide traer a la diosa Cibeles a Roma, Liv., 29, 12, 14; Ov., *Fast.*, 4, 305, 47 y Cic., *Cael.*, 14, 34. También lo tenemos presente en la llegada del culto a Venus *Verticordia* en torno al 114 a.n.e. Según Valerio Máximo (8, 15, 12), tras la consulta de los libros sibilinos por los decenviros, se escogió a un grupo de 100 matronas, de entre las cuales, un grupo de diez estableció quién era la matrona más casta. Sulpicia fue la matrona escogida para llevar a cabo la dedicación de la estatua de Venus *Verticordia*.

41. Para conocer las competencias político-militares de la diosa, véase, entre otros: Šterbenc, *Religiöse Rollen* 174-179 o Cid, "Las matronas y los prodigios", p. 20. Hänninen ("Juno Regina", 52), destaca que *Iuno Regina* participó en la defensa de Roma contra sus enemigos.

42. Bauman, *Women and Politics*, 28. Según este autor, la idea de poner en marcha una organización de mujeres para recolectar el dinero de la ofrenda parece haber sido promovido por el gobierno de Escipión, y muy posiblemente de la propia *Aemilia Tertia*, mujer de Escipión. Recordemos que a la organización se le otorgó algún tipo de estatus oficial al ser creada formalmente por los ediles. *Aemilia* bien podría haber querido que las matronas comenzaran a adquirir experiencia en la administración, y hacerlo con sanción oficial.

Los juegos seculares promovidos por Augusto se celebraron entre el 31 de mayo y el 3 de junio del 17 d.n.e.⁴³ En cuanto a las matronas, se escogieron 110 de ellas⁴⁴, algunas bajo la denominación de *matres familiae* otras como *mulieres* pero, necesariamente, debían tener 25 años como mínimo. Todas ellas fueron convocadas para que se reunieran en el Capitolio, realizaran los actos cultuales durante su duración y cantasen el *carmen* secular, junto con niños y niñas, de padre y madre vivos (*patrimi et matrimi*), compuesto por Horacio⁴⁵.

El hecho de que fueran escogidas 110 de ellas, igualando el número de años del *saeculum*, ya nos destaca la centralidad de las matronas y sus ritos dentro de los juegos seculares y por ende, en la religión pública romana. Durante cuatro días y tres noches las matronas sacrificaron animales en nombre de la *res publica*, realizaron hasta seis *sellisternia* en honor a Juno y Diana y, en colaboración con los *XVviri sacris faciundis*, escenificaron ritualmente arrodilladas una *supplicatio* a Juno *Regina* rogando nuevos nacimientos y el crecimiento de la sociedad romana. Dicha *supplicatio* ha sido considerada como el tema central de los juegos⁴⁶ y tanta puede ser su importancia que la podemos observar en monedas de Domiciano⁴⁷. La relación entre los *ludi saeculares* y las matronas romanas nunca dejó de tener relevancia política. La presencia de Julia Domna en los producidos durante el 204, liderando el colectivo femenino⁴⁸, nos da buena muestra de ello.

43. *Acta ludor saecul. Aug.*, IV-V, 16. Seguimos la minuciosa traducción de Schnegg, *Die Inschriften*, tanto para las actas de los juegos seculares de Augusto como para las de Septimio Severo.

44. De nuevo, tenemos aquí un grupo organizado por los *XVviri sacris faciundis* (con exposición pública y política) que representaban a las demás matronas. El edicto realizado por estos *virii* nos indica que mandaron una carta a cada una de las 110 matronas solicitando su presencia, un hecho que también denota una importancia oficial y lo imprescindible que se hacía que estuvieran presentes en los ritos. *Acta ludor saecul. Aug.* 77-80 y Gagé, *Matronalia*, 127.

45. *Acta ludor saecul. Aug.* 17-23.

46. Guittard, "Les prières", 210; Wissowa, *Religion und Kultus*, 394; Šterbenc, "Frauenbilder" 134 y "Augustus", 392-393 y Schnegg, *Die Inschriften*, 456. Además, debemos tener presente que es el único momento en el que no se producía una separación de roles de género en relación con los rituales. Aquí, tanto las matronas como el emperador y los *XVviri sacris faciundis* participan en conjunto. Del mismo modo, es el único momento en que la Augusta y el emperador estuvieron juntos durante los juegos seculares de Septimio Severo (Schnegg, *Die Inschriften*, 484) y es el único ritual donde también se nombra la presencia de las dos vestales que participaron en los *ludi* de Septimio Severo (Schnegg, *Die Inschriften*, 458).

47. *RIC* 2007, p. 307, núm. 610.

48. *Acta ludor saecul. Sept.* 178-179.

No obstante, si hemos analizado la buena colaboración entre el grupo matronal y las instituciones públicas como el Senado o los ediles, también hubo periodos en que los discursos y las ideas eran totalmente opuestos.

Con ello nos referimos a la derogación de la *Lex Oppia*. Dicha ley se impuso en el 215 a.n.e., en plena Segunda Guerra Púnica, impulsada por *C. Oppius*, donde se establecía que ninguna mujer podía poseer más de media onza de oro, ni vestir con prendas de colores, ni viajar en *carpentum* dentro de una milla de la ciudad, excepto para las ceremonias religiosas. Las desavenencias surgieron a partir del 195 a.n.e. cuando, una vez terminada la Segunda Guerra Púnica, la ley suntuaria seguía en vigor.

Tito Livio nos narra⁴⁹ la congregación de las matronas en los alrededores del foro que, con gran énfasis, pedían la derogación de dicha ley, pues, a sus ojos, ya no tenía por qué continuar, al haber finalizado la guerra. Los discursos que presenta, tanto el de M. Porcio Catón (en contra de la derogación) como la réplica de Lucio Valerio, han sido abundantemente estudiados por la academia⁵⁰, sobre todo, por su riqueza en la construcción lingüística de roles de género y estatus jurídico. Sin embargo, lo que nos interesa en dicho estudio es remarcar la presencia de las matronas en colectivo, actuando en el espacio público, generando protestas en el foro y ejerciendo una presión política que dio buenos resultados.

Una presión parecida fue la que ejercieron, de nuevo, durante la época del segundo triunvirato, en el marco de las Guerras Civiles de finales de la República y la persecución contra los cesaricidas⁵¹. Para contribuir a dichas persecuciones, los triunviros realizaron un listado de las 1400 matronas más ricas e incluso ordenaron condenas para aquellas que ocultasen patrimonio. Frente a esta disposición, las matronas no se quedaron calladas y pasaron a la acción mediante dos vías. Primeramente, acudieron a dialogar con las mujeres cercanas a los triunviros. Octavia, la hermana de Octavio, y Julia, la madre de Marco Antonio, se mostraron dispuestas a ayudarlas. No obstante, cuando le tocó el turno a Fulvia, esposa de Marco Antonio, esta no quiso ni escucharlas, por lo que el colectivo matronal

49. Liv., 34. Se informa de la propuesta de derogación de la ley por parte de los tribunos *M. Fundanius* y *L. Valerius* y la negativa de los tribunos *Marcus* y *Publius Iunius Brutus* que amenazaron con utilizar el veto para bloquear dicha derogación.

50. Acerca del análisis sobre el episodio de la *Lex Oppia*, véase, entre otros, Bauman, *Women and Politics*, 31-34; Culham, "The *Lex Oppia*", 786-793; Pomeroy, *Diosas*, 199 que considera este acto como "la primera manifestación femenina"; Cantarella, *Pasado próximo*, 119-124; Berg, "Wearing Wealth", 43; Mastrorosa, "Speeches", 590-611 que realiza un profundo análisis sobre los discursos producidos; Cid, "Mujeres y actividades", 140 o Conesa, "La palabra", 450-455.

51. App., *BC.*, 32-34 y Val. Max., 8, 3.3.

decidió actuar del segundo modo. Todo el grupo de mujeres entró en el Foro con Hortensia a la cabeza y en defensa de éstas, empezó su discurso en los *rostrā*⁵².

Como se puede deducir, la actuación de las féminas romanas seguía un orden establecido y organizado además de un canal convencional de diálogo. El hecho de conversar primero con las matronas que estaban estrechamente relacionadas con las responsabilidades del gobierno, administrado por sus parientes masculinos, denota un primer paso para obtener soluciones a su problema. Únicamente, después de que Fulvia les negara su atención, actuaron plenamente en el ámbito público y político⁵³. Finalmente, los triunviros acordaron hacer un listado con solo 400 matronas por lo que podemos establecer la idea de un triunfo, aunque no completo, por parte de estas mujeres.

La actuación de las matronas en las protestas de la *lex Oppia* y contra los impuestos de los triunviros reafirma la observación, que ya hizo Emily A. Hemelrijk⁵⁴, de que estas manifestaciones reflejan la existencia de una jerarquía de estatus independiente, propio de las mujeres, porque protestan contra un hecho que resulta perjudicial a su rango social. Además, por otro lado, esta realidad se manifiesta también al darnos cuenta de que existe un procedimiento de actuación y consulta entre estas mujeres.

3. CONCEPTOS IDENTITARIOS Y ESPACIOS DE REUNIÓN

Tras este repaso sobre las actuaciones públicas del colectivo de matronas, debemos preguntarnos si este poseía una identidad propia de carácter oficial⁵⁵. Para comprobar si realmente ocurrió necesitamos que el grupo fuese identificado, por su contraparte masculina, bajo términos propios que hiciesen referencia expresa a este colectivo. Siguiendo esta premisa, debemos hacer alusión al concepto de *ordo matronarum*. Este término aparece, en la literatura grecolatina, únicamente en Valerio

52. Sobre el discurso de Hortensia y su estudio, véase, entre otros: Bauman, *Women and Politics*, 81-83; Pomeroy, *Diosas*, 197-201; López, "Hortensia", 317-332; Cenerini, *La donna romana*, 73; Ortuño, "Hortensia", 367-400 o Carolina, *Cornelia*, 95-110.

53. Es destacable como el orden de algunos hechos nos indica que podríamos estar ante una posible organización matronal (no sabemos si oficial o no) en la que internamente se establecía una jerarquía. Por ejemplo, ganar el apoyo de Octavia y Julia todavía era insuficiente como para lograr una reevaluación de la decisión sin el consentimiento de Fulvia. Idea que analizaremos más adelante.

54. Hemelrijk, "Women's demonstrations", 231.

55. Bauman, *Women and Politics*, 82.

Máximo⁵⁶. Ya en época contemporánea, fue recuperado por Jean Gagé en 1963⁵⁷ e incluso le dedica un capítulo entero en su obra. Este autor entendía que detrás de diferentes cultos, exclusivamente femeninos, se escondía un grupo organizado de matronas romanas que intervenía públicamente, ya fuera por decisión propia o con carácter oficial, pero siempre dirigido a conseguir el bienestar, la prosperidad y la paz del Estado romano. Hasta la fecha, buena parte de la historiografía⁵⁸ lo ha tratado en relación con su vinculación religiosa que, al parecer, fue su esfera de actuación más patente.

En efecto, las matronas parecen protagonizar con exclusividad muchas de las festividades religiosas que marcaba el calendario romano como eran las *Matronalia*, el culto a *Bona Dea* o a la *Fortuna Muliebris* y, como hemos comprobado, muchos de estos cultos se fundaron después de la actuación de dichas mujeres, la mayoría, tras haber sido convocadas por el Estado. Sin embargo, lo que queremos remarcar en dicho estudio es que debido a esta participación, las matronas podrían haber creado espacios de reunión donde trataran no solamente sobre las ceremonias a las que les correspondía asistir, sino, problemáticas de contenido político como lo fueron la derogación de la *lex Oppia* o la petición de Hortensia y el resto de las matronas en el foro.

En relación con estas actuaciones de protesta existe un término específico que podría designar a este tipo de mujeres: *axitiosae*. Este término podría haber servido para calificarlas, específicamente, cuando actuaban en calidad de protesta política, como activistas en términos contemporáneos. Varrón recoge el calificativo⁵⁹ de las comedias de Plauto, *Astraba* y *Sitellitergo* y, a partir de la interpretación etimológica de Servio Claudio⁶⁰,

56. Val. Max., 5, 2, 1 y 8, 3, 3.

57. Gagé, *Matronalia*, 100.

58. Böels-Jansen, *La vie religieuse*, 469-471; Cid, “El *ordo matronarum*”, 43-57 y “Las Matronas y los prodigios”, 11-29; Scheid, “«Extranjeras»”, 446, aunque no estamos de acuerdo con su opinión acerca del carácter marginal de las mujeres en los cultos. Existe iconografía antigua que demuestra la participación femenina en los rituales romanos, incluso a la hora de realizar un sacrificio cruento, cfr. Carlsberg Glyptotek inv. nr. 858 o *CIL* VI, 9824 con la presencia de una *popa de insula*. Los excelentes análisis de Mercedes Oria Segura también demuestran la activa presencia de mujeres en el sacrificio romano (Oria, “De mujeres”, 127-147 y “Iconografía”, 223-252). Otras autoras y autores que han tratado sobre las matronas y su participación religiosa: Pavón, “La mujer en la religión” 115-141; Shepard, *Her Share*, 51-52; Rives, “Women and Animal”, 129-146; Hemelrijk, *Matrona docta*, 211, donde sigue el pensamiento de Jean Gagé a la hora de entender el *ordo matronarum* como una asamblea organizada de mujeres de rango senatorial.

59. Varro., *Ling.*, 7, 66.

60. Clod., *Gram.*, 6.

quien entiende el término en referencia a unas mujeres *consuplicatrices*⁶¹ (que piden en conjunto), elabora su propia definición. Varrón entiende que estas féminas actuarían *ab agendo*, es decir, como representantes de peticiones o demandas públicas.

Sin querer entrar en un análisis filológico, pues la poca presencia del término (solo hallado en estas dos obras de Plauto) ha llevado a que la academia esté dividida en cuanto a su significado⁶², podemos pensar que, si estamos de acuerdo en la aparición pública de dicha organización matronal, este concepto sería un argumento más para afirmar su existencia.

Una vez visto el reconocimiento identitario del colectivo femenino desde diferentes conceptos, nos queda preguntarnos dónde podrían haber tenido lugar sus encuentros o reuniones. Como ya hemos dicho, sus actuaciones se enmarcaban, mayoritariamente dentro de los rituales propios de las mujeres, por lo que, en primera instancia, podemos pensar que los templos serían uno de estos lugares. Como bien afirma Rosa María Cid, los templos se convirtieron en los verdaderos espacios de expresión⁶³ donde estas mujeres se organizaban.

Sin embargo, tampoco debemos descartar que también los ámbitos domésticos se convirtieran en esos espacios propicios para la reunión ya que la festividad de *Bona Dea* y otros sucesos donde la determinación de una acción tuvo lugar en la casa de alguna de estas matronas (como fue el caso de Veturia o el de Hortensia) nos pueden indicar esta posibilidad.

A ello se suma la posibilidad de que no solo hubiese un lugar exclusivo o que hubieran tenido una sede donde reunirse sin tener que esperar a que llegase cierta festividad para determinar todo aquello cuanto les afectase, fueran asuntos religiosos o de otra índole. Este lugar lo podemos rastrear a través de la literatura grecolatina donde se nos informa de un *conventus matronarum* que, en época de los severos, cambiaría su denominación a *senaculum mulierum*.

61. Este término también está presente en la epigrafía, aunque solo una vez: *CIL* I, 1512.

62. Buena parte de la tradición académica está de acuerdo con la interpretación de Varrón, véase: Paul. *Fest.*, p. 3 L; Forcellini, *Totius Latinitatis*; Lewis y Short, *A new Latin Dictionary*; Fay, "Syntax", 204; Cantarella, *Pasado próximo*, 124-127, quien designa a las *axitiosae* como un *lobby* de mujeres; Cid, "Las matronas y los *agmina*", 222, quien las traduce como "las que salieron fuera" o Giorcelli, "Femminismi", 80. Por otro lado, existen otros académicos que niegan este sentido de "mujeres activistas" dado por Varrón y que entienden el concepto con un significado peyorativo, véase, Leuman, "Lateinische", 187; Ernout y Meillet, *Dictionnaire Étymologique*, 202-207; García, "Las críticas misóginas", 39-48 y "Axitiosae", 287-300.

63. Cid, "El *ordo matronarum*", 48.

Por lo que se refiere al *conventus matronarum* o asamblea de las matronas, se encuentra referenciado en tres obras distintas de diferentes autores. Séneca, en su obra *De Matrimonio*⁶⁴, nos informa sobre él (*conventus feminarum*) cuando describe los lamentos de una mujer a su esposo porque, debido a su escaso ornato, es despreciada dentro de dicha asamblea.

Bajo el gobierno de Galba, nos encontramos de nuevo con este *conventus matronarum* donde, según Suetonio⁶⁵, Agripina fue abofeteada por la madre de Lépida y suegra del emperador, debido a que esta había intentado seducirle mientras Lépida yacía en la cama muy enferma. Prosiguiendo con el último y tercer testimonio, dicho *conventus* vuelve a estar presente al mencionar el *senaculum mulierum* instituido bajo el gobierno de Heliogábalo en el siglo III d.n.e. En la *Historia Augusta* se nos informa que este se estableció en la colina del Quirinal allí donde ya estaba, previamente, dicha asamblea⁶⁶. Además, sabemos que las matronas se reunían en el *conventus matronalis* “al menos en días solemnes y cuando alguna de ellas era galardonada con los ornamentos correspondientes al matrimonio consular”⁶⁷.

Como vemos, a principios del siglo III d.n.e. parece ser que este *conventus* cambió de denominación para pasar a tener el apelativo de *senaculum mulierum*. El testimonio de la *Historia Augusta* sobre la vida de Heliogábalo es el más importante, debido a que nos informa sobre su posible ubicación y los posibles temas que se trataron y se decretaron, aunque el autor los denomina como “*senadoconsultos ridículos sobre leyes concernientes a las matronas*”⁶⁸.

Este *senaculum*, vuelve a nombrarse en la misma obra, la *Historia Augusta*, aunque en esta ocasión, en el capítulo referente a la vida de Aureliano de quien se dice que intentó restaurarlo⁶⁹. Finalmente, también aparecerá en una de las cartas que Jerónimo envía a Marcella, su discípula, cuando describe algunas de las formas de vida e instituciones sociales de la capital romana⁷⁰.

64. Sen., *De Matrimonio*, V, 54, 3.

65. Suet., *Galb.*, 5, 1.

66. *Hist. Aug. Heliog.*, 4, 3.

67. Sobre dichos *ornamenta* *vid. infra.*, nota 107.

68. *Hist. Aug. Heliog.*, 4, 4.

69. *Hist. Aug. Aur.*, 49, 6.

70. Jer. *Ep.* 43, 3. *Ad Marcellam*. San Jerónimo hace referencia, además, al *consortia matronarum*, en otra de sus cartas: *Ep.* 22, 16. *Ad Eustoquiam, filiam S. Paulae, de Virginitate servanda*.

Entre el mundo académico todavía existe el debate de si realmente existió un edificio para tal fin, si el término *senaculum*⁷¹ fue el utilizado o, si de verdad, se decretaron senadoconsultos por orden de una organización matronal⁷². La única evidencia arqueológica que puede arrojar algo de luz sobre la posible existencia de un edificio destinado a la reunión de las mujeres senatoriales y ecuestres de Roma, está en un arquitecónico que se halló en el foro de Trajano y que estaba dedicado a las matronas por la augusta Vibia Sabina y fue restaurado por Julia Domna⁷³. Al parecer, esta podría ser su ubicación real y la vinculación del edificio con el Quirinal, en la *Historia Augusta*, solo sería un recurso empleado por el autor para vincular a las matronas con las antiguas sabinas⁷⁴.

A pesar de dicho debate historiográfico, las evidencias sobre la existencia de un grupo de matronas, organizado con fines religiosos y para el tratamiento de otros temas de estatus jurídico, políticos u organizativos, son bastantes como para no tenerlas en cuenta. De acuerdo con la opinión de Gagé⁷⁵, el hecho de la presencia de un *senaculum* femenino bajo la dirección de Julia Soemias y Julia Mesa, no debemos entenderlo como un simple episodio burlesco e insignificante, si no como una tendencia, por parte de las féminas de la dinastía Severa, a utilizar las antiguas tradiciones matronales romanas para conseguir sus pretensiones.

4. LA REALIDAD EPIGRÁFICA

A pesar de todo lo indicado hasta ahora, nuestro análisis se quedaría a medio camino si no lo intentásemos ver reflejado en la epigrafía. Como ya avanzamos en la introducción, algunos trabajos han tratado sobre algunos

71. Graham, "Senacula", 39-50 para el significado de *senacula* en la tradición romana. Para dicho autor estamos ante un diminutivo creado por el escritor para burlarse de la asamblea de matronas.

72. Sobre el *senaculum mulierum*, véase, Elefante, "A propósito", 91-107; Straub, "Senaculum", 233-234, quien se posiciona en contra de su existencia; Suski, "Senaculum, czyli", 174-189, el cual también se muestra en contra, ya que opina que el autor de la *Historia Augusta* pretendía mostrar un emperador feminizado y unas mujeres masculinizadas y Domaszewski, *Die topographie*, 14, que también muestra sus dudas. Por otro lado, existen autores y autoras que argumentan su posible existencia: Gagé, *Matronalia*, 101; Hemelrijk, *Women and Society*, 308; *Hidden lives*, 215-217 y *Matrona Docta*, 12; Pasqualini, "CIL XIV 2120", 283 o Comucci, *Donne di rango*, 49-50.

73. CIL VI, 997.

74. Domaszewski, *Die topographie*, 14. En relación con el análisis de su ubicación, véase: Robathan, "A Reconsideration", 522.

75. Gagé, *Matronalia*, 102.

(no todos) de los epígrafes que aquí recogemos y su vinculación con el colectivo femenino, sin embargo, no han sabido dar respuesta a su organización interna, los asuntos que podían tratar o su funcionalidad. Creemos en la importancia de poner en diálogo las fuentes literarias y las epigráficas para avanzar en el análisis de dichos interrogantes.

Para nuestro estudio hemos recopilado hasta quince inscripciones que mencionan la actuación de un grupo de matronas o mujeres sin centrarnos en otras denominaciones que se refieren a determinados *collegia* profesionales o culturales, de carácter exclusivamente femenino, como el *collegium canoforarum* del culto a Cibeles⁷⁶. No vamos a profundizar aquí en estos *collegia*⁷⁷ porque nuestro cometido es centrarnos en aquellos epígrafes que nos informen sobre la unión de matronas actuando en colectivo simplemente por el hecho de pertenecer al mismo estatus jurídico. De este modo, nuestros colectivos matronales estarían compuestos por mujeres que se identificaban entre sí por pertenecer a un determinado rango y, por ende, a estar sujetas a unos derechos y deberes cívicos, independientemente de si pertenecían a un *collegia* o no. Ello no significa que estos espacios no tengan relación con lo que estamos comentando, pues también actuarían como agentes favorecedores para las reuniones y la existencia de determinados grupos femeninos. Lo que aquí tratamos de esclarecer es si un determinado grupo de mujeres, muy concreto (del rango senatorial y ecuestre), estaba organizado e institucionalizado, dotado de una jerarquía interna, capaz de establecer un diálogo con las élites masculinas en el espacio público y si, además, a parte de su participación en la esfera religiosa, estaba íntimamente imbricado con el uso cívico y político de la ciudad.

Un análisis aparte merecen los grupos de carácter funerario, algunos donde se hace mención expresa a un *collegium* determinado⁷⁸ y otros donde se menciona a un colectivo de mujeres⁷⁹ que se unen para

76. *CIL* IX, 2480. Hemelrijk, *Women and Society*, 204, indica la posibilidad de que *Ennia Prisca*, a la que se le hace la dedicación, formara parte de dicho *collegium*.

77. Tema tratado por Coré Ferrer Alcantud, aunque solo desde el análisis de las fuentes literarias y no a través de las epigráficas (Ferrer, "Mujeres influyentes", 259-270). Análisis que puede establecerse en posteriores estudios.

78. *CIL* V, 5907, la inscripción hace referencia a las *Iuvenae* de Corogenna, chicas jóvenes que se encargarían del mantenimiento de la tumba y las celebraciones funerarias de la fallecida *Ursilia Ingenua*; *CIL* VI, 10423, donde se hace alusión a un *collegium mulierum* que dedica una lápida de mármol perteneciente a un columbario a un fallecido o fallecida del que no se tiene claro el nombre.

79. *CIL* V, 2072. En este caso las *mulieres* participan, con otros colectivos de población, en la dedicación de una sepultura para *L. Veturius Nepoti*. Además, debían encargarse de decorar la sepultura con rosas cada aniversario en las *Parentalia*.

contribuir al culto de determinados individuos⁸⁰. De lo que nos ocupamos en esta ocasión, como ya hemos mencionado, es de un grupo de féminas organizado porque su identidad colectiva parte del género y del rango social no del cargo o profesión como ocurría en los demás *collegia*.

Una vez aclarado este punto, podemos dividir este conjunto epigráfico entre cuatro inscripciones de carácter votivo y once de carácter honorífico dedicadas a benefactoras o patronas, aunque, hasta en once ocasiones, estos grupos tienen una vinculación religiosa con un determinado sacerdocio o culto. La mayoría son de procedencia itálica, pero también tenemos el testimonio de inscripciones halladas en otras provincias como Hispania, la Galia Narbonense o Asia, que explicaremos a continuación.

Si nos centramos en las denominaciones que utilizan para identificarse, vemos que la mayoría hacen alusión a matronas o a *mulieres*, las mismas referencias que encontramos en las actas de los juegos seculares. Sin embargo, la mención más clara que tenemos para una asamblea de mujeres es la que aparece en una inscripción de Lanuvio referente a una *curia mulierum*⁸¹.

Por desgracia, la inscripción no se encuentra entera, pero parece que encaja perfectamente con una transcripción efectuada por Raffaele Fabretti en 1699 (figura 1).

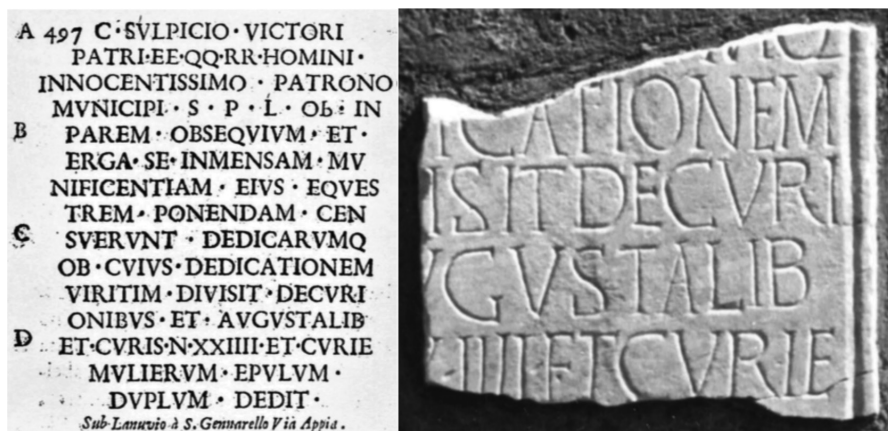


Figura 1. Transcripción de Raffaele Fabretti y fragmento de la inscripción *CIL XIV, 2120*.
Fuente: Pasqualini, “*CIL XIV 2120*”, 270-271.

80. Estos grupos femeninos podrían tener relación con el *luctus matronarum* que hemos mencionado en apartados anteriores. Sin embargo, debido al espacio del que disponemos, el estudio merece una investigación aparte.

81. *CIL XIV, 2120*. Sobre el estudio de la pieza, véase: Donati, “Sull’iscrizione”, 235-237 y Pasqualini, “*CIL XIV 2120*”, 259-274.

La dedicación forma parte de un pedestal de estatua ecuestre que se realizó, a finales del s. II e inicios del s. III d.n.e., en honor a C. Sulpicio Víctor, patrón de la ciudad de Lanuvio. Con motivo de esta dedicación, por parte de los ciudadanos de Lanuvio, el homenajeado concedió veinticuatro sestercios a los decuriones, a los augustales y a las curias de la ciudad. Pero, sin ninguna duda, lo más característico que aquí se dice es que ofreció un banquete doble a la *curia*⁸² *mulierum*, hecho que no se constata en ningún otro epígrafe de los que se encuentran documentados hasta la fecha⁸³.

Respecto a esta mención, deberíamos entender el concepto de curia sin un significado político, si no, más bien, con un sentido de *schola*, lugar de descanso o edificio para deliberar temas propios de la agrupación, como bien apuntó en su momento Waltzing para el *collegium* de los *Larei Macedonis* o sobre la *curia Iovis*, entre otros⁸⁴. Lo que sí se desprende de esta interpretación es su estrecho vínculo con el ámbito religioso. Es por este motivo por lo que estamos de acuerdo en relacionar a esta *curia mulierum* con el culto a Juno *Sospita* que existía en Lanuvio⁸⁵. Como ya hemos adelantado, Juno tiene una fuerte conexión con las matronas romanas, por ser su divinidad principal en la festividad de las *Matronalia* y otras celebraciones como los *ludi saeculares*. Sin embargo, no debemos caer en el tópico de que esta diosa era venerada por dichas mujeres, únicamente, por su vinculación con la fecundidad⁸⁶. De hecho, Juno *Sospita*, al igual que Juno *Quirites* o Juno *Regina* poseía también un fuerte carácter tutelar como garante protectora de la ciudad⁸⁷ y, por ende, estaba en relación con la esfera político-militar. Tener en cuenta este tipo de lectura nos puede ayudar a comprender, con mayor sentido, la organización del grupo matronal y sus relaciones con el Estado, como veremos en los siguientes apartados.

82. Al parecer, Lanuvio se caracteriza por ser una de las ciudades itálicas con más documentación epigráfica acerca de las curias. Por poner algunos ejemplos: *curia flamminal(is)* (CIL XIV, 2114); *curialibus* (AE 1994, 345) o *curia Clodia Firma* (CIL XIV 2126).

83. Pasqualini, "CIL XIV 2120", 272.

84. Waltzing, *Étude historique*, 223.

85. Pasqualini, "CIL XIV 2120", 288; Donati, "Sull'iscrizione", 237.

86. Algunas de las investigaciones que han secundado dicho tópico: Wissowa, *Religion und Kultus*, 113-120; Dumézil, "Iuno", 105-119 o Duval, "Les Lupercales", 269-271, entre otros.

87. De hecho, la etimología de su epíteto ha sido interpretada como garante de salud y prosperidad, además de seguridad física, cf. Paul. *Fest.*, p. 300 o Neri, "Lat. sospes", 67-78. Para saber más sobre el carácter protector y poliado de la diosa, véase, González, "El atuendo", 139-160.

En el mismo sentido, el religioso, encontramos, de nuevo, la existencia de un grupo de matronas en *Pisaurum* atestiguado hasta en dos altares votivos, uno dedicado a Juno⁸⁸ y otro, a *Mater Matuta*⁸⁹. Los dos han sido datados en el siglo III a.n.e. y en ambos se hace referencia a un colectivo matronal. Además, la dedicación a *Mater Matuta* nos informa de que, entre el grupo, han sido escogidas dos féminas para realizar la donación: *Mania Cura* y *Pola Livia*.

El hecho de que existan dos altares votivos y a divinidades tan estrechamente vinculadas con el calendario religioso femenino, nos reafirma la posibilidad sobre la existencia, al menos durante el siglo tercero a.n.e., de una colectividad de matronas en el área de *Pisaurum*. Además, ambas inscripciones coinciden cronológicamente con los relatos que hemos comentado en puntos anteriores.

Relacionadas también con diosas (Diana y Minerva) son las inscripciones que recogemos para Hispania⁹⁰ y la Galia Narbonense⁹¹, aunque están dedicadas por *mulieres* en general sin aludir a un rango social específico.

En la misma línea, se encuentran las dos inscripciones honoríficas halladas en Teramo, ambas datadas en el siglo II d.n.e. Una de ellas corresponde a un pedestal de una estatua dedicada a *Feronia* donde se informa que se ha realizado bajo la aprobación de todas las matronas, *consensu omnium matronarum*⁹². La otra es una placa de mármol, que también pertenecía a una base de estatua, dedicada a la sacerdotisa imperial *Numisia Secunda Sabina*. En su caso, la inscripción nos informa que toda la población de la ciudad realizó la dedicación, sin embargo, fue el grupo de *mulieres* el que recaudó los fondos para la ofrenda⁹³.

Otras inscripciones referentes a la colectividad matronal también están relacionadas con sacerdotisas. En Sorrento encontramos, de nuevo, un grupo de matronas que realiza una colecta para la dedicación de una estatua, en honor a una sacerdotisa de Venus y Ceres, con la aprobación de los decuriones⁹⁴. En otra ocasión se hace alusión, en Nápoles, a una sacerdotisa, posiblemente del culto a Ceres, de la que se dice que pertenece a la casa de las mujeres (*oikos ton gynaiikon*)⁹⁵ y en Akmonia (Turquía), en la zona sur-oriental del Imperio, las esposas, tanto griegas

88. *CIL* XI, 6300.

89. *CIL* XI, 6301.

90. *AE* 1992, 1045.

91. *AE* 1907, 136.

92. *CIL* IX, 5071. Aunque la lectura *matr[onarum?]* es incierta, cfr. EDR115450.

93. *AE* 2013, 194.

94. *CIL* X, 688a.

95. *IG* XIV, 760.

como romanas (recordemos que en griego no existe una palabra específica para matrona⁹⁶), dedican una inscripción honorífica, a la suma sacerdotisa (*archiereia*) *Tatia*, como su benefactora⁹⁷.

Sin embargo, a veces, son las sacerdotisas quienes realizan ofrendas a las matronas como, por ejemplo, en Veyes a mediados del siglo III d.n.e., donde *Caesia Sabina* ofrece un banquete para las *matribus Cvir(orum) et sororibus et filiab(us) et omnis ordinis mulieribus municipib(us)*⁹⁸. Además, se nos informa que son las *sorores piissimae* las que preparan su dedicación⁹⁹. Sabemos que *Caesia Sabina* era sacerdotisa de la Fortuna *Redux* porque su marido dejó constancia de ello en otra inscripción¹⁰⁰. Pero lo más curioso de esta inscripción es la distinción de jerarquía femenina que se remarca en la dedicatoria. Este hecho podría estar relacionado con la búsqueda constante de las matronas por distinguirse de las demás féminas.

Este afán por la distinción también se encuentra en testimonios como las dos inscripciones de San Gemini, datadas entre los siglos II y III d.n.e., donde las matronas y las libertas (*matronae et libertin(ae) ex aere conl(ato)*) son las encargadas de recaudar dinero para un banquete¹⁰¹ y una estatua¹⁰² en honor a su benefactor, *C. Tifanus Agricola*. Como ya hemos visto anteriormente, a veces, la homenajeadá resulta ser una mujer, como benefactora del grupo de mujeres o de matronas. A este respecto, tenemos la dedicación que realizan las *mulieres Trebulanae* a *Laberia Hostilia Crispina*, a mediados del siglo II d.n.e.¹⁰³ o la inscripción bilingüe, procedente de la *Colonia Iulia Augusta* (Macedonia), donde las esposas de los *incolae* (*incolarum coniuges*) homenajean a la liberta *Anthestia Iucunda*¹⁰⁴ a modo de imitación de los rangos superiores.

96. Gagé, *Matronalia*, 100.

97. Thonemann, "The Women", 165.

98. *CIL* XI, 3811.

99. Dicha inscripción ha sido interpretada como complemento a la obra evergética de su marido, *Cn. Caesius Athicus*. Al parecer, estaríamos ante un matrimonio de libertos adinerados y el marido buscaba introducir a su esposa en el círculo de las mujeres de los centunviro de la ciudad, véase, Pupillo, "L'iscrizione", 233-240. La autora cree que dicha inscripción sería obra de *Cn. Caesius Athicus* y no de su mujer, *Caesia Sabina*. Aunque esta interpretación no afecta a nuestro estudio ya que lo que nos interesa, sobre todo, son los colectivos matronales que aparecen mencionados.

100. *CIL* XI, 3810.

101. *AE* 2005, 464.

102. *AE* 2005, 463.

103. *CIL* IX, 8889.

104. *AE* 2008, 1228.

5. ASAMBLEAS MATRONALES COLECTIVAS: ORGANIZACIÓN Y FUNCIONALIDAD

Una vez analizados los testimonios literarios y epigráficos podemos tratar de vislumbrar la organización interna de estas agrupaciones femeninas y comprender su funcionalidad. Sin embargo, antes debemos plantearnos dos cuestiones relevantes.

Por un lado, debemos preguntarnos si las acciones protagonizadas por el grupo de matronas fueron impulsadas por iniciativa propia o si eran demandadas por el Estado. Este aspecto variará dependiendo del carácter de las peticiones. En ocasiones, encontramos a las matronas actuando por iniciativa propia ya sea en beneficio del Estado, como el caso de Veturia, o por asuntos propios como, por ejemplo, las protestas en el foro. En otros casos, la convocatoria de la organización matronal partió desde el Estado, como hemos visto, para su participación en festividades de carácter femenino¹⁰⁵, las pompas fúnebres, las *supplicationes* o los *ludi saeculares*. Aunque en estos casos, veremos que el poder masculino también les otorga autonomía y reconocimiento cuando son ellas quienes deben elegir que un número determinado de matronas actúe como representante de todo su grupo.

Este hecho también se encuentra reflejado en la epigrafía pues, cuando el oferente es el colectivo matronal, tenemos inscripciones que nos dan constancia de partir desde una iniciativa propia como las dos que tenemos en *Pisaurum*, una inscripción de Teramo que nos indica el *consensu omnium matronarum* o las dedicaciones a las benefactoras de Trebula o Akmoneia, aunque en el último caso los encargados de levantar la estela fueran dos personajes masculinos de la élite municipal. En cuanto al resto de los testimonios, las iniciativas parten desde el Estado (por decreto de los decuriones) y, en la mayoría de las ocasiones, las promueve la comunidad entera y el grupo matronal es el encargado de recaudar los fondos de la ofrenda o dedicación (*matronae ex aere conlato*)¹⁰⁶.

Por otro lado, la segunda cuestión que cabría hacerse es quién decidía a la hora de determinar quiénes podían formar parte, o no, de dicha organización matronal. Los testimonios literarios nos permiten afirmar que eran las condiciones propias de su rango las que determinaban si una mujer podía o no formar parte de este grupo. Recordemos el episodio

105. Según Jean Gagé, en la práctica, la devoción de estas féminas corresponde necesariamente a la situación de las mujeres que se dedican a ella, siendo todos estos cultos, de supervisión categórica (como, por ejemplo, la posición social) y no de libre elección personal.

106. *Vid. supra*.

de Virginia o el de la quejumbrosa mujer que lamenta no poder lucir con el adorno propio de su rango. Además, una de las causas principales por las que se reunían estas mujeres, era cuando alguna de ellas alcanzaba las insignias consulares¹⁰⁷. Sin embargo, a ello se suma la premisa de que internamente también eran ellas las encargadas de escoger a sus representantes para determinadas acciones ya fuese en variado número, como las 25 matronas encargadas de recaudar el dinero para la ofrenda a Juno *Regina*, o una de ellas a la cabeza de todas¹⁰⁸. Este hecho también se corrobora en la epigrafía, bajo una de las inscripciones votivas de *Pisaurum* al escoger a dos de ellas, *Mania Cura* y *Pola Livia*, para realizar la ofrenda¹⁰⁹.

Por lo que se refiere a los motivos que llevaban a las matronas a agruparse podemos distinguir hasta tres ámbitos distintos no excluyentes entre sí. El primero y fundamental fue el espacio religioso. Como ya hemos apuntado, en este espacio las matronas debían atender cultos, con carácter exclusivo, que reforzaban el ideal de todo aquello que tenían que encarnar socialmente como la castidad, el estar casadas una única vez o la fertilidad. La esfera religiosa fue el espacio público por excelencia por el que se movieron. De los datos se puede desprender que gracias a este

107. Al parecer, entre esta *ornamenta* consular destacaba su derecho a poder llevar las *vittae* (trenzas de lana para el pelo que también llevaban las vestales), el uso de la púrpura en sus túnicas, el uso de la estola y joyas de oro, Val. Max. 5, 2, 1. Por otro lado, también se les permitió usar el *pilentum* en las ceremonias religiosas y en los juegos, así como el *carpentum* tanto en días festivos como laborales, Liv. 5, 25, 9. Las *leges Oppia* (215 a.n.e.) y *Julia* (46 a.n.e.) ponen límites sobre el uso exclusivo de estos *ornamenta*, véase, Suet. *Iul.* 43. En cuanto a las joyas de oro, es posible que tengan relación con el derecho de poseer el anillo de oro (*anulus aureus*) e incluso que vayan acompañados de sello, véase, *Dig.* 40, 10, 4; Plauto, *Cas.* 144 o Russo, *Igioielli*, 162, quién opina que estos anillos-sello empleados por mujeres solo servirían para las cartas o los objetos de uso privado, sin reconocimiento legal. Las diferencias entre las matronas de rango senatorial y entre las del rango ecuestre serían mínimas y es posible que solo se las distinguiera por el sello anular o la cantidad de oro y perlas que podían llevar en sus zapatos, a imitación del uso de lúnulas de oro o marfil en el calzado de los hombres de rango senatorial, Cf. *Hist. Aug. Heliog.* 4, 4 y Berg, Ria, “Wearing Wealth”, 48. La estola sería exclusiva de las matronas de rango senatorial sólo desde el periodo Flavio hasta finales del siglo II d.n.e., véase, Scholz, *Untersuchungen*, 13-20. Para una ampliación sobre el tema del adorno de las matronas, véase: Culham, “Again”, 235-245; Purcell, “Livia”, 78-105 o BERG, Ria, “Wearing Wealth”, 15-73.

108. A este respecto Emily A. Hemelrijk (“Women’s demonstrations”, 231) opina que cuando llega la etapa imperial, al imponerse como representante del grupo matronal la augusta, este se institucionaliza y sus problemáticas tienen vía directa con el canal oficial. Puede ser por ello, por lo que disminuyen los testimonios sobre la actuación pública del colectivo en la literatura grecolatina.

109. *Vid. supra*.

ámbito se desarrollarían sus primeros lugares de reunión y su organización colectiva¹¹⁰. Es por ello, por lo que debemos entender la institución de las matronas, creada en primera instancia, en torno a un conjunto de privilegios y obligaciones religiosas que debían seguir.

Sin embargo, los asuntos concernientes a determinados cultos no fueron las únicas problemáticas que se trataron en estas asambleas.

El testimonio del *senaculum mulierum* también nos informa que el vestido y adorno femenino era un tema tratado por estas matronas con bastante frecuencia. Aunque lo que aquí se promulgaba como un acto simple (*senatus consulta ridicula*), basado en una excesiva preocupación de las mujeres por la ostentación, lo cierto es que debemos tener presente la importancia de la propiedad para las romanas de la élite. Al mismo tiempo, los hombres también resultaban afectados por esas limitaciones en los atuendos o el ornato de sus mujeres ya que, indirectamente, dañaban su propia dignidad¹¹¹. Esto lo vemos en el ejemplo del discurso de Lucio Valerio a favor de la derogación de la *lex Oppia* cuando se queja de que los arreos de los caballos son más espléndidos que los vestidos de sus mujeres¹¹².

Este aspecto también se refleja en el derecho romano cuando, bajo la dinastía Severa, Ulpiano afirmaba que si una mujer ganaba el rango consular (*consularis coniugi ornamenta*), aunque enviudara y se casara con otro hombre de rango inferior seguía manteniéndolo¹¹³. Ello, sumado al relato de la *Historia Augusta*, nos habla sobre la adquisición y mantenimiento de una identidad propia de las mujeres de la élite¹¹⁴, identidad que siempre perseguían para diferenciarse de las féminas de rango inferior, pero también entre ellas ya que, por este medio, establecían una jerarquía propia igual a la de los hombres, entre senatoriales y ecuestres. Esta búsqueda constante del reconocimiento de una identidad propia también encuentra su reflejo en la epigrafía a través de la división entre matronas y libertas, en San Gemini y las *matribus Cvir(orum) et sororibus et filiabus(us) et omnis ordinis mulieribus municipibus(us)*, de Veyes.

Por otra parte, también observamos que trataban temas de interés propio. Las matronas se reunirán e incluso, invadirán los espacios representativos del poder masculino, cuando vean perjudicados los derechos que les

110. Además, estamos de acuerdo con la opinión de Coré Ferrer Alcantud cuando opina que la reunión religiosa es un buen medio para enmascarar la intervención o participación en la política romana (Ferrer, "Mujeres influyentes", 266).

111. HEMELRIJK, "Women's demonstrations", 229.

112. Liv., 34.7.3.

113. Dig. 1, 9, 12 (Ulp.).

114. Berg, "Wearing Wealth", 44.

corresponde a su estatus jurídico. Sin embargo, como hemos apuntado, el grupo matronal también se involucraba y hacía suyas las problemáticas del Estado. En este sentido, las encontramos realizando expiaciones, deshaciéndose de sus más preciadas joyas o túnicas en los duelos, contribuyendo con sus riquezas en determinadas ofrendas o incluso interviniendo directamente en el ámbito militar si nos referimos al caso de Coriolano. Debido a estas acciones, el Estado las consideró, eventualmente, garantes de la prosperidad, el bienestar y la continuidad del Estado romano. Es importante señalar este hecho ya que, como hemos dicho anteriormente, algunas de las diosas, a las que estaban vinculados los ritos de las matronas, también eran consideradas protectoras de la ciudad, como fueron Juno *Sospita* o Juno *Regina*. De este modo, las funciones tutelares de estas diosas se trasladaban a las funciones de la institución matronal.

Por último y, aunque no esté en relación con la vida cívica y política, el testimonio de Suetonio sobre el episodio de Agripina y la madre de Lépida no es nada despreciable en términos de vida cotidiana. Con este relato podemos comprender que, aunque los espacios de reunión fuesen creados para tratar temas públicos, la vida privada no se desligaba de estas féminas, al igual que tampoco lo haría de los varones, y, como es propio, también dirimían sus diferencias y compartían sus experiencias sobre el día a día.

6. CONCLUSIONES

Tras este análisis sobre la presencia y participación del colectivo matronal en la sociedad romana, podemos afirmar la existencia de una organización con significación propia desde los inicios de la época republicana, debidamente estructurada, que se destacó por la participación religiosa y el matronazgo al protagonizar episodios en beneficio de la comunidad por iniciativa propia. Por ello, estos grupos femeninos hicieron uso pleno de las estructuras del Estado y participaron en la esfera pública, sobre todo, en momentos de crisis contribuyendo a la prosperidad de la *res publica*. Sin embargo, cuando en ocasiones actuaban por interés propio, demandando derechos sobre su rango, sus acciones fueron consideradas peligrosas y amenazantes para la normatividad establecida desde el poder masculino.

En este sentido, es importante destacar que estas actuaciones matronales no fueron acciones individuales aisladas como nos sugiere la literatura grecolatina, sino, acciones colectivas de mujeres de alto rango que actuaban de manera conjunta en ámbitos que estaban tradicionalmente

reservados para los hombres y en repetidas ocasiones. Las inscripciones que hemos analizado contribuyen a romper con el tópico literario y nos muestran que estos grupos de mujeres tuvieron una proyección pública y que, además, este hecho irradió hacia otras zonas del Imperio, a modo de *imitatio* de las mujeres y la capital romana. Es por ello que queremos remarcar la importancia del carácter novedoso de nuestra investigación al establecer un diálogo entre las fuentes literarias y las epigráficas. Hasta el momento, los estudios que habían tratado de analizar las actuaciones de las matronas en colectivo no habían intentado conectar los mismos hechos a través de la realidad epigráfica, más allá de que pudiesen pertenecer a un *collegium* determinado o los estudios específicos de determinadas inscripciones aisladas. Las fuentes no se habían puesto en conjunto. A través del análisis que aquí proponemos hemos podido aventurarnos a contestar preguntas que hasta entonces no habían obtenido respuesta con una base más sólida que la simple interpretación.

Finalmente, aunque no podemos afirmar que existiera un reconocimiento oficial de la categoría social de las matronas (como *ordo*), sí podemos confirmar un carácter oficioso y corporativo para este grupo femenino, ya que el Estado se apoyaba, eventualmente, en ellas y las convocaba con carácter oficial. Las voces de estas féminas fueron escuchadas en los espacios públicos, donde si hubiesen aparecido individualmente, hubiesen sido ignoradas. Las actuaciones y peticiones del *ordo matronarum*, legendarias o no, deben ser entendidas como hechos creíbles y relevantes para el desarrollo de la sociedad romana.

FINANCIACIÓN

El presente estudio se enmarca bajo la beca predoctoral FPU del Ministerio de Ciencia e Innovación (FPU19/00688) del Plan Estatal de I+D+I (17-20). Miembro del grupo de investigación Culturas antiguas y Cultura material (VIGROB-026), de la Universidad de Alicante, cuyo investigador principal es Juan Manuel Abascal Palazón. Asimismo nos gustaría agradecer las oportunas revisiones que se han hecho al presente estudio, sin duda han enriquecido su calidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arce, Javier. *Funus imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

- Bauman, Richard. A. *Women and politics in ancient Rome*. New York: Routledge, 1992.
- Berg, Ria. "Wearing Wealth. Mundus Muliebris and Ornatus as Status Markers for Women in Imperial Rome". En *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, editado por Päivi Setälä *et al.*, 15-73. Roma: Institutum Romanum Finlandie, 2002.
- Böels-Jansen, Nicole. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Rome: Collection de l'École française de Rome, 1993.
- Böels-Jansen, Nicole. "La vie des matrones romaines à la fin de l'époque républicaine." En *Egypte-Grèce-Rome. Les différents visages des femmes antiques*, editado por Florence Bertholet, Anne Bielman Sánchez y Regula Frei-Stolba, 223-264. Bern: Peter Lang, 2008.
- Cantarella, Eva. *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Carolina Durán, Laura. *Cornelia, Clodia, Hortensia y Sulpicia. Mujeres de la tardo-república romana*. Buenos Aires: Teseopress, 2021. <https://doi.org/10.55778/ts878697284>
- Cenerini, Francesca. *La donna romana. Modelli e realtà*. Bologna: Il Molino, 2009.
- Cid López, Rosa María. "El *ordo matronarum* y los espacios femeninos en la Roma Antigua: las fiestas de *Matronalia* y *Fortuna Muliebris*". En *Pautas históricas de sociabilidad femenina: rituales y modelos de representación: Actas del V Coloquio de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres*, editado por Mary Nash, María José de la Pascua y Gloria Espigado, 43-57. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999.
- Cid López, Rosa María. "Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los "márgenes" de la religión romana". *Norba. Revista de Historia* 20 (2007): 11-29. <http://hdl.handle.net/10662/9112>
- Cid López, Rosa María. "Mujeres y actividades políticas en la República. Las matronas rebeldes y sus antecesoras en la Roma antigua." En *Mujeres en la antigüedad clásica. Género, poder y conflicto*, editado por Almudena Domínguez Arranz, 125-152. Madrid: Sílex, 2010.
- Cid López, Rosa María. "Las matronas y los *agmina mulierum* en la Roma antigua. Del matriotismo a la protesta". En *Cartografías de género en las ciudades antiguas*, editado por Cándida Martínez López y Purificación Ubric Rabaneda, 207-232. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2017.
- Comucci Biscardi, Bianca Maria. *Donne di rango e donne di popolo nell'età dei Severi*. Firenze: Olschki Editore, 1987.

- Conesa Navarro, Pedro David. "La palabra concedida. Discursos y actitudes "transgresoras" femeninas en la antigua Roma monárquica y republicana". *ARENAL* 27 (2020): 437-462. <https://doi.org/10.30827/arenal.v27i2.7048>
- Culham, Phyllis. "The *Lex Oppia*". *Latomus* 41 (1982): 786-793. <https://www.jstor.org/stable/41532685>
- Culham, Phyllis. "Again, What Meaning Lies in Colour!". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 64 (1986): 235-245. <https://www.jstor.org/stable/20186438>
- Domaszewski, Alfred Von. *Die topographie Roms bei den Scriptoribus Historiae Augustae*. Heidelberg: C. Winter, 1916.
- Donati, Angela. "Sull'iscrizione lanuvina della curia mulierum". *Rivista storica dell'Antichità* 1 (1971): 235-237.
- Dumézil, George. "Iuno S.M.R." *Eranos*, 52 (1954): 105-119.
- Duval, Yves-Marie. "Les Lupercales, Junon et le printemps". *Annales de Bretagne*, 83 (1976): 253-272. <https://doi.org/10.3406/abpo.1976.2810>
- Elefante, María. "A proposito del *Senaculum mulierum*". *Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti della Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti di Napoli* 8 (1982): 91-107.
- Ernout, Alfred y Antoine, Meillet. *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck, 1979 (4ª Ed.).
- Fay, Edwin. "Syntax and Etymology". *The Classical Quarterly* 7 (1913): 202-207. <https://doi.org/10.1017/S0009838800017109>
- Ferrer Alcantud, Coré. "Mujeres influyentes en la República Romana: el ejercicio del poder femenino a través de las asociaciones religiosas." En *Más igualdad. Redes para la igualdad: Congreso internacional de la Asociación Universitaria de Estudios de las Mujeres (Audem)*, dirigido por Milagro Martín Clavijo, 259-270. Sevilla: Alciber, 2012.
- Ferrer Alcantud, Coré. *Mujeres y política en la antigua Roma: poder, identidad, roles e influencia en la res publica*. Castellón: Universitat Jaume I (tesis doctoral), 2017.
- Forcellini, Aegidius. *Totius Latinitatis Lexicon*, I-VI. Prati: Typis Aldinianis, 1858-1875.
- Gagé, Jean. *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*. Bruxelles: Latomus, 1963.
- García Jurado, Francisco. "Las críticas misóginas a las matronas por medio de las meretrices en la comedia plautina". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 4 (1993): 39-48. <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/article/view/CFCL9393120039A>
- García Jurado, Francisco "Axitiosae (Varro, *Ling.* VII 66): ¿'Activistas', 'extravagantes' o 'caprichosas'? Sobre los avatares de una interpreta-

- ción léxica”. *EMERITA. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 72 (2004): 287-300. <https://doi.org/10.3989/emerita.2004.v72.i2.69>
- Giorcelli Bersani, Silvia. “Femminismi antichi e moderni: matronae axitiosae a Roma”. En *Prove di libertà. Donne fuori dalla norma. Dall'antichità all'età contemporanea*, editado por Daniella Adorni y Eleonora Belligni, 71-85. Milan: Franco Angeli, 2018.
- González Estrada, Lidia. “El atuendo de la diosa. Identidad y representación a través del ejemplo de *Iuno Sospita*”. *ARYS* 17 (2019): 139-160. <https://doi.org/10.20318/arys.2019.4592>
- Graham Mason, George. “Senacula and Meeting Places of the Roman Senate”. *The Classical Journal* 83 (1987): 39-50. <https://www.jstor.org/stable/3297956>
- Guittard, Charles. “Les prières dans la célébration des jeux séculaires augustéens.” En *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques: Actes du Colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 Octobre 1999*, editado por André Motte y Charles-Marie Ternes, 205-215. Turnhout: Brepols, 2003.
- Hänninen, Marja-Leena. “Juno Regina and the Roman Matrons.” En *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*, editado por Päivi Setälä y Liisa Savunen, 39-52. Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 1999.
- Hemelrijk, Emily Ann. “Women’s demonstrations in republican Rome”. En *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, editado por Josine Blok y Peter Mason, 217-240. Amsterdam: J. C. Gieben, 1987.
- Hemelrijk, Emily Ann. *Matrona docta: Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*. New York: Routledge, 2005.
- Hemelrijk, Emily Ann. *Hidden Lives, Public Personae. Women and Civic Life in the Roman West*. Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190251888.001.0001>
- Hemelrijk, Emily Ann. *Women and Society in the Roman World. A Sourcebook of Inscriptions from the Roman West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. <https://doi.org/10.1017/9781316536087>
- Kolb, Anne y Campedelli, Camilla. “Collegi di donne: l'esempio delle mulieres”. En *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica. Atti del II seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica (Verona, 25-27 marzo 2004)*, editado por Alfredo Buonopane y Francesca Cenerini, 135-142. Faenza: Stabilimento Grafico Lega, 2005.
- Leuman, Manú. “Lateinische Etymologien und Bedeutungen. anxicia, axitia und axitiosus”. *Glotta* 11 (1921): 185-188. <https://www.jstor.org/stable/40265021>

- Lewis, Charlton y Charles Short. *A new Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- López López, Aurora. "Hortensia, primera oradora romana". *Florentia iliberritana* 3 (1992): 317-332. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4552>
- Mañas Romero, Irene. *Las mujeres y las relaciones de género en la antigua Roma*. Madrid: Editorial Síntesis, 2019.
- Mastrososa, Ida Gilda. "Speeches pro and contra women in Livy 34, 1-7: Catonian Legalism and Gendered Debates". *Latomus* 65 (2006): 590-611. <https://www.jstor.org/stable/41544207>
- Montero Herrero, Santiago. *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma antigua*. Madrid: Editorial Trotta, S.A, 1994.
- Montero Herrero, Santiago. "La mujer romana y la expiación de los andróginos". *Vínculos de Historia* 8 (2019): 33-46. https://doi.org/10.18239/vdh_2019.08.02
- Neri, Marino. "Lat. sospes e la sua famiglia di derivati". *Voces: revista de estudios de lexicología latina y antigüedad tardía* 22 (2011): 67-78. <https://revistas.usal.es/dos/index.php/1130-3336/article/view/11058/11451>
- Oria Segura, Mercedes. "De mujeres y sacrificios: un estudio de visibilidad". *SALDVIE* 10 (2010): 127-147. https://doi.org/10.26754/ojs_salduie/sald.2010106611
- Oria Segura, Mercedes. "Iconografía de las actividades religiosas femeninas en Roma: visualizando la marginación". En *Marginación y mujer en el Imperio Romano*, editado por Pilar Pavón Torrejón, 223-252. Roma: Edizioni Quasar, 2018.
- Ortuño Pérez, María Engracia. "Hortensia. Su discurso contra la imposición fiscal femenina". En *Mujeres en tiempos de Augusto. Realidad social e imposición legal*, editado por Rosalía Rodríguez López y María José Bravo Bosch, 367-400. Valencia: Tirant lo Blanch, 2016.
- Pasqualini, Anna. "CIL XIV 2120. La curia mulierum di Lanuvio e l'associazione delle donne romane". En *Donna e vita cittadina nella documentazione epigraphica. Atti del II seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigraphica (Verona, 25-27 marzo 2004)*, editado por Alfredo Buonopane y Francesca Cenerini, 269-288. Faenza: Stabilimento Grafico Lega, 2005.
- Pavón, Pilar. "La mujer en la religión romana: entre la participación y la marginación." En *Hijas de Eva: mujeres y religión en la Antigüedad*, editado por Eduardo Ferrer Albelda y Álvaro Pereira Delgado, 115-141. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015.
- Pomeroy, Sarah. *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Barcelona: Akal, 1987.

- Purcell, Nicholas. "Livia and the womanhood of Rome". *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 32 (1986): 78-105. <https://doi.org/10.1017/S0068673500004831>
- Pupillo, Daniela. "L'iscrizione di Caesia Sabina da Veio (CIL, XI, 3811). En *Donna e vita cittadina nella documentazione epigraphica. Atti del II seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigraphica (Verona, 25-27 marzo 2004)*, editado por Alfredo Buonopane y Francesca Cenerini, 233-240. Faenza: Stabilimento Grafico Lega, 2005.
- Redondo-Moyano, Elena. "El encuentro de Veturia y Coriolano (D. H. *Antiquitates Romanae* 8.44-53)". *Studia Philologica Valentina* 18 (2016): 335-342. <http://hdl.handle.net/10550/58938>
- Rives, James. "Women and Animal Sacrifice in Public Life." En *Women and the Roman City in the Latin West*, editado por Emily Ann Hemelrijk y Greg Woolf, 129-146. Leiden: Brill, 2013. https://doi.org/10.1163/9789004255951_009
- Robathan, Dorothy. "A Reconsideration of Roman Topography in the *Historia Augusta*". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 70 (1939): 515-534. <https://doi.org/10.2307/283105>
- Rosenberger, Veit. *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*. Stuttgart: Steiner, 1998.
- Russo, Simona. *I gioielli nei papiri di età greco-romana*. Firenze: Istituto Papirologico "G. Vitelli", 1999.
- Scheid, John. "«Extranjeras» indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma". En *Historia de las mujeres 1*, editado por Georges Duby y Michelle Perrot, 421-462. Madrid: Taurus, 1991.
- Schnegg, Bärbel. *Die Inschriften zu den Ludi saeculares. Acta ludorum saecularium*. Berlin: De Gruyter, 2020. <https://doi.org/10.1515/9783110607833>
- Scholz, Birgit Ingrid. *Untersuchungen zur Tracht der römischen matrona*. Köln: Böhlau Verlag, 1992. <https://doi.org/10.7788/boehlau.9783412303082>
- Schultz, Celia E. *Women's Religious Activity in the Roman Republic*. Carolina: University of Carolina of North Press, 2006.
- Shepard Kraemer, Ross. *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*. New York: Oxford University Press, 1992. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195066869.001.0001>
- Šterbenc Erker, Darja. *Religiöse Rollen römischer Frauen in "griechischen" Ritualen*. Stuttgart: Steiner, 2013. <https://doi.org/10.25162/9783515104616>
- Šterbenc Erker, Darja. "Frauenbilder in der Religionsgeschichte: der Fall der ludi saeculares." En *Gender Studies in den Altertumswissenschaften*:

- Frauenbild im Wandel*, editado por Darja Šterbenc Erker, 119-139. Trier: WVT, 2015.
- Šterbenc Erker, Darja. "Augustus "New" Festival: The Centrality of Married Women's Rituals at the Ludi Saeculares of 17 BCE". *NVMEN* 65 (2018): 377-404. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341504>
- Straub, Johannes. "Senaculum id est mulierum senatus". En *Bonner Historia Augusta Colloquium, 1964-65*, editado por Johannes Straub, 221-240. Bonn, 1966.
- Suski, Robert. "Senaculum, czyli senat kobiet w Historia Augusta – dyskurs antychrześcijański czy mizoginizm?". *Czasopismo Naukowe Instytutu Studiów Kobięcych* 6 (2019): 174-189. <https://doi.org/10.15290/cnisk.2019.01.06.08>
- Thonemann, Peter. "The Women of Akmonia". *The Journal of Roman Studies* 100 (2010): 163-178. <https://doi.org/10.1017/S0075435810000110>
- Valette, Emmanuelle. "Les "discours" de Veturia, Valeria et Hersilia. Les mises en scène de la parole matronale dans la tradition historiographique romaine". *Cahiers "Mondes Anciennes", ANHIMA. Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques* 3 (2012). <https://doi.org/10.4000/mondessanciens.782>
- Waltzing, Jean Pierre. *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*. Louvain: Charles Peeters éditeur, 1895. <https://doi.org/10.3406/marb.1895.2397>
- Wissowa, Georg. *Religion und Kultus der Römer*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1912.