

La diosa y sus devotas. Discursos religiosos en la construcción
de los modelos de feminidad.

Lidia González Estrada
Universidad de Oviedo
gonzalezlidia@uniovi.es

Resumen: En este trabajo tratamos de realizar una reflexión sobre la capacidad de la diosa Juno para servir como herramienta en la elaboración de discursos sobre la feminidad y en la conformación de ciertos códigos de comportamiento. Estos encuentran en el programa iconográfico de las emperatrices o en fiestas como *Matronalia*, una de sus principales vías de proyección social. No obstante, buscamos también subrayar la construcción intencionada de estos mensajes que supone la simplificación del carácter divino de Juno, presentada como una “deidad de las matronas”, pese a que la complejidad de su culto, así como sus distintas épiclesis y manifestaciones religiosas, revelen una realidad muy distinta.

Palabras clave: religión romana, Juno, mujer, maternidad, discursos normativos.

*The goddess and her devotees. Religious discourses
in the construction of femininity models*

Abstract: In this paper we will be reflecting on goddess Juno’s ability and how it serves as tool to create discourse on issues such as femininity and certain codes of conduct. These can be seen projected in social context through the iconographic program of the empresses or through feasts like *Matronalia*. Nevertheless, we will also focus on the deliberate construction of these messages that leads to the simplification of Juno’s divine character, often presented as a “goddess of the matrons”, despite the complexity of her worship, as well as her different epiclisis and religious manifestations, revealing a far more different reality.

Keywords: Roman religion, Juno, woman, motherhood, normative discourses.

1. Introducción.¹

Los discursos religiosos son un mecanismo fundamental a la hora de elaborar imágenes y modelos de comportamiento y, en definitiva, constituyen una herramienta de gran utilidad a la hora de crear cierto orden social. Dentro de estos discursos, las divinidades cobran un gran peso. La elección de los caracteres, ámbitos de actuación, signos, mitos y otros componentes de la naturaleza de los distintos dioses y diosas responde a los parámetros culturales y sociales presentes dentro de estas comunidades. De ahí que a menudo se haya afirmado que la esfera divina se construye a imagen y semejanza de la humana; es decir, de la sociedad que la ha conformado.

Teniendo esto en cuenta, nos planteamos subrayar el caso de las diosas, en cuya conformación destaca un elemento fundamental: la feminidad. La reflexión sobre la pertinencia de esta categoría de análisis a la hora de acercarse al estudio de las deidades ya fue realizada magistralmente por Nicole Loraux, para el caso griego. De sus palabras, se desprendía, sin embargo, la existencia de discursos, asociaciones y metáforas terriblemente complejas en el funcionamiento de estos entes. Para la autora, no solo era necesario centrar nuestra atención en la clave interpretativa que constituye la existencia del she/God, sino que era preciso profundizar en el complejo uso de la misma, pues la feminidad divina no es una traducción directa de la mortal, su condición de “ella” no es paralela a la humana y, sin embargo, su terrible complejidad esconde un objetivo simple, reforzar los discursos normativos. No obstante, si aceptamos la existencia de esta diferencia entre diosas y devotas es preciso interrogarse sobre “cuál es el desfase — e incluso la extranjería— que el estatus divino imprime a la definición de feminidad”² y, especialmente, qué consecuencias sociales tiene la existencia de esta concepción de lo femenino.

En cuanto a la primera de las cuestiones, podemos adelantar una consideración y es que, entre la condición de mujer y la de dios, es la segunda la que adquiere preeminencia. Por tanto, antes que entes con una categorización femenina, estos *constructos* son deidades, lo que les permite disfrutar de ciertos privilegios. Es decir,

¹ Este artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “HAR2017-82521-P: Maternidades, filiaciones y sentimientos en las sociedades griega y romana de la Antigüedad. Familias alternativas y otras relaciones de parentesco fuera de la norma”, coordinado por Rosa María Cid López.

² Loraux 1991, 34.

son capaces de alcanzar, disfrutar e involucrarse en ámbitos que la sociedad considera ajenos a la condición de she/human. La cuestión en el caso de las féminas, sin embargo, parece diferente. Existen multitud de discursos elaborados en torno a la inferioridad de la mujer respecto al hombre, su necesaria sumisión e, incluso, su concepción como un proyecto truncado o imperfecto de lo que debería haber llegado a ser un varón³. Todo ello parece indicar que en el plano mortal “she” no solo matiza a “human”, sino que lo condiciona completamente. De esta forma, en una sociedad donde prima la visión androcéntrica, donde el varón es el sujeto normativo, el “hombre” en singular, o al menos la colectividad, “los hombres”, acaban convirtiéndose en sinónimo de “humanidad”. Así, la mujer es “lo otro”, aquello que se encuentra en la periferia o en los márgenes de lo humano, tomando esta posición, precisamente, por su condición de “she”.

Pese a todo ello, diosas y devotas comparten una misma categoría: la feminidad. Aunque en el juego de proyecciones entre ambas dimensiones —la humana y la divina— existe un baile continuo entre el reflejo y la distorsión. De ahí que encontremos diosas vírgenes, guerreras o adúlteras —deslizamiento de la concepción de lo que ha de ser femenino, marcada por el carácter divino—; pero también nos encontremos en el panteón con una jerarquía que da primacía a la potencia masculina —Júpiter-Zeus— o la existencia de divinidades tutelares de ciertas instituciones que garantizan el orden social y el control de la mujer, como el matrimonio.

Muy a menudo, no obstante, encontramos la voluntad de equiparar los ámbitos de actuación de las mujeres con los de aquellas que se consideran una suerte de sublimación de la feminidad, las diosas. De esta forma, se consideró que estas divinidades eran las tutelares de la “raza de las mujeres”⁴ y que se encargaban de presidir los actos limitados, salvo curiosas excepciones, a aquellos que se suponían propios de las féminas: el matrimonio, el parto y la fecundidad, entre otros. Si en el mundo griego las complejas figuras de Atenea o de Ártemis dejaban, al menos, margen

³ Al respecto destacan las ideas aristotélicas sobre la condición de las mujeres, su cuerpo y la procreación (Arist. *Pol.* 1254b16-19; *Gen. an.* 727a3-25; 728a19-28; 728a18-25; 732a7-9; 765b8 y ss., entre otros muchos pasajes), con enorme influencia en autores posteriores griegos y romanos, como Plinio o Galeno. Para las concepciones de Aristóteles de la mujer como un error de la naturaleza o un ser incompleto, a diferencia del hombre *vid.* Arist. *Gen. an.* 737a25-30 y especialmente 767b8-15, donde relaciona su nacimiento con el de los monstruos, pues ambos serían desviaciones de la naturaleza. No obstante, considera que la mujer es un ser “deforme” pero necesario, que se produce por una deficiencia en el semen del varón.

⁴ Hes. *Theog.* 591.

para la duda; en el mundo romano esta tendencia cobró más fuerza, quizá alimentada por la ausencia de los ricos e intrincados debates que proporcionaba la mitología helena.

Es aquí donde podemos centrarnos en más profundidad en la figura de la diosa *Iuno*. En la discusión sobre esta figura, una de las divinidades más importantes del panteón romano, considerada como la esposa de Júpiter, que lo preside, se unen distintos niveles interpretativos y elementos que dotan a su figura de una gran complejidad. Si bien, como a menudo ocurre con las deidades, esta se ha visto sometida a un proceso de simplificación que la reduce a su condición de diosa relacionada con el parto, el matrimonio y, en definitiva, aquellos aspectos que se integran dentro de los discursos que sirven para construir y fomentar el ideal de mujer. Por tanto, se la ha considerado la divinidad matronal por excelencia. No en vano se trata de la esposa de Júpiter y, por tanto, acaba encarnando a la mujer en este papel. Así, su figura es utilizada en época republicana e imperial para promocionar ciertos valores morales relacionados con la familia, la procreación y el matrimonio⁵.

No obstante, nos gustaría reflexionar sobre la relación entre esta deidad “matronal”, sus ritos, sus fiestas y sus cultores, poniendo especial énfasis en estos últimos y en las categorías o grupos sociales a los que pertenecen. Finalmente, trataremos de dilucidar si realmente podemos caracterizar a esta divinidad como una “diosa de las mujeres”.

2. La diosa y la conformación de los discursos normativos

En primer lugar, podríamos preguntarnos cómo se utiliza a “la diosa” en la elaboración de determinados códigos morales y de conducta, así como en su extensión y propaganda. Como en cualquier proceso de construcción de un discurso ideológico de este tipo, la estrategia pasa por la selección de las características que interesan resaltar, reduciendo la complejidad de un concepto o manifestación religiosa a un mensaje fácilmente aprehensible. Nótese cómo en la descripción realizada resaltan los aspectos de planificación y voluntariedad, pues en el análisis de los procesos descritos,

⁵ En las monedas imperiales —que en el caso de *Iuno* se concentran en los siglos II y III d.C.—, destacan los epítetos que se centran en su papel como consorte, protectora del matrimonio y el parto; o su mero nombre, sin epítetos: *Regina* (36%), *Iuno* (26%), *Conservatrix* (12%) o *Lucina* (9%). No obstante, destacan también otros relacionados con el ámbito político-militar, como *Sospita* (3%) o *Victrix* (1%). El epíteto *Martialis* (12%) tendrá cierta importancia, aunque su presencia se limita a una serie de acuñaciones de siglo III d.C. emitidas durante los reinados de Treboniano Galo, Volusiano y Hostiliano y su interpretación es más discutida y difusa. Para consultar el estudio porcentual *vid.* García Martínez y Vera García 1992-1993, 295-326.

consideramos que a menudo se abusa de la existencia de una supuesta conformación o asimilación involuntaria de arquetipos instalados en lo más profundo del pensamiento humano, lo que ya ha sido denunciado por la helenista francesa Nicole Loraux para el caso de la “Gran Madre”:

En realidad, por mucho que la aprecien los especialistas en religión griega antigua, la Gran Madre es ante todo un arquetipo, y Jung, su profeta [...]. Un arquetipo: una imagen interior, eternizada en la *psyché*; y, para la organización psíquica, a la vez un centro y un fermento de unificación. Algo inmutable. O, para decirlo en otras palabras, “el nombre de lo que reina más allá de los nombres” [...]. Si se aceptan estas premisas, o más bien si se las aceptara, todo resultaría simple, muy simple, inquietantemente simple⁶.

El riesgo de la adopción de estos presupuestos, sin embargo, no solo radica en la simplificación del objeto de estudio, sino en la asunción de una peligrosa neutralidad del mismo, que no es tal. Estos discursos, que tienen un canal básico de proyección en el elemento religioso, son elaborados por aquellos con la capacidad de difundirlos, propagarlos e imponerlos y responden a determinados intereses de las élites de poder, marcados por un carácter intensamente patriarcal.

No obstante, junto a la voluntad de crear ciertos códigos o artefactos culturales en ciertos momentos concretos del pasado, encontramos una gran persistencia de algunas de las ideas sobre las que se apoyan y que son perfectamente perceptibles en la historiografía que se ha ocupado de estos temas, como ocurre para el caso de *Iuno* y otras divinidades. Así, no solo encontramos una voluntad de reforzar la vertiente matronal de esta divinidad romana desde la propaganda estatal romana; sino que podemos constatar una insistente búsqueda, por parte de los autores modernos, de resaltar dicho aspecto, eclipsando o ignorando la heterogeneidad de la diosa y las distintas evidencias que denuncian esta simplificación. Como si trataran de buscar en el pasado la prueba de su concepción del orden natural de las cosas, en el que lo femenino permanece inmutable o inalterado, segregado a los ámbitos que le son propios. Como se interrogaba la inspiradora de estas líneas: “¿qué buscan, pues, en esta búsqueda insistente, los partidarios de la Madre? El Eterno femenino, tal vez...”⁷.

Algunas voces se elevarán considerando que, debido a la dependencia del historiador de las fuentes clásicas y, por tanto, de la visión proyectada desde la Antigüedad, la preeminencia de ciertos temas es ineludible. En parte, podemos aceptar

⁶ Loraux 1991, 50-51.

⁷ Loraux 1991, 50.

dicha afirmación: negar la importancia del carácter matronal de la diosa *Iuno* sería un despropósito. No obstante, también lo es redundar una y otra vez en simplificaciones que cierran los ojos a la complejidad de esta divinidad y que están ampliamente atestiguadas en fuentes literarias, epigráficas o iconográficas⁸. Además, considerar que es imposible desligarse o alejarse de la perspectiva patriarcal de los autores clásicos supone negar, de hecho, la posibilidad de llevar a cabo estudios de género centrados en la Antigüedad.

Dejando a un lado estas cuestiones, ¿cómo se utiliza la figura o la imagen de la diosa? ¿qué modelos de feminidad pretenden reflejar? ¿a qué simplificación se ve reducida? La secuencia ya se habrá deducido. La diosa es reducida esencialmente a lo femenino; lo femenino, a la maternidad, al parto, al matrimonio. No obstante, cuanto más nos retrotraemos, a medida que nos acercamos a las etapas más arcaicas, la ecuación acaba derivando claramente hacia el aspecto de la fertilidad: *diosa-mujer-útero-fecundidad* se convierte en una fórmula terriblemente explotada por los investigadores modernos. Una solución muy seductora y atrayente en su simplicidad.

2.1. La diosa como modelo: la propaganda imperial.

Si nos centramos, sin embargo, en la utilización de la imagen de la diosa *Iuno* como herramienta de transmisión de un cierto código moral, encontramos en la numismática imperial el ejemplo más evidente de relación entre divinidad, mensaje y propaganda. La imagen de la diosa asociada a la de los miembros femeninos de la familia imperial, se inserta en un programa iconográfico que trata de subrayar ciertos valores, estrechamente ligado con su papel de buenas esposas y madres. Así, destaca también la representación de otras abstracciones divinizadas y deidades, como Ceres, Diana, Vesta, Fortuna, *Pietas*, *Fecunditas* o *Concordia*, entre otras muchas. Como subraya Almudena Domínguez Arranz:

La moneda utiliza, pues, a las mujeres para exponer la ideología programada que concierne al emperador y al estado, cuyo tema prioritario es la continuidad dinástica y,

⁸ Frente a interpretaciones más tradicionales de la diosa, que resaltan el carácter matronal de la misma, restando importancia a otras manifestaciones, algunos autores han tratado, con mayor o menor acierto y/o intensidad, subrayar su importancia y calado. Para el primero de los casos, destaca la bibliografía del siglo XIX, pero estas ideas tendrán continuidad posteriormente, para ello *vid.* Rose 1948, 110 ss.; Schilling, 1960 o Gagé 1963, 63-95, entre otros muchos. Para el segundo, destacan los defensores del trifuncionalismo que veían en la diosa la expresión teológica más clara de la “trivalencia” indoeuropea, destacando, por supuesto, Dumézil 1954 y 1970. No obstante, para otras opiniones revisionistas *vid.* Palmer 1974, 3-56; Dury-Moyaers; Renard 1981; Schultz 2006a, 23-26, 19-37, 209 y 2006b; Hermans 2012 y 2016, entre otros.

en consecuencia, la reproducción familiar y la salud del imperio [...], en virtud de sus leyes y atributos se representan como conceptos políticos y sociales necesarios para el régimen⁹.

Los aspectos de Juno que destacan, por tanto, son los de *Regina*, *Conservatrix* y *Lucina*, al margen de numerosas acuñaciones en las que aparece simplemente su teónimo¹⁰. No obstante, nos centraremos en el primer y último epíteto, puesto que el segundo —*conservatrix*, *conservator*— es utilizado habitualmente en asociación con otras muchas divinidades, como Júpiter¹¹, Apolo¹², Jano¹³ o Diana¹⁴, entre otros, durante el siglo III d.C¹⁵.

En el primero de los casos, el correspondiente a Juno Regina, la relación de la divinidad con la figura de las emperatrices tiene un sentido simbólico claro y fundamental, representando su poder como miembros femeninos de la casa imperial, especialmente como esposas. La asociación entre “reinas consortes” —diosa y emperatriz—, por tanto, no solo refuerza la idea de poder del príncipe a través de la figura de su cónyuge, sino que también subraya la divinización o cercanía de este a la esfera de los dioses, lo que favorece su uso habitual en los programas iconográficos de las acuñaciones imperiales. La fuerza de este mensaje, por tanto, llevará a repetirlo en otros soportes. Es el caso de la base de la Columna Antonina, dedicada a Antonino Pío que, divinizado, se hace acompañar de la *diva Faustina*, su esposa, fallecida en el tercer año de su gobierno. La emperatriz aparece representada como Juno Regina, resaltando de esta forma tanto su nuevo estatus divino como el del emperador, al insinuar su identificación con Júpiter. Un genio, el *Aión*, conduce al cielo a la pareja divinizada¹⁶.

La representación ligada a Juno Lucina, menos habitual, es sin embargo muy destacada en el caso de Faustina Minor, que cuenta con un buen número de acuñaciones

⁹ Domínguez Arranz 2009, 218.

¹⁰ *Vid.* n. 5.

¹¹ Destaca especialmente como portador de este epíteto en las leyendas de las acuñaciones monetarias, con numerosísimos ejemplos que van desde el siglo I d.C. al siglo III d.C., con especial profusión en este último.

¹² *RIC IV*, 245; *RIC IV*, 1. *RIC IV*, 43; *RIC V*, 71-72; *RIC V*, 83-4-5; *RIC V*, 559.

¹³ *RIC IV*, 3.

¹⁴ *RIC V*, 85; *RIC V*, 85.

¹⁵ Ejemplos en los que aparece la leyenda de *Iuno Conservatrix* en: *RIC IV*, 377; *RIC IV*, 219; *RIC IV*, 257-8; *RIC IV*, 342-3-4; *RIC IV*, 685-6-7-8; *RIC IV*, 127-8; *RIC V*, 222; *RIC V*, (2) 11. Pertenecientes a los reinados de Heliogábalo, Severo Alejandro, Filippo el Árabe y Galieno.

¹⁶ Hidalgo de la Vega 2012, 175.

en las que se asocia su figura con la de esta divinidad y que pueden datarse entre el 145 y el 176 d.C.¹⁷. El estatus de madre es, por tanto, el más resaltado a la hora de conformar una imagen desde la propaganda imperial de esta emperatriz, conectando con la política de incremento demográfico de los antoninos, que encontró en Faustina Minor —quien había dado a luz al menos a trece niños— un modelo inigualable. De ahí, su proximidad o asimilación en los programas iconográficos monetales a divinidades relacionadas con la maternidad, como es el caso de *Iuno Lucina*, asociada al parto, pero también de *Fecunditas*, *Pudicitia*, *Pietas* o *Venus Genetrix*¹⁸. El tema se repite en acuñaciones en honor a otras mujeres y esposas de la casa imperial, especialmente en época antonina, como son Lucila o Crispina, esposas de Lucio Vero y Cómodo, aunque irá perdiendo fuerza en favor de diversas divinidades como *Ceres* o *Magna Mater*, incluso con otras expresamente relacionadas con el parto, como *Diana Lucifera* o *Venus Genetrix*¹⁹. No obstante, el motivo de *Iuno Lucina* también tiene cierta presencia en la iconografía monetaria asociada a la figura de Julia Domna, esposa de Septimio Severo²⁰.

Si bien la documentación numismática es paradigmática a este respecto, encontramos otras manifestaciones en las que la figura de las divinidades, en este caso Juno, se utilizan como elementos de elaboración o reafirmación de los discursos destinados a conformar el prototipo de matrona. Vemos, por ejemplo, en Ovidio, la construcción de una imagen ideal de Livia en la es comparada con distintas divinidades, destacando Juno como modelo de comportamiento: “con su virtud procura que los tiempos antiguos no venzan a los nuestros en el elogio de la castidad, y que, con la belleza de Venus y las costumbres de Juno, fue la única que se halló digna del lecho de un dios” (*Ov. Pont.* 3.1.115-119)²¹.

¹⁷ *RIC* III, 1377; *RIC* III, 1400A; *RIC* III 691-692-693; *RIC* III 1649-50.

¹⁸ Para más información sobre la imagen y las acuñaciones relacionadas con esta emperatriz *vid.* Morelli 2009, 107-116.

¹⁹ Para el caso de Lucila: *RIC* III, 770-1; *RIC* III, 1747-8-9. En relación con Crispina: *RIC* III, 680. Para una valoración y comentario sobre el programa iconográfico y la propaganda estatal alrededor de ambas mujeres *vid.* Morelli 2009, 117-125.

²⁰ *RIC* IV, 857; *RIC* IV, 878; *RIC* IV, 586.

²¹ *quae praestat virtute sua, ne prisca vetustas laude pudicitiae saecula nostra premat: quae Veneris formam, mores lunonis habendo sola est caelesti digna reperta toro* (*Ov. Pont.* 3.1.115-119).

A la luz de lo expuesto, la creación de distintos discursos y códigos morales en relación con el rol social de las féminas, que encuentran una vía de trasmisión de gran eficacia a través de la figura de las mujeres de la casa imperial, se sirve de las diosas como herramientas de elaboración de mensajes que subrayan la necesidad de resaltar el papel tradicional de madres y esposas. Así, el concepto de maternidad “si connette all’ambito religioso, attraverso il richiamo a *matres* divine, [...] che, presiedendo ai vari momenti della vita della donna, in particolare al parto, comunicavano concetti legati alla prole, quindi alla discendenza e alla trasmissione del potere”²². Pero, el objetivo no se reduce exclusivamente a fines propagandísticos relacionados directamente con la casa imperial o la descendencia dinástica, sino que se busca la promoción de ciertos códigos de valores dentro de la sociedad a la que se proyectan dichos discursos. En ellos, Juno destaca en dos aspectos fundamentales: como personificación del poder imperial de las emperatrices, en calidad de *Regina* y como divinidad asociada a la maternidad y, especialmente, a la búsqueda de una amplia descendencia, como *Lucina*.

3. Juno ¿una diosa de las matronas?

No obstante, al margen de este tipo de utilización de la divinidad que sirve para crear una imagen ideal de la matrona, centrada, o expresada al menos, a través de las élites sociales, cabe preguntarse por la complejidad antes referida con respecto a la diosa. Esto nos lleva a interrogarnos sobre la realidad de su culto, los aspectos de este que exceden los límites de lo tradicionalmente considerado como femenino y los grupos sociales que participan en el mismo.

Es cierto que una de las festividades más importantes del calendario romano, en las que se ven involucradas las mujeres, es *Matronalia*, celebrada el 1 de marzo en honor a Juno Lucina. Esta integraba tanto ritos celebrados en la intimidad de la *domus*, como ritos públicos en los que participaban las matronas en solitario y que se centraban en honrar a esta divinidad, protectora de los partos y de las mujeres²³. Así, lo deja claro Ovidio en sus *Fastos*: “Traed flores a la diosa; con plantas floridas se regocija esta diosa; ceñid vuestras cabezas con flores tiernas. Decid: ‘Tú, Lucina, nos diste la luz’. Decid: ‘Atiende tú las plegarias de la parturienta’”²⁴ y Juvenal nombra este día como

²² Morelli 2009, 21-22.

²³ Sobre esta festividad *vid.* Gagé 1963; Boëls-Janssen 1993, 309-319 o Cid López 2007, entre otros.

²⁴ *Ov. Fast.* 3. 253-256.

*femineis kalendis*²⁵. La construcción del templo de Juno Lucina data, según las fuentes, del 375 a.C. y su erección se llevaría a cabo gracias a la iniciativa femenina²⁶. La fiesta, por tanto, parece celebrarse ya desde época antigua y se convierte en una de las celebraciones del calendario más populares que coincide, además, con las festividades en honor a Marte que marcan el inicio del ciclo guerrero²⁷.

No obstante, nos parece de especial interés la reflexión de Rosa María Cid López respecto a los eventos religiosos celebrados este día. Según esta autora, el objetivo de esta celebración se basa en fomentar la identidad de las mujeres como colectivo, construyéndola alrededor del parto y la maternidad como actividades que le son propias. Además, la coincidencia de los ritos guerreros masculinos con los de las mujeres servía para reforzar un determinado modelo social en el que los espacios y roles están diferenciados claramente atendiendo al género²⁸. De esta forma, *Matronalia* se convierte en una herramienta más en la conformación de los discursos normativos a través del elemento religioso. Una pregunta, no obstante, queda en el aire, pues desconocemos si el éxito de esta fiesta responde a su capacidad de manifestar o conectar con las inquietudes propias de las mujeres, si se debe a una actuación estatal que refuerza este tipo de manifestaciones religiosas en consonancia con los valores morales y de comportamiento que se busca subrayar o si ambos hechos actúan al mismo tiempo.

En cualquier caso, ¿es Juno Lucina una diosa de las matronas —entendidas como las esposas y madres de ciudadanos romanos—? Todo parece indicar que así es. ¿Es Juno una diosa de las matronas? La respuesta, en este caso, es terriblemente más compleja. Por un lado, las distintas manifestaciones de la divinidad que se agrupan bajo el nombre de *Iuno*, y que se matizan a partir de las epiclesis que se le atribuyen, son variadas e involucran a distintos grupos sociales; afectan también a los varones y, entre múltiples condicionantes, incluso es necesario atender a cuestiones geográficas y a los

²⁵ Juv. *Sat.* 9.53.

²⁶ Ovidio nos dice “en la colina que ahora tiene el nombre de Esquilino, las nueras latinas levantaron ese día a cargo del Estado un templo a Juno” (Ov. *Fast.* 3.247-249). El voto, según aparece en los *Fasti prenestini* corresponde a una mujer, cuyo nombre Gagé 1963, 70-78 restituye por Albinia. Schultz 2006a, 41-42, no obstante, considera que solo se puede asegurar que la dedicante sería la mujer o la hija de un hombre llamado Albius. Al respecto vid. también Cid López 2007, 365-366.

²⁷ Se trata del desfile de los Salios, que realizaban para la ocasión un baile ritual portando los *ancilia* o escudos sagrados, entre los que, según la tradición, uno había sido otorgado a la ciudad por obra de Júpiter. Al respecto vid. Martínez-Pinna 1980, Aigner Foresti 1993 o Borgna 1993.

²⁸ Cid López 2007.

procesos de integración de divinidades itálicas en Roma y en sus dinámicas. Así, existen multitud de materiales que corresponden a una amplia horquilla temporal y que relacionan su figura con otros ámbitos, alejados del rol social que se le exige a la fémica. Estos van del siglo VI-V a.C. hasta época imperial —siglos II-III d.C.— y en ellos, el aspecto político-militar adquiere un destacado papel, especialmente para ciertas manifestaciones de la diosa con preeminencia en el espacio itálico, sobre todo en el Lacio²⁹. Es el caso, entre otros, de la *Iuno Sospita Mater Regina*³⁰, *Iuno Cur(r)itis*³¹, y, quizá, *Iuno Caprotina*³², *Iuno Moneta*³³, *Iuno Regina*³⁴ y *Iuno Populona*³⁵, según las interpretaciones.

La enumeración de las distintas teorías e interpretaciones asociadas a estas manifestaciones de la divinidad excede con mucho la capacidad y el fin último de estas

²⁹ Encontramos distintas manifestaciones entre los siglos VI y V a. C. en la zona de Etruria en las que una figura femenina portando una piel de cabra —interpretada habitualmente como Juno *Sospita*— se representa en una actitud beligerante, asociada a la figura de silenos y, especialmente, a Heracles/Hércules. Respecto a las primeras hipótesis del origen de este motivo iconográfico y un análisis profundo de distintos bronceos etruscos con representaciones de este tipo *vid.* Zancani Montuoro 1950. Para más ejemplos de materiales con este tema *vid.* Douglas 1913, 64-65; Dury-Moyaers 1984, 84-86; La Rocca 1990, 820-821 y Valeri 2016, 63-65. En cuanto a las manifestaciones más tardías, destacan las acuñaciones de los emperadores Antonino Pío y Marco Aurelio con la imagen de Juno *Sospita* (*RIC* II 608; *RIC* II 608 var y *RIC* III 1583) y las de Treboniano Galo, Volusiano y Hostiliano en honor de Juno *Martialis*, aunque su interpretación como una diosa guerrera es discutida por Heurgon 1957, 46 y ss.

³⁰ Para algunos títulos destacados sobre la diosa *vid.* Douglas 1913; Galieti 1916; Gordon 1938; Zancani Montuoro 1950; Dumézil 1954; Hofkes-Brukker 1956; Palmer 1974, 30-32; Dury-Moyaers; Renard 1981, 147-149; Dury-Moyaers 1984; La Rocca 1990, 820-821; Schultz 2006b; Pasqualini 2013; Hermans 2012; Hermans 2016; Valeri 2016.

³¹ Para más información sobre *Iuno Curritis* *vid.* Basanoff 1941; Dumézil 1954, 117; Palmer 1974, 15; Dury-Moyaers; Renard 1981, 161-164; Ferri 2010, 109-118, entre otros.

³² Respecto a *Iuno Caprotina* y las fiestas en su honor *vid.* Pestalozza, 1933, 38-71; Weinstock 1936; Basanoff 1949, 209-216; Drossart 1974; Palmer 1974, 7-17; Dury-Moyaers; Renard 1981, 157-160; para un análisis más centrado en el papel femenino en su culto Boëls-Janssen 1993, 389-415 y Mastrocinque 2014, 98-105.

³³ Para algunas interpretaciones sobre el origen de *Iuno Moneta* *vid.* Basanoff 1942, 151ss.; Dumézil 1954, 116 ss., entre otros. Para una visión general *vid.* Dury-Moyaers; Renard 1981, 165-167. Para interpretaciones más recientes *vid.* Haudry, Jean 2002 y Mazzei, Paola 2005.

³⁴ A propósito de *Iuno Regina*, *vid.* Gagé 1963, 64-65, 80 y ss.; Dumézil 1970, 207, 426-427 y 481-482; Palmer 1974, 20-28; Dury-Moyaers; Renard 1981, 168-176; es especial sobre su relación con las matronas *vid.* Hänninen 1999, 39-52; especialmente sobre los *prodigia* asociados a la divinidad, Schultz 2006a, 33-38 y 144-147; para un análisis más reciente sobre la diosa de Veyes y su *evocatio* *vid.* Ferri 2010, 55-90.

³⁵ Para una reflexión sobre el origen etimológico del epíteto *Populona* y sus interpretaciones, así como para consultar las distintas hipótesis en relación con el carácter de la divinidad *vid.* García Ramón 2013, 99-103.

líneas, que no es otro que reivindicar, al menos, su existencia. Pero baste la exposición breve de dos ejemplos, que consideramos muy significativos y que hacen hincapié en la integración de diversos grupos sociales en la conmemoración y en las festividades de Juno, los cuales ponen en entredicho su estatus como diosa de las mujeres o, en todo caso, como deidad exclusivamente matronal. El primero de ellos, se centra en los ritos llevados a cabo durante la celebración de las Nonas Caprotinas, en cuyo desarrollo el papel de las esclavas es fundamental; en el segundo, se expondrá algunas de las particularidades del culto a la diosa lanuvina Juno *Sospita*, en el que se percibe una fuerte conexión con el aspecto político-militar y las élites de poder, no solo de Lanuvio, sino también de Roma.

La festividad en honor a *Iuno Caprotina*, se celebra el 7 de julio y su culto concierne exclusivamente a las mujeres. Nicole Boëls-Janssen, define esta fiesta como “une fête des femmes, dont les rites sont visiblement des rites de fécondité, mais dont l'*aition* se situe dans un contexte guerrier”³⁶. Su origen mítico se explica por la intervención de las féminas de origen servil que se ofrecen, al mando de Tutula o Filotis, a sustituir a las romanas, reclamadas por el ejército latino que asedia Roma. De esta manera, protagonizan un subterfugio por el que toman los ropajes de las mujeres gentiles para esconder su verdadera condición y engañar a sus captores. Una vez caída la noche, las esclavas colaboran con el ejército romano permitiendo que este arrase al enemigo mientras duerme³⁷. Como conmemoración de este hecho, por tanto, justifican los romanos la celebración de los ritos en honor a Juno Caprotina, que Macrobio denomina “la fiesta de las esclavas” (*diem festum esse ancilarum*)³⁸.

Los ritos involucran tanto a las matronas como a las siervas, que realizan sacrificios en honor a esta divinidad, utilizando las ramas y la leche del cabrahígo como elemento importante del proceso. Según Plutarco, después las mujeres disfrutaban de un banquete a la sombra de la higuera y las esclavas van en grupo, vestidas como mujeres libres, dando vueltas e interpelando a los transeúntes con bromas y palabras groseras; luego se golpean y tiran piedras unas a otras³⁹. Al margen de las complejas

³⁶ Boëls-Janssen 1993, 389.

³⁷ Para consultar las fuentes clásicas que abordan el tema *vid.* especialmente Macr. *Sat.* 1.11.35-40 y Plut. *Vit. Rom.* 29; *Cam.* 33. También Varro. *Ling.* 6.18 y Polyaen. 8.30. Para bibliografía sobre dicha festividad *vid.* n. 29.

³⁸ Macr. *Sat.* 1.11.36.18.

³⁹ Plut. *Vit. Rom.* 29. 9-10.

interpretaciones del significado simbólico del ritual y de la leyenda etiológica, es interesante resaltar la capacidad de esta festividad en honor a Juno de integrar la acción de la comunidad servil femenina. Si bien es cierto, la integración no significa la eliminación de la disparidad entre el grupo de las esclavas y de las matronas, por el contrario, la participación diferenciada no deja de subrayar y reforzar su existencia. La religión romana, por tanto, no solo se centra en reproducir simbólicamente la diferenciación de roles de género —como comentábamos para el caso de *Matronalia*—, sino también en perpetuar la desigualdad social. En definitiva, se trata de garantizar el orden establecido.

Finalmente, en cuanto al culto de la Sospita lanuvina, hemos de destacar la participación masculina en distintos rituales e inscripciones en honor a esta divinidad tutelar de la ciudad de Lanuvio, cuyo culto es compartido con Roma desde el tratado surgido en el 338 a.C. entre ambas ciudades tras la segunda guerra latina⁴⁰. Se ha resaltado habitualmente su característica iconografía —porta piel de cabra, escudo, lanza y calzado con la punta curvada hacia arriba (*calcei repandi*)— que puede ponerse en relación con su carácter protector de su ciudad de origen. No obstante, nos interesa resaltar que los dedicantes y ceremonias realizadas en su honor involucran a personajes prominentes y destacados, que se mueven en las altas esferas de poder y que están estrechamente vinculados con el ámbito político-militar de esta ciudad del Lacio y de la propia *Urbs*. Pues, por ejemplo, los magistrados y senadores se desplazan anualmente desde Roma a Lanuvio, que se encuentra a unos 30 km de distancia, para la celebración de ritos y sacrificios, especialmente los cónsules⁴¹. Además, en las inscripciones conservadas en su honor destacan los personajes masculinos que ocupan puestos de poder: un *dictator*, otro que se denomina como *rex sacrorum*, un soldado y el emperador Adriano⁴².

⁴⁰ Liv. 8.14.1-2.

⁴¹ Como se recoge en la obra ciceroniana, *vid.* Cic. *Mil.* 45 para el caso de los magistrados y senadores. El magistrado más importante de la ciudad de Lanuvio, el *dictator*, es asimismo senador en Roma. De ahí la obligación de trasladarse anualmente desde la *Urbs* para cumplir con deberes religiosos establecidos. Por otra parte, *vid.* Cic. *Mur.* 90. 8-11 para la obligación de los cónsules de realizar estos sacrificios. Sin embargo, la diosa también contó con un lugar de culto en la propia ciudad, incluso algunos autores plantean la posibilidad de la existencia de dos templos en su honor, uno en el Foro Holitorio y otro en el Palatino *vid.* Coarelli 2012, 219-221, entre otros autores.

⁴² Respectivamente, *ILS* 5683; *ILS* 6196; *ILS* 9246; *ILS* 316.

Estos solo son algunos ejemplos de la heterogeneidad de cultos y cultores que se involucran en las distintas celebraciones, rituales y formas de conmemoración de la diosa. La complejidad es tal que sería más acertado hablar de la existencia de distintas *Iunones* tanto en Roma como en el contexto del Lacio y la Península itálica en general. En cualquier caso, consideramos que es necesario hacer hincapié en la necesidad de desechar algunas nociones desfasadas, que involucran a la divinidad exclusivamente con determinados aspectos de su culto, quizá dejándonos llevar por la propia utilización de su figura en ciertos discursos que, proyectados desde el pasado con unos fines específicos, tuvieron un enorme calado en la historiografía y en la imagen general de la religión romana posterior⁴³.

4. Conclusiones

En este trabajo hemos tratado de realizar una valoración sobre la capacidad de la religión romana, y más concretamente, de una divinidad en particular —*Iuno*— para servir como herramienta en la elaboración de ciertos discursos que intentan subrayar o reforzar la creación de roles de género y comportamiento diferenciados en la sociedad romana. Estos se sirven no solo de la imagen de la diosa, sino también de las festividades en su honor; no obstante, suponen una selección de los caracteres de la deidad a destacar y la supresión o la relegación de otros muchos que le son propios. De hecho, algunos apuntan como principal característica de la misma su extraordinaria complejidad. En este sentido, Ferri, siguiendo a Dumézil la califica como una divinidad “sconcertante”, debido al “spiccato carattere polivalente della sua figura, in cui de volta in volta si possono riconoscere una specializzazione o un aspetto prevalente rispetto ad un altro”⁴⁴.

De esta forma, hemos tratado de exponer algunos casos que ejemplifican dicha polivalencia y que discuten su imagen de diosa matronal, con gran calado en la historiografía. Tal imagen, proyectada desde la propia Antigüedad a través de la manipulación de su figura, supone la promoción de ciertas manifestaciones de la diosa,

⁴³ Esta necesidad ya ha sido remarcada por Schultz 2006a, que, a través del análisis de materiales epigráficos, contrasta la información de las fuentes y algunas interpretaciones actuales que tienden a relacionar la actuación religiosa femenina exclusivamente con actividades relacionadas con la maternidad, la fecundidad, la procreación y los cuidados. Así, recuerda que múltiples evidencias sugieren que “the religious activities of women extended beyond these cults to the worship of gods not thought of as ‘women’s deities’ such as Jupiter, Apollo, and Hercules” (2006a, 51).

⁴⁴ Ferri 2010, 51.

destacando sus epiclesis como *Regina* y *Lucina*, así como los ritos y festividades asociadas a las mismas. Por tanto, según nuestra opinión, el fomento de estos aspectos de la divinidad responde al interés de las élites de poder que tratan de imponer ciertos códigos morales y de conducta para construir un ideal de mujer basado en su papel como esposas y madres. No negamos que dichas concepciones existieran en época arcaica, pero consideramos que en la etapa republicana e imperial se reforzaron desde el poder a través de distintas estrategias, en las que la religión cumplía un papel fundamental. El ejemplo más claro está en la incorporación de divinidades asociadas a la maternidad, el parto y el matrimonio en los programas iconográficos de las acuñaciones imperiales ligadas a las mujeres de la familia imperial, buscando proyectarlas, ante todo, como madres, esposas y garantes de la descendencia dinástica.

Esta evolución propicia el olvido o la relegación de otras manifestaciones arcaicas de la divinidad en Roma —por ejemplo, *Iuno Sospita* habría perdido importancia dentro de la ciudad ya en época republicana⁴⁵; que, sin embargo, se mantienen con cierta fuerza en otras ciudades itálicas, probablemente asociadas a procesos de memoria y creación de identidades locales. Sin embargo, esta tendencia también se percibe en la historiografía, que en muchos casos obvió la heterogeneidad de Juno y la interpretó como una divinidad exclusivamente femenina, de forma que se consideraban como fundamentales sus manifestaciones como *Regina* y *Lucina* y se relegaba el resto de sus epítetos a una consideración de meros *indigitamenta*⁴⁶.

Nuestro objetivo en estas líneas, por tanto, radica en denunciar dichos procesos de simplificación y en reivindicar la pertinencia de analizar todos los aspectos de la diosa Juno, desechando su consideración como divinidad únicamente matronal. Tratamos, pues, de apartar la vista del investigador de una “imagen construida e interesada” y depositarla sobre la riqueza y complejidad de la realidad de su culto, pues como añade Giorgio Ferri “di tutte le divinità del *pantheon* italico, Giunone era quella maggiormente polivalente”⁴⁷.

⁴⁵ En el año 90 a.C. el Estado decide llevar a cabo la reforma de un templo de *Iuno Sospita* en la ciudad. El desencadenante, según las fuentes, es un sueño de Cecilia Metela según se recoge en Cic. *Div.* 1.4-5, 1.99 y Obs. 55, la diosa se había aparecido en dicho sueño a la protagonista amenazando con abandonar la ciudad de Roma debido al pésimo estado de su templo.

⁴⁶ Esta parece ser la opinión de Gagé, que titula uno de los apartados de su celeberrima obra como “les Junons de haute culte (Lucina, Regina) et les déesses mineurs” (1963, 63).

⁴⁷ Ferri 2010, 52.

5. Bibliografía:

- Aigner Foresti, Luciana 1993. "Objetos de profecía política: los anclia del collegium Saliorum", *CISA* 19. 159-168.
- Basanoff, Vsvolod 1941. "Junon falisque et ses cultes à Rome", *RHR* 124. 110-141.
- 1949. "*Nonae Caprotinae*", *Latomus* 8. 209-216.
- Bayet, Jean 1926. *Les origines de l'Hercule romain*. Paris.
- Boëls-Janssen, Nicole 1993. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Roma.
- Borgna, Elisabetta 1993. "Ancile e arma ancilia. Osservazioni sullo scudo dei Salii", *Ostraka* 2. 9-42.
- Cid López, Rosa M^a 2007. "Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto de 'Juno Lucina' y la fiesta de 'Matronalia'", *Studia historica*, 25, 357-372.
- Coarelli, Filippo 2012. *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Imperio*. Roma.
- Domínguez Arranz, M^a Almudena 2009. "Maternidad y poder femenino en el Alto Imperio: imagen pública de una primera dama" en Cid López, Rosa M^a (coord.) *Madres y maternidades: construcciones culturales en la civilización clásica*, Oviedo, 215-252.
- Douglas, Elisabeth M. 1913. "*Iuno Sospita* of Lanuvium", *JRS* 3. 61-72.
- Drossart, Paul 1974. "*Nonae Caprotinae*: la fausse capture des Aurores", *RHR* 185, 2. 129-139.
- Dumézil, Georges 1954. "*Iuno S.M.R.*", *Eranos* 52. 105-119.
- 1970. *Archaic Roman Religion*. Chicago.
- Dury-Moyaers, Geneviève; Renard, Marcel 1981. "Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon", *ANRW* II.17.1. 142-202.
- Dury-Moyaers, Geneviève 1984. "Réflexions à propos de l'iconographie de *Iuno Sospita*", en: Altheim; Rosenbach 1984, 83-101.
- Galiati, Alberto 1916. "Intorno al culto di Juno *Sispita Mater Regina*", *Bollettino della commissione archeologica comunale di Roma* 44. 3-36.
- García Martínez, Mercedes y Vera García, Carlos 1992-1993. "Aproximación al estudio de la Tríada Capitolina en la moneda", *Memorias de Historia Antigua*, 13-14, 295-326.
- Garofalo, Paolo 2009. "Nuove considerazioni sul culto di Ercole a Lanuvium", en Braidotti Cecilia; Dettori Emanuele; Lanzillotta Eugenio (a cura di). *Où πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini offerti da Colleghi, Dottori e Dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*. Roma., 1025-1039.
- Ferri, Giorgio 2010. *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana* (PawB 32). Stuttgart.
- Gordon, Arthur E. 1938. *The Cults of Lanuvium*. Berkeley.
- Hänninen, Marja-Leena 1999. "Juno Regina and Roman Matrons", en Setälä, Päivi y Savunen, Liisa (eds.), *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*. Roma, 39-52.
- Haudry, Jean 2002. *Juno Moneta: aux sources de la monnaie*. Milano.
- Hermans, Rianne 2012. "Juno *Sospita*: A Foreign Goddess through Roman Eyes". *Mnemosyne* 342. 327-336.
- 2016. "Juno *Sospita* and the *Draco*: Myth, Image and Ritual in the landscape of the Alban Hills", en McInerney, Jeremy y Sluiter, Ineke (eds.). *Valuing Landscape in Classical Antiquity*, Leiden-Boston, 196-227.

- Heurgon, Jacques 1957. *Trois études sur le “ver sacrum”*, Bruxelles.
- Hidalgo de la Vega, María José 2012. *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*. Salamanca.
- Hofkes-Brukker, Charline 1956. “*Iuno Sospita*”, *Hermeneus* 27. 161-169.
- La Rocca, Eugenio 1990. “*Iuno*”, en *LIMC* 5. 814-856.
- Loraux, N. 1991. “¿Qué es una diosa?”, en Duby, Georges y Perrot Michel, *Historia de las Mujeres en Occidente. La Antigüedad*, Madrid.
- Martínez-Pinna, Jorge 1980. “La danza de los Salios, rito de integración en la curia”, *AEArq* 141-142, 15-20.
- Mastrocinque, Attilio 2014. *Bona Dea and the Cults of Roman Women*. (PawB 32). Stuttgart.
- Mazzei, Paola 2005. “*Iuno Moneta-Tarpea*”, *RCulCIMedioev* 47, 27-79.
- Morelli, Anna Lina 2009. *Madri di uomini e di dèi. La rappresentazione della maternità attraverso la documentazione numismatica di época romana*. Bologna.
- Palmer, Robert E.A. 1974. *Roman Religion and Roman Empire: Five Essays*. Philadelphia.
- Pasqualini, Anna (coord.) 2013. “Giunone Sospita ed Ercole a Lanuvio”, en: Pasqualini, Anna (coord.) 2013a. *Latium Vetus et Adiectum. Ricerche di Storia Religione e Antiquaria*. Tivoli, 495-521.
- Pestalozza, Umberto 1933. “*Juno Caprotina*”, *SMSR* 9. 38-71.
- Schultz, Celia 2006a. *Women’s religious activity in the Roman Republic*. Chapel Hill.
- 2006b. “*Juno Sospita* and Roman Insecurity in the Social War”, en: Schultz, Celia; Harvey, Paul (eds.). *Religion in Republican Italy*. Cambridge-Nueva York, 207-227.
- Valeri, Claudia 2016. “L’iconografia di *Iuno Sospita* e la statua dei Musei Vaticani”, en: Zevi, Fausto (coord.) 2016. *L’archeologia del sacro e l’archeologia del culto. Sabratha, Ebla, Ardea, Lanuvio. Lanuvio* 302. Rome, 63-94.
- Weinstock, Stefan 1936. “*Nonae Caprotinae*”, *RE* 17, 1. 849-859
- Zancani Montuoro, Paola 1950. “Un mito italiota in Etruria”, *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente* 24-26. 85-98.

