

ALMUDENA DOMÍNGUEZ ARRANZ (ed.)

Política y género

en la propaganda en la Antigüedad

ANTECEDENTES Y LEGADO



La elaboración de una imagen pública: emperatrices y princesas asimiladas a diosas del panteón romano¹

ALMUDENA DOMÍNGUEZ ARRANZ

ABSTRACT

Iconographic evidences and written documents show that women had less restrictions to act within religious activities than in other areas of the so called public sphere, mainly restricted to men. Thus, worship and cult to deities was the sole area which women were allowed to participate freely and publicly in. There they acted as goddesses, priests and devoted persons, and, during Early Empire, whose religious and political worlds fit perfectly, they were attached to imperial and dinastic cult.

Moreover and by other side, women of imperial domus were object of worship as *augustae* or *divae* from their death and, when alive, were considered as *flaminicae* and *devotae* and, for that, received ceremonies of homage by city councils.

KEYWORDS: Roman empresses, Antiquity, Juno, gender, women, worship, coins.

El deseo de inmortalidad, esto es, ser incorporado al panteón romano, era la ambición del emperador, y que aplicó a las mujeres de su familia como forma de legitimación del poder. La religión desde la República es inseparable de la vida política y del ideario de los gobernantes; las estatuas, relieves, gemas fueron soportes elegidos como vehículo de expresión de la ideología imperial, y en especial lo fueron las piezas monetarias, que por su naturaleza podían alcanzar los lugares más alejados de la geografía.² En este sentido, el análisis iconográfico va a ser básico para discernir la esfera de actuación de la casa imperial y en concreto el ámbito de las mujeres, puesto que se conocen multitud de imágenes femeninas; sin embargo, la información escrita es sucinta y, salvo excepciones, es patriarcal y androcéntrica, en todo

¹ Texto de mi intervención en el seminario internacional que tuvo lugar en la Universidad de Zaragoza los días 26 y 27 de abril del 2012. La investigación está inserta en el marco del proyecto I+D+i, del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, *Política y género en la propaganda en la Antigüedad: antecedentes y legado* (referencia HAR2008-01368/HIST), del cual soy la investigadora principal. También se ha beneficiado de las ayudas, como miembro del mismo, al Observatorio Aragonés de Arte en la Esfera Pública (OAEAP), financiado por el Gobierno de Aragón con fondos FEDER, dirigido por Jesús Pedro Lorente Lorente. <www.unizar.es/oaep>.

² Sobre el enfoque de Sutherland (1959: 46-55) y Jones (1974: 61).

caso dirigida a detallar cuáles son las obligaciones de estas mujeres pero se habla mucho menos de sus derechos.³

La religión estaba presente en la política, la sociedad, el ocio, el deporte; esto era así porque el culto regular no era ajeno a hechos de trascendencia para la sociedad romana como forma de aplacar a los dioses en situaciones de crisis y solicitar su apoyo para contribuir a la prosperidad de las ciudades. Sabemos que durante la República hay actuaciones en defensa de la familia por parte de matronas que aparecen estrechamente unidas a las divinidades. Estas matronas desarrollan una actividad religiosa que va a continuar en la era áurea inaugurada por Octavio Augusto, también en dinastías posteriores, con la asimilación a un número importante de diosas por los beneficios que representaba para la sociedad y obviamente para ellas mismas como reconocimiento de su persona.

En este contexto, los monumentos, estatuas, epígrafes, y en buena parte las piezas monetarias con sus imágenes y leyendas se convierten en transmisores del culto que las ciudades dedicaban al emperador y su familia, por tanto de la ideología oficial, concediendo especial atención a las esposas y madres en su papel de legitimadoras de la dinastía en cada momento histórico. En el culto imperial la gran estatuaria y las inscripciones laudatorias eran frecuentes ya que constituía la mejor demostración del poder de la autoridad gobernante, de tal modo que la creación y exposición pública de los grupos escultóricos iban unidas a la difusión del culto al emperador en favor de la concordia y de una sucesión en el trono ausente de conflicto, como ha señalado Balty (1988: 21-46).⁴ Hay, por ello, cuantiosas imágenes dedicadas a la familia imperial, aunque nadie duda de que las halladas en su contexto original son escasas, por lo que los estudios sobre la finalidad de esta imagería y los efectos políticos y sociales que tuvo han estado en buena parte apoyados en las informaciones transmitidas por los autores antiguos.

Este era un culto muy elaborado que los griegos definían como *isotheoi timai* e iba destinado, en particular, a divinidades y héroes. Los romanos se valieron para ello de la *graeca aduatio* como transmite Tácito (*Anales*, VI, 18, 2),⁵ un esquema de origen griego que se traducía en celebraciones en las que en ocasiones intervenían sacerdotes, o bien en obsequios que las elites locales hacían al emperador o sus allegados como la mejor manera de exteriorizar el agradecimiento por las visitas reales

³ Una introducción al tema fue presentada como una comunicación, no publicada, con el epígrafe «El reconocimiento social de la mujer a través de la religión», en el XV Coloquio Internacional de la ΑΕΙΗΜ: Mujeres e Historia: Diálogos entre España y América Latina, en la Universidad del País Vasco (Bilbao), 2010.

⁴ Del mismo modo, Wood (1999: 133) analiza el papel que las mujeres desempeñaron en las familias que estaban próximas al poder y el creciente culto hacia aquellas que fueron objeto de divinización.

⁵ Por lo que respecta a este tema interesa consultar a Amela (2001: 87), que analiza el fenómeno a través de las inscripciones honoríficas dedicadas a Pompeyo Magno, distribuidas por las ciudades, y que tienen que ver con el desarrollo de la clientela, como los precedentes que se encuentran en los cultos a los magistrados romanos en Oriente en calidad de *evergetes, soteres o ktistes*.

o potenciales a las ciudades, o por el patronazgo y benevolencia que el emperador mostraba hacia las mismas, aunque no está muy claro que siempre se diera la esperada correspondencia. Son formas similares a los honores que se dedicaban a los dioses como señal de *pietas*, otro de los valores que entre los romanos ocupaba un puesto preeminente el cual entrañaba no solo veneración religiosa hacia el panteón y dioses del hogar, sino que también se le otorgaba el sentido de amor y respeto por los antepasados y el compromiso con la descendencia. Su mejor demostración se ha hallado en las ciudades de la parte oriental del Imperio. Por ello debemos tener presente que los antecedentes de esta costumbre se encuentran en el mundo helenístico donde las ciudades minorasiáticas dedicaban cultos a la realeza en señal de gratitud por los réditos políticos que podían obtener.⁶

Cuando a las princesas imperiales se las nombraba en vida *Sebaste* o *Thea*, tal como se muestra en monedas y dedicatorias, a juicio de Gregory (1994: 82), se detecta una cierta ambigüedad ya que desconocemos si esta denominación debe interpretarse que era realmente para los ciudadanos «una diosa», o se trata de una evocación simbólica, es decir, que era considerada «como una diosa». Hay que aclarar, que en el contexto griego los términos de *Theos* y *Theou huioi* aplicados al culto imperial no debían ser equiparables a los de *Divus* y *Divi filius* que los romanos destinaban al emperador tras su glorificación, de modo que, tal como apostilla Price (1984: 78-95), equivalencia funcional no es lo mismo que identidad de significado. Son, en efecto, helenísticos los orígenes de esta terminología que en el área griega del Imperio se atribuyó al emperador, vivo o difunto, y que podría acercarnos a la interpretación del vocablo *Thea* aplicado con enorme libertad a la mujer o a la hija del emperador antes de que se hiciera efectiva su consagración. Es un uso que continuó en los siglos primero y segundo pero se va a reducir en el tercero, cuando *theos* es suplantado por *Theios* en el sentido de «divino». No obstante, cada caso lógicamente podía diferir dependiendo de las motivaciones sociales e ideológicas del momento.

Como es sabido, en el helenismo es cuando se plantearon los primeros cultos a mortales en forma de honores, y Price (1990: 24-25) pone el acento en la evolución que se produce en el transcurso de los dos siglos que median entre el reinado de Alejandro Magno y el de Octavio Augusto, insistiendo en que no se deben obviar las diferencias y matices que se observan de un período a otro: los primeros rituales y ceremonias ofrecidos a mortales en el mundo griego datan de finales del siglo v a. de C., tienen continuidad en el iv, y acaban integrándose en la vida religiosa en los siglos siguientes. En Asia Menor tenemos constancia de que los cultos más antiguos

⁶ Para el tema de los rituales relativos a los precedentes helenísticos del culto imperial, nos apoyamos en Price (1990: 23). Véanse también sobre la creación del concepto de honores divinos concedidos a personas y la complejidad del debate, Price (1980: 28-43) y Carleton (2012).



FIGURA 1. Estatuilla atribuida a Venus, posiblemente una mujer asimilada a la diosa, I-II d. de C. Vidrio; h. 8,7 cm; MFA Boston, núm. 99452

se produjeron un año después de que el cónsul Tito Quincio Flaminio, tras morir el rey Atalo de Pérgamo en el año 196 a. de C., confirmara la alianza con el heredero, en consecuencia, la libertad de las ciudades de esta región. Los ritos prevalecieron años más tarde, como testimonia el autor. Se constata pues que los honores que se tributaron a mortales se modelaron sobre el culto a dioses, y no sobre el culto a héroes como por lo general se ha tendido a considerar. De modo que el culto romano se presenta como una continuidad del concebido en el período helenístico, bien es verdad que Octavio introdujo algunas modificaciones, así a diferencia de la costumbre de las monarquías precedentes en que los decretos sobre procesos de divinización eran simples descripciones de los beneficios políticos del rey, en el momento en que Augusto alcanzó el poder estos procesos se explicitaron más aún, sobre todo en el sentido de establecer comparaciones entre las acciones del emperador y las atribuidas a los dioses. Este parangón supuso un cambio sin precedente en la dinámica del culto en el mundo romano y comienzan a proliferar estatuas de gran tamaño y otras de tipo votivo de mujeres imperiales identificadas o asimiladas a divinidades⁷ (figura 1).

Por la arqueología y las evidencias iconográficas constatamos que las mujeres tuvieron menos restricciones para actuar en la esfera del culto que en otros ámbitos de participación ciudadana, reservados a los varones. Era la única esfera en la que podían hacerlo de forma abierta y pública. El papel que desempeñaron fue el de diosas, sacerdotisas, o devotas (al igual que los hombres) y en el alto imperio estuvieron vinculadas al culto imperial y al culto dinástico donde política y religión estaban perfectamente articuladas. A las mujeres de la familia imperial se les rindió culto como augustas o *divae*, a su muerte, pero en vida también desempeñaron papeles en diferentes cultos como *flaminicae* y *devotae* y fueron por ello objeto de homenajes, así lo señala entre otros autores Scheid (2003: 137).⁸ Son expresiones documentadas ampliamente en los textos literarios pero igualmente a través de la estatuaria y las inscripciones sobre pedestales, lo mismo que los entalles sobre piedras y monedas nos confirman de nuevo una incidencia de esta costumbre mayor en Oriente que en Occidente. Del análisis de María Dolores Mirón (1996: 14-17, 76-77) se desprende que estas inscripciones son más frecuentes en el período de los emperadores antoninos y en el siglo III, mientras que las esculturas lo son en las dinastías julio-claudias

⁷ Esta cuestión está bien analizada en Price (1990: 54-55); interesan también las reflexiones de Zanker (1992: *passim*), apoyándose en un aparato ilustrativo abundante, aunque se hace notar que su discurso se centra mayoritariamente en el varón.

⁸ Véase en esta misma obra el capítulo de María del Carmen Delia Gregorio dedicado a Fulvia Célera, una flaminica del culto imperial provincial.

seguidas de las antoninas; en su reflexión resalta la dificultad que entraña diferenciar lo que era culto de homenaje cívico en el caso de las emperatrices, sobre todo por la diversidad de formas que se reconocen.

Los testimonios materiales y literarios respecto del culto desarrollado hacia la primera emperatriz, confirman su asimilación a un número significativo de diosas pues se consideraba que ello aportaba beneficios a la comunidad y a ella misma como un reconocimiento personal, son sobre todo divinidades como Juno, Ceres, Diana, Fortuna, Deméter, Hécate, Cibeles, Venus, Vesta, o las alegorías habitualmente asociadas al poder como *Pietas*, *Iustitia* y *Salus*. Las princesas de dinastías sucesivas añadieron otras asimilaciones tales como Concordia, Isis, Perséfone, Roma, Victoria, cuyo mensaje no se correspondería con los programas de Augusto, de su sucesor Tiberio, o del primer período del emperador Claudio; aunque también es plausible que el estado fragmentario de la documentación no permita reconocer las pruebas de estas asimilaciones en el material consagrado, por ejemplo, a la esposa del primer emperador.⁹

El modo de caracterizar este acercamiento a una divinidad era la incorporación de atuendos o atributos específicos que orientaban al ciudadano sobre el tipo de divinización de las representadas (desde tocados como *infulae*, *spicea*, *cornucopia*, a determinados símbolos y atributos como amapolas, antorcha, creciente, carcaj), a las que por lo general se les puede reconocer por las facciones o el tipo de compostura y que se iban repitiendo en diferentes retratos, bien es cierto que disponer de la dedicatoria en una estatua o la leyenda en una moneda, en la que se incluye la nominación de la emperatriz y/o de la diosa figurada, es la mejor garantía de su identificación. Caso paradigmático es el de Livia, de la que se conocen imágenes que corresponden al esquema de la matronal Ceres y que van acompañadas de un epígrafe que facilita su identidad. Otro ejemplo muy ilustrativo es el de la princesa Julia, la hija de Augusto, por lo que respecta a dos pedestales de estatua hallados juntos en la localidad de la griega Eresos, en Lesbos, en los que hay sendas invocaciones dirigidas respectivamente a *Nea Venus Genetrix* y a *Caesaris Filia*.¹⁰ No es el único caso relativo a la esposa de Agripa, puesto que en la ciudad de Mitilene es de nuevo honrada como *Nea Aphrodita*, dedicatoria que refuerza la conexión de la hija del emperador con la diosa originaria de la *gens Iulia* (*ILS* 3171 y 127; *IGR* IV 64 y 114).¹¹

⁹ Sobre el tema, consúltese principalmente Micocki (1995: 48-49). Es meritorio el cruce de información textual y material que ha realizado el autor, lo que facilita comprender la posición que detentaba la mujer en el programa político de cada momento histórico. Aunque, a mi entender, quedan algunas lagunas en la documentación que afortunadamente hoy se pueden subsanar, en parte, gracias a los estudios publicados en los últimos quince años.

¹⁰ Tema abordado de forma extensa por Wood (1999: 133) que representa uno de los trabajos más completos sobre estas mujeres y el culto que recibieron en Roma, si bien el análisis queda restringido al periodo entre el Principado y Nerón.

¹¹ En relación con estos aspectos, aconsejamos examinar las tesis de Rives (1994: 305); también Domínguez Arranz (2010b: 155-186).



FIGURA 2. Denario de Augusto; la imagen monetaria corresponde al reverso donde se representa a Julia, la hija de Augusto, con los atributos de la diosa Diana. 13 a. de C.; AR; 18 mm; 3,76 g; MFA Boston, núm. 341405

No obstante, a partir de Claudio, la apoteosis de una princesa llega a ser tan elaborada que pueden desaparecer incluso sus rasgos personales, lo que ante ciertos testimonios de la plástica, con un alto grado de idealización, supone un obstáculo para establecer la diferencia entre las diferentes mujeres de la realeza. En cualquier caso, y como hemos avanzado, estas imágenes y dedicatorias muestran el empeño de las representadas por conseguir la inmortalidad que es privativa de las diosas (figura 2).

La religión trascendía todos los aspectos de la vida y de la sociedad, esto era así porque el culto oficial regular no era ajeno a hechos de relevancia para la sociedad como forma de aplacar la cólera de los dioses en situaciones de crisis y requerir su apoyo para la reconstrucción y prosperidad de las ciudades. Es sintomático que en la tradición republicana haya un despliegue de madres que se exhiben como defensoras y protectoras de la familia, y por tanto de la ciudad de la que forman parte, y en momentos decisivos se muestran unidas a las divinidades, desarrollando una determinada actividad religiosa y en ocasiones siendo partícipes de conocidos prodigios.¹² Es el caso de Claudia Quinta a través de un hecho ciertamente portentoso que protagonizó esta vestal de dudosa reputación, en el 204 a. de C., cuando consiguió probar su castidad al conseguir desencallar la nave que transportaba la estatua sagrada de la frigia Cibeles por el Tíber, en su recorrido desde Pesinonte a Ostia, imagen que iba destinada al templo de Roma con objeto de proteger al ejército

¹² Purcell (1986: 81-82), reúne a mujeres que destacaron en estas actividades como fueron Hersilia, Veturia, Hortensia, considerada esta la primera oradora romana (Apiano, *Historia romana*, IV, 32-34), también Fulvia, esposa de Marco Antonio y a la que algunos autores atribuyen una desmesurada ambición política, es además el primer personaje femenino en ser representado en la numismática.



FIGURA 3. Sestercio de Diva Faustina I, en el reverso la representación del suceso atribuido a la vestal Claudia Quinta. 141-161; AE; 40,5 mm; 48,88 g; MFA Boston, núm. 200234

frente al enemigo cartaginés. El extraordinario suceso lo describen autores como Tito Livio (*Historia de Roma*, xxix, 14) y Ovidio (*Fastos*, iv, 315-312) y se transmitió a través de relieves, dedicatorias y tenemos algún testimonio en la iconografía monetaria (figura 3).¹³

No en vano muchas ceremonias religiosas y cultos estaban dedicados a ponderar una cualidad o tal vez una fase en el desarrollo del ciclo vital femenino, como los cultos a *Fortuna Muliebris*, *Matralia* a *Mater Matuta*, *Matronalia* a Juno Lucina, otras celebraciones a Juno Regina, *Venus Verticordia*, *Bona Dea*, *Cerialia*.¹⁴ Los textos describen a las castas matronas en ritos expiatorios, trasladando ofrendas a los santuarios para alcanzar el favor de los dioses y lograr situar a sus hijos en una posición política y social ventajosa, también dando gracias por las victorias que los varones habían obtenido, o manifestándose por las vías principales de la ciudad porque, como decía Polibio (*Historia romana*, ix, 6, 3-4), era la costumbre cuando el país atravesaba situaciones adversas.¹⁵ Sin embargo, según el contexto político, los efectos sociales que se esperaban de esas prácticas expiatorias, desarrolladas tanto

¹³ Existe un altar con relieves y dedicatorias que parecen aludir al mismo hecho, véase Leach (2007: 1-16); también las referencias a esta vestal en Scheid (1994: 3-19) y Cenerini (2009: 155). En general sobre estos acontecimientos excepcionales en coyunturas de crisis y la intervención de la matrona, símbolo de desgobierno, a la que sin embargo se acude en otras ocasiones para recuperar el orden, confróntese Cid López (2007b: 11-29).

¹⁴ Dirigimos, entre otros autores que se han ocupado del tema, a Gagé (1963), Schilling (1954), Bartman (1999: 92) y Cid López (1999).

¹⁵ También Tito Livio se hace eco de ello (*Historia de Roma*, xxvi, 9, 7-8; xxvii, 50, 5; xxvii, 51). Este último autor apunta que las matronas fueron convocadas por los ediles curules para reunir las ofrendas que debían llevar a Juno Regina (xxvii, 37, 9-10). Igualmente nos podemos acercar al tema a través de Hänninen (1999: 45-46), Gagé (1963), Wissowa (2003: 330 y ss.), y Scheid (2001: 450-456), centrándose este último autor en el valor y funciones de los sacerdocios femeninos y las liturgias matronales con especificación de las fiestas (véanse pp. 456 y ss.).

por varones como por mujeres, podían llegar a ser bastante negativos con idea de destruir los símbolos de autoridad, en forma de reacciones violentas contra las propiedades, mutilando o derribando las estatuas que honraban a los gobernantes y sus familiares. Casio Dión (*Historia romana*, LXI, 16, 1) explica que tras el asesinato de una madre tan influyente como Agripina, la plebe anudó una bolsa de cuero a la estatua de Nerón en señal de que debía recibir el castigo de un parricida, pero no contenta con ello, la muchedumbre enfebrecida se dedicó a tumbar las estatuas de la madre. Esta violencia en forma de magnicidio, se aplicó a Heliogábalo y a su madre, la princesa siria Julia Soaemias Bassiana, que fueron arrastrados a través de las calles de la ciudad y arrojados al río una vez decapitados por la guardia pretoriana, probablemente también fueron ultrajadas sus estatuas.¹⁶

Sin duda, el ingreso en la religión fue para la mujer un modo de ser reconocida socialmente, y de entre las formas de culto oficial, el iniciado por Octavio tras divinizar a Julio César constituyó un modo de dar visibilidad a las mujeres imperiales. Este culto se podía manifestar mediante la consagración del cuerpo en la ceremonia del funeral, momento en que recibía el título de diva, y la posterior apoteosis,¹⁷ también la dedicación de un templo, la recepción de un culto a través de la asimilación o identificación con las diosas más destacadas del panteón en cada momento histórico, la creación de sacerdocios para hacerse cargo del culto,¹⁸ o incluso el desarrollo personal de estos sacerdocios.

El primer sacerdocio fue el de Livia hacia su difunto esposo, así se manifiesta en el título recibido de *sacerdos divi augusti*,¹⁹ y también en la representación de su imagen en objetos identificados con status como se ve en el hermoso camafeo en sardonice del Museo de Viena, en el que la emperatriz exhibe su busto con atuendo matronal, cubierta por la *stola* y el *velum*, y los habituales distintivos como la corona mural, el ramillete de espigas y amapolas, además del león, que en conjunto se atribuyen a Ceres y Magna Mater. El mismo atuendo que ostenta Livia en el friso del altar del *Ara Pacis*, invita a pensar en que tal vez pueda estar formando parte activa en un ritual junto a su marido y Agripa, al que su hijastra daba la legitimidad

¹⁶ El magnicidio de Heliogábalo y de su madre lo relata Casio Dión (*Historia romana*, LXXX, 20; *Historia augusta. Vida de Heliogábalo*, XXXIII, 7): «[...] et occisus est per scurras et per plateas tractus et sordidissime per cloacas ductus et in Tiberim submissus est», y también Herodiano (*Historia romana*, VIII).

¹⁷ Según Plutarco (*Cuestiones romanas*, XIV), en el funeral, cuando el cuerpo se había incinerado completamente, es cuando se producía la divinización de la persona, y a continuación el ascenso *ad sideribus*, momento en el que tenía lugar la apoteosis. Sobre el ceremonial de consagración de los emperadores difuntos, véase, entre otros, Perea (2005: 103-120).

¹⁸ Entre las sacerdotisas de cultos locales a Livia, se puede citar a *Lutatia* de *Gaulos*, *Suphunibal* de *Nepes*; al igual que en *Aeclanum* se conserva una dedicatoria posiblemente de otra sacerdotisa que la invoca como *Iunoni Augustae*, e *Iunoni Liviae Augusti* en El-Lehs. Véase al respecto Domínguez Arranz (2009: 233-237).

¹⁹ A Livia se le nombra además como «coniux sacerdos», en Ovidio (*Tristes*, IV, 2, 11; *Pónticas*, IV, 9, 107), y «sacerdotem et filiam», en Veleyo Patérculo (*Historia romana*, II, 75, 3). Sobre el sacerdocio de esta emperatriz, véase Cid López (1998: 147-148).



FIGURA 4. Dupondio de Colonia Romula, anverso Augusto y en el reverso posiblemente Livia, junto a la leyenda GENETRIX ORBIS. 14-37 d. de C.; AE; 35 mm; 22,63 g; MNAC-GNC, núm. 03402

de situarse en primera línea en la sucesión al trono.²⁰ Por este sacerdocio de Livia, las fuentes interpretaron entonces que la mujer de Augusto aspiraba a la *dominatio*, a pesar de estar ausente su nombre en las acuñaciones monetarias. En efecto, en las monedas solamente figuran leyendas de divinidades o personificaciones junto a retratos que se le han atribuido, como GENETRIX ORBIS (que equivaldría a expresar algo así como madre de la patria), o bien PIETAS, IUSTITIA y SALUS, sobre monedas de la Tarraconense, bajo los reinados de Tiberio y Calígula (figura 4). La leyenda SALUS AVGVSTAE se había introducido en dupondios acuñados en la ceca de Roma, el 22-23, acompañando el retrato de la emperatriz (*BMC I 82*). Sin embargo, las evidencias nos dicen que la alusión más temprana a esta alegoría salutífera debió de producirse en una ceca local, Turiaso. En las monedas de este municipio hispano se incluyó el rótulo SILBIS unido a un rostro que se ha supuesto de Livia por el tocado de *sacerdotstyp*, una acuñación posterior al año 4 a. de C., cuando su hijo Tiberio es tomado en adopción por el emperador Augusto (*RPC I 403*), y que probablemente documentaría un culto local preexistente (figura 5). Hay que recordar que la sola excepción en la que el nombre de Livia está escrito en una acuñación oficial, es el sestercio emitido por Tiberio en el 22/23 (*RIC I 50-51*, figura 5), en el que aparece como IULIAE AVGVSTI junto al *carpetum* en el reverso, que evidentemente aquí no tiene el carácter habitual de carroza fúnebre sino que se utiliza con el fin de celebrar la recuperación de la emperatriz tras su grave enfermedad. Lo relata Tácito (*Anales*, III, 64): «[...] set tum supplicia dis ludique magni ab senatu decernuntur, quos pontifices et augures et quindecimviri septemviris simul et sodalibus

²⁰ Para el tema del poder masculino y la legitimidad que proporcionaban las mujeres bajo los julio-claudios, véase Corbier (1995: 178-193).



FIGURA 5. As de Turiasso. ¿Posterior al 29 a. de C.? AE; 28 mm; 11,94 g; MNAC-GNC, núm. 100909

Augustalibus ederent», es decir que se organizaron conmemoraciones sagradas y grandes juegos en acción de gracias en su nombre.²¹

No podemos entrar a valorar todas las asimilaciones a divinidades del panteón, nuestro análisis se va a centrar en proporcionar algunas claves sobre la mimesis que se reconoce entre las mujeres imperiales y Juno, que hemos elegido por el relevante papel estatal que tuvo esta diosa principal, sobre la que la iconografía en general, y la monetaria en particular, son fuente de conocimiento de considerable valor. Juno era protectora de las madres, aunque a veces fuera invocada como diosa belicosa, asimilada a Hera. Los estudiosos han tratado desde distintos puntos de vista la popularidad de que gozó Juno, como *Regina/Conservatrix*, en tanto que pareja de Júpiter, *Optimus Maximus/Conservator*. De ahí las denominaciones y cultos que se le dispensó en función de esta especificidad, y tampoco pueden extrañar asociaciones que la epigrafía nos trasmite. Un ejemplo es la inscripción que dedica un personaje del orden senatorial a la diosa y por tanto a Julia Mamea y su hijo Alejandro Severo,²² el emperador reinante, identificados con *Iuno Regina* y *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus* (sincretismo entre Júpiter y Baal) que, como se puede apreciar, no tendrían otro objeto que reforzar la ideología imperial. De forma semejante las imágenes y leyendas de las monedas se adecuaron al mensaje político y religioso que se deseaba transmitir, así lo viene a corroborar la expresión

²¹ Es útil seguir las reflexiones de Winkes (1995: 24).

²² Se pueden analizar varios ejemplos a través de Rodríguez Cortés (1991: 34).



FIGURA 6. Denario de Julia Mamea, leyenda IUNO CONSERVATRIX. 222; AR; 18 mm; 3,08 g; RIC IV 343

IUNO CONSERVATRIX de los denarios de la propia Julia Mamea (222-235) (RIC IV 343) (figura 6).

Encontramos, pues, proyectada la figura de la principal divinidad femenina del panteón romano en la elaboración iconográfica de las mujeres severas, aunque con anterioridad lo habían hecho las antoninas,²³ con frecuencia en compañía del pavo real, el ave consagrada a Juno que se utilizó asociada a su figura (al igual que aparece junto a las imágenes helenísticas de Hera).²⁴ Asimismo, es el ave que simboliza la apoteosis que secunda al acto de consagración, como se aprecia en las piezas monetarias acuñadas tras la muerte de Faustina la Mayor (reinó entre 138 y 141)

²³ Sobre estas princesas, recomendamos la obra de María José Hidalgo de la Vega (2000: 191-224). También en relación con la imagen pública de emperatrices antoninas a través de la propaganda monetaria, véase Keltanen (2002: 125-140), como explica la autora, son princesas del periodo de «los cinco buenos emperadores», término acuñado por Maquiavelo que se refiere a cinco emperadores consecutivos de Imperio romano: Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio, los cuales han gozado de gran interés por parte de los estudiosos pero mucho menos sus esposas. Hacemos notar que, estando el libro que tenemos entre manos en prensa y en el que va incluido el presente capítulo, me llega la noticia de la edición de dos monografías sobre emperatrices romanas que son dignas al menos de una breve mención: *Diva Faustina. Coinage and Cult in Rome and the Provinces*, de Martin Beckmann (Numismatic Studies, 26, 2012); y *Las emperatrices romanas: sueños de púrpura y poder oculto*, de María José Hidalgo de la Vega (Universidad de Salamanca, 2012). Obviamente ha sido imposible su consulta para incorporar sus reflexiones en este análisis.

²⁴ En las imágenes helenísticas, es sintomático que el carruaje llevado por Hera era arrastrado por pavos reales, ave por otra parte desconocida para los griegos hasta tiempos de Alejandro Magno. Bajo Vespasiano (69-79) ya se había representado en las monedas la Eternidad personificada conduciendo un carruaje en este caso arrastrado por elefantes o leones, con atributos como el ave fénix, el globo, el sol y la luna, aunque también puede llevar el cuerno de la abundancia o la serpiente, véase Mikocki (1995: 101 y *passim*). La emperatriz Faustina aparece representada en otros sestercios sobre carro tirado por dos elefantes con sus guías y la leyenda AETERNITAS (RIC III 352).



FIGURA 7. Sestercio de Diva Paulina, CONSECRATIO. 235-238; AE; 31 mm; 20,42 g; MFA Boston, núm. 35249

por su esposo Antonino Pío, sus reversos tienen por objeto conmemorar el suceso, a través de la presencia del pavo real rayano al *pulvinar* y un cetro atravesado sobre el mismo, siendo reforzado el mensaje con la inclusión de leyendas póstumas como DIVA AUGUSTA FAUSTINA y DIVA FAUSTINA,²⁵ en el anverso, y Juno de pie velada con cetro junto a la leyenda AETERNITAS, en el reverso (RIC IV 344 y 353A). Tanto en áureos como en denarios de su hija Faustina la Menor se presenta la misma imagen, en el reverso, con o sin pavo a sus pies, y el letrero IUNO (RIC IV 104-115). A la muerte de su esposa, Marco Aurelio acuñó otras piezas monetarias representándola en anversos y reversos muy variados: el pavo real en el centro de la escena, con el plumaje desplegado (RIC IV 1574), o situado delante del *pulvinar* (RIC III 1577), en otros la pira funeraria o la emperatriz identificada con la piedad en actitud sacrificial delante del altar, coincidiendo en todas las monedas la referencia escrita AETERNITAS o CONSECRATIO.²⁶ En monedas de Annia Lucilla, hija de Marco Aurelio y Faustina (emperatriz entre 161 y 175), se va a repetir uno de estos reversos presentando a la diosa con pátera y cetro y el ave posada en el suelo, aquí con el lema IUNO REGINA (RIC III 1752).

Por su parte, Paulina, consorte de Maximino I el Tracio (marzo de 235 a abril de 238), también en sestercios póstumos (236), es presentada en el momento de su ascensión a lomos del pavo real (RIC VI 126) (figura 7). Esta iconografía apenas difiere de las imágenes de una serie de antoninianos de Egnatia Mariniana, de la que poco

²⁵ Conforme a Keltanen (2002: 125), el cambio de leyenda se produce en el año 147 cuando el título de *augusta* pasó a su hija Faustina la Menor, así vemos que en el reverso de un sestercio se representa a la madre y a la hija respectivamente en anverso y reverso, y estas dos leyendas, DIVA y AUGUSTA, asociadas a cada uno de los nombres son las que les diferencian, las dos princesas veladas (BMC IV, XLIII, 68).

²⁶ Respecto a la consagración de las dos Faustinas, véase Mattingly (1945: 147-151).

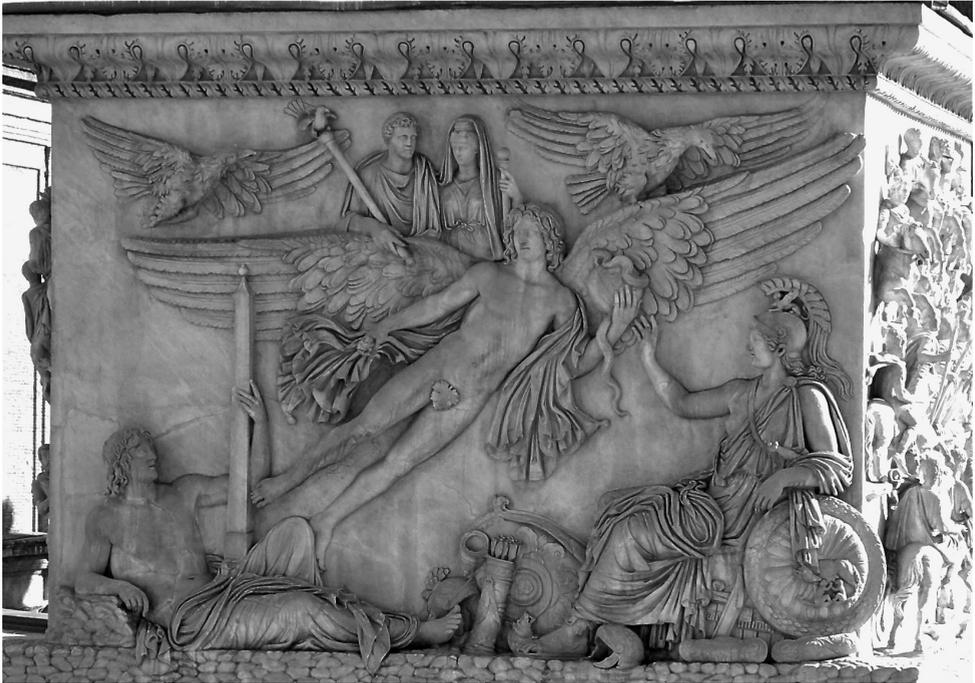


FIGURA 8. Escena de la apoteosis de Antonino Pío y Faustina I. Mármol; long. 247 cm; Museos Vaticanos. Archivo fotográfico personal

se sabe, que fueron acuñados de forma póstuma por su esposo Valeriano I (253), también con la leyenda *CONSECRATIO* (*RIC VI 6*).

Hemos hablado del pavo real asociado a Juno y relacionado con el momento de la apoteosis, en otras ocasiones fue un águila con el mismo significado de resurrección de la pareja imperial, prueba de ello es el relieve en el que se plasma el esplendor de las *imagines* de Antonino Pío y Faustina la Mayor, esculpido en el plinto de la columna que Marco Aurelio y Lucio Vero erigieron para conmemorar la consagración de sus padres en el año 161, y que hoy está expuesto en el Cortille della Pigna de los Museos Vaticanos.²⁷ La pareja imperial se eleva sobre un *genius* desprovisto de ropaje y alado, flanqueado por dos águilas,²⁸ hay dos figuras alegóricas que toman parte en la cremación de los difuntos: el genio del Campo Marcio, abrazado al obelisco Flaminio que se encontraba en el centro del *Horologium Augusti* (cercano al altar de la paz) y *Dea Roma* en actitud de despedirse de los reales difuntos. Hay

²⁷ Acerca de las circunstancias que rodearon la apoteosis de Faustina la Mayor y su esposo, el emperador Antonino Pío, no se pueden pasar por alto las interesantes reflexiones de Kleiner y Kleiner (1978-1980: 389-400).

²⁸ Según Herodiano, los romanos tenían la creencia de que el águila transportaba al cielo el alma del emperador (*rv*, 2, 1-11). Para las exequias o pompas fúnebres con las que se honraba a la familia imperial remitimos a Richard (1978: 1121-1134).



FIGURA 9. Sestercio de Diva Faustina II, leyenda CONSECRATIO. 176-180; AE, 33 mm; 23,51 g; MFA Boston, núm. 521028

que hacer notar que en la cara opuesta de la basa se figuró la *decursio* que el ejército realizó para celebrar las pompas fúnebres (figura 8). La inspiración de la principal escena de apoteosis parece que fueron los relieves del Arco di Portogallo (c. 137) que originalmente se ubicaba en la Via del Corso.²⁹ En este caso, es la esposa de Adriano la protagonista de la primera representación de apoteosis histórica de una emperatriz, que dispone de paralelos en la iconografía monetaria (*RIC* II 420 y 421). Se representa el ritual del *funus* de Sabina y en concreto el momento de convertirse en divina, su ascenso desde la pira del *ustrinum* sobre la espalda de una doncella semidesnuda que podría representar a su *iuno* (¿*Aeternitas*?). La emotiva escena es contemplada desde el plano terrenal por el emperador.³⁰ Igualmente, en la parte inferior, aparece una figura juvenil de espaldas interpretada como el genio del Campo Marzio (donde se desarrolló el funeral), y detrás del emperador la cabeza del presunto heredero Lucio Vero. Existe piezas monetarias del tipo DIVA FAUSTINA PIA y CONSECRATIO, con una iconografía que recuerda este ascenso a los cielos, al igual que sestercios cuyo reverso acoge la representación de una mujer sobre biga conducida por dos caballos en vuelo y sosteniendo con su mano izquierda un velo flotante (quizás personificación de la *Aeternitas*), siendo el lema en ambos casos SIDERIBUS RECEPTA (*RIC* III 1717). Ambas imágenes parecen estar sintetizando el mismo concepto, y así lo detallan los textos literarios cuando aluden a esta princesa ascendida *ad sidera* por el águila real³¹ (figuras 9 y 10).

²⁹ El monumento de Portogallo fue demolido en 1662, sus restos se ubican hoy en el Palazzo dei Conservatori, en la plaza del Campidoglio en Roma (inv. MC1213).

³⁰ Confróntese sobre el tema Kleiner (1992: 252 y 255) y Perea (2005: 11-112).

³¹ Véase Bianchi-Bandinelli (1970: 215, fig. 241). También nuestra nota 24.



FIGURA 10. Sesterccio de Diva Faustina II la Menor, leyenda SIDERIBUS RECEPTA. 176-180; AE; 32 mm; 25,57 g; RIC III 1717

Son reveladoras otras monedas de bronce dedicadas a Faustina la Menor, que conmemoran el complejo proceso de divinización, de las cuales tenemos escasa información, además de la particularidad de que los reversos son anepígrafos. En una, se la representa llevando en cada mano, respectivamente, la flor de loto y el sistro (*sechechet*), instrumento sagrado ligado habitualmente a divinidades orientales como Isis, también a Hathor y Astarté, a sus pies un pavo y un león; en la otra moneda, la figura sedente sobre un perro (quizá león), sostiene el mismo instrumento ceremonial. Aunque carecen de leyenda, sin duda es una referencia a la asimilación de la emperatriz con Isis (RIC III 1725 y 1726),³² como evidencia del sincretismo existente entonces entre Juno y la patrona egipcia de la fecundidad. Pero del mismo modo la presencia de los sagrados instrumentos podría querer transmitir la idea de muerte y resurrección de la emperatriz a tenor de los otros símbolos presentes.³³ No es el único soporte en el que se le representa a esta emperatriz con un símbolo de Isis, lo vemos en dos gemas que se conservan respectivamente en el Oriental Institute de la Universidad de Chicago y el Kunsthistorisches Museum, en ambas se ha colocado sobre la cabeza de Faustina y sobre la del emperador Marco Aurelio.³⁴

A través de los ejemplos citados, se puede advertir la importancia que tenía mostrar al público la identificación de estas princesas con la diosa principal del panteón, en su faceta de reina en correspondencia con la asimilación de los gobernantes varones a Júpiter, constituyendo la moneda un excelente soporte para la propaganda. Pero se explotaron otras facetas de Juno, como diosa protectora del matrimonio y de la procreación, en consecuencia de los nacimientos. De tal modo, en monedas de

³² En la duda sobre si se trata moneda o medallón, el autor del catálogo las da como «inciertas» y son incluidas al final del mismo.

³³ En efecto, ambos elementos se relacionaban en la Antigüedad con la muerte y resurrección, así puede comprobarse igualmente a través de los textos, por ejemplo en la elegía ovidiana dedicada a la muerte del poeta Tibulo: Ovidio (*Amores*, II, 13, 11, III, 9, 34).

³⁴ Véase Keltanen (2002: 140).



FIGURA 11. Denario de la princesa Annia Lucilla; en el reverso la diosa junto a la leyenda IUNONI LUCINAE. 164-169; AR; 18 mm; 3,50 g; RIC III 771

Sabina, esposa de Adriano, la figura significativa es la de la diosa con pátera y cetro y el epígrafe IUNONI LUCINAE,³⁵ al igual que en las de la malograda Crispina (177-192), casada con Comodo, en las que además se trasmite el título de Augusta concedido por el emperador al contraer matrimonio, aunque pronto fue condenada al exilio acusada de un adulterio que, como otros, nunca llegó a probarse.

Monedas de Annia Lucilla, emitidas por su marido Lucio Vero, portan idéntica leyenda que las de su cuñada Crispina, en ellas la diosa Juno se figura en actitud maternal sosteniendo un bebé en los brazos. Si bien se ha apuntado que estas emisiones coincidirían probablemente con un nacimiento familiar, lo más plausible es que se esté destacando el deseo de fertilidad de la emperatriz al realizar esta asociación con la diosa de los nacimientos (Juno, o tal vez Diana). En otras piezas esta princesa aparece transformada en FECUNDITAS (RIC III 764) o DIANA LUCIFERA, el epíteto que la reconoce como diosa de la luz lunar, representada con una antorcha símbolo de esa luz y por ende del alumbramiento (RIC III 762). Es el mismo caso de Faustina la Mayor (RIC III 504-505) y sobre todo de Faustina la Menor, frecuentemente relacionada con imágenes y leyendas alusivas también a su probada fecundidad,³⁶ siendo esta última asociada a las leyendas DIANA LUCIFERA, IUNO LUCINA y FECUNDITAS (RIC III 673-672, 687-693). Aunque la dedicatoria en ciertos casos ha sido sustituida por IUNO REGINA —en lugar de LUCINA, como cabría esperar—, pero sin alterar la iconografía (RIC III 771) (figura 11). En tanto que Diana Lucífera podría interpretarse la iconografía de los sestercios en cuyo anverso figura como DIVA FAUSTINA PIA, y en el reverso la figura divina de pie, con un creciente sobre los hombros, sostiene una antorcha entre sus manos, en el campo SIDERIBUS RECEPTA (RIC III 1715), tipo de leyenda a la que hemos hecho alusión más arriba con otro matiz. La seguridad en la continuidad de la dinastía a través de la prolífica des-

³⁵ A *Iuno Lucina*, a la que se honraba en un templo en el Esquilino desde el año 375 a. de C., y se destinaba la fiesta de *Matronalia*, entonces las mujeres casadas recibían regalos de sus maridos, Gagé (1963: 13); Cid (1995: 164).

³⁶ Véase Borhy y László (2001: 137).

endencia y por tanto en la estabilidad del estado promovió una amplia iconografía asociada a la esposa de Marco Aurelio y relacionada con las abstracciones de *Saeculi Felicitas*, *Temporum Felicitas*, *Laetitia*, *Hilaritas* y *Fortuna Muliebris*.³⁷

Al hilo de estos testimonios que hemos ido desgranando sobre la relación tan estrecha de las emperatrices con la diosa Juno en sus diferentes apariencias, no podemos dejar de mencionar la importancia que desde finales del siglo III a. de C. comenzó a tener una concepción religiosa que se definía como el espíritu divino del varón y de la mujer, del *paterfamilias* y de la *materfamilias*, a través de su *genius* y su *iuno*, que debía recibir culto familiar después de su fallecimiento. El *deum parentem* en que éstos se transformaban según Cornelia, la madre de los Gracos, que en una carta dirigida a su hijo Gaio, le manifiesta que tras su fallecimiento deberá ser honrada en las *Parentalia* invocando al dios de sus antepasados.³⁸ Conforme a la escuela alemana (Wissowa) lo que entendemos por la *iuno* de las mujeres acabaría unificándose con el culto a Juno o su identificación con la diosa, lo que no ocurriría con el *genius* de un varón que permanecería como un concepto abstracto sin equipararse a ninguna divinidad. En todo caso, las escuelas inglesa (Rose) y francesa (Bayet) no parecen estar conformes con esta asociación a una diosa, mientras una aboga porque el uso de la *iuno* derivaría de un principio arcaico referido a las matronas célticas, la otra escuela lo juzga como la contraparte del *genius* de los varones. A juicio de Dumézil, el origen de Juno es indoeuropeo: una divinidad que encarnaba las virtudes del poder, la realeza sagrada y la fertilidad. En tanto que, para Rives (1992: 33-49), esta creación de la *iuno* podría ser más bien una respuesta al creciente poder socioeconómico de las mujeres en el período tardorrepblicano.³⁹

Desde luego, fue a partir de Augusto cuando esta idea de la *iuno* se desarrollaría en toda su plenitud y la literatura y epigrafía lo corroboran, aunque las dedicatorias conservadas sean de momento exiguas. Ejemplo singular en la primera dinastía es la inscripción del año 3 d. de C., descubierta en el África proconsular, en El-Lehs (Zama Regia), cuyo texto que comienza por «Iunoni Liviae Augusti sacrum...», que podría traducirse indistintamente como «consagrado a Livia Juno, esposa de Augusto» o «a la Juno de Livia» (CIL 8.16456; ILS 120 [EJ 127]).⁴⁰ En la antigua ciudad etrusca de Falerii (que fue renombrada *Colonia Iunonia Faliscorum*, lo que revela la permanencia del culto), la dedicatoria de un liberto, en fecha parecida, reúne de

³⁷ Véase Keltanen (2002: 140).

³⁸ Plutarco (*Vida de los Gracos*, 8, 7): «ἐνιοὶ δὲ [sc. λέγουσι] καὶ Κορνηλίαν συνεπατιῶνται τὴν μητέρα, πολλὰκις τοὺς υἱοὺς ὀνειδίζουσιν, ὅτι Ῥωμαῖοι Σκιπίωνος αὐτὴν ἔτι πενθερὰν, οὕτω δὲ μητέρα Ἰράγγων προσαγορεύουσιν»; véase Roller (2012). Sobre la importancia de la *iuno* de la *materfamilias*, interesa consultar Flory (1995: 127-128) y Rives (1992: 33-49).

³⁹ Véase igualmente Rose (1923: 57-60).

⁴⁰ Otras inscripciones descubiertas en estas ciudades orientales que son testimonio del culto que recibió Livia, en Domínguez Arranz (2010a: 178).

nuevo a los tres principales miembros de la primera dinastía: «Genio Augusti et Ti(berii) Caesaris Iunoni Liviae» (CIL, 11.3076).⁴¹ Al parecer hasta Nerón, la *iuno* de las mujeres de su familia no formó parte de las celebraciones abiertas a un culto público, seguramente porque su riqueza había ido en aumento, como ha analizado Flory (1995: 127-128). Durante la vida de Livia no hay por lo tanto evidencias oficiales de que se rindiese culto público a su *iuno*, lo que no obsta para que tras su muerte se conmemore la fecha de su nacimiento como en el caso de otros miembros de la familia imperial, pasando a formar parte del calendario de fiestas religiosas propias del Estado.

Esta admisión de la *iuno* es de extraordinaria importancia porque vendría a poner de relieve con respecto a la mujer un estado anterior al de *diva* o estado de semidivina, aunque es sabido que la divinización de Livia fue posterior a su apoteosis, bajo el reinado de su nieto Claudio, constituyendo uno de sus primeros actos de piedad hacia su abuela antes que hacia su propia esposa, con un interesado objetivo, el de legitimarse en el trono al reafirmar sus lazos con Augusto que se convirtió de este modo en *avunculus*. A partir de su consagración, Livia ya pudo recibir culto en los mismos lugares sagrados que su marido, y los dupondios que se acuñan entonces lo sancionan al representar en el mismo plano de igualdad tanto al *divus* como a la *diva* (RIC I 101, aquí Livia sostiene un cirio). Para Flory (1995: 134), la actuación de Claudio supuso uno de los momentos más trascendentales de la historia en la evolución hacia la divinización de las mujeres. El Senado ya lo había intentado a la muerte de Augusto (que no fue consentido por Tiberio), basándose en que la familia real era de origen divino, y las mujeres como esposas y madres eran trasmisoras de esta cualidad, por lo que ellas —y en este caso Livia— debían tener ya un puesto en el esatus divino. Sin embargo, esta idea de institución sagrada y por tanto de reconocimiento social a través de la personificación de divinidades del panteón romano no se va a consolidar hasta las siguientes dinastías.

Es posible hacer un seguimiento del reconocimiento que tuvo Livia en las ciudades del Imperio a través de diversos homenajes que se le rindieron, aunque sin especificar su nombre, caracterizando su retrato con rasgos de Juno, Ceres u otra divinidad, o añadiendo referencias epigráficas a Juno Augusta o Ceres Augusta en la propaganda oficial, con lo cual de forma implícita se estaba agasajando a Livia.⁴² Hay constancia, por otra parte, de que en Egipto, donde hubo una mayor libertad

⁴¹ Para los vestigios epigráficos que se conservan respecto a Livia, véase Grether (1946).

⁴² Las *Divae Augustae* como Livia, Faustina la Mayor o Plotina, es frecuente que sean asimiladas a Juno, Ceres o Venus. Mikocki (1995: 140-141) analiza un grupo de monumentos en relación con la divinización de la emperatriz de época de Claudio; más tarde, en los monumentos encontramos a veces la escena propia de la consagración. El autor establece dos variantes en este rito: *in formam Cereris* e *in formam Iunonis*, y uno de los primeros ejemplos de deificación póstuma *in formam Cereris* está documentado en una moneda que representa a Popea Sabina, esposa de Nerón, sosteniendo una cornucopia, entronizada en el pórtico de un templo dístico (RIC I 4846).



FIGURA 12. As de Livia, Oea, Syrtica, leyenda púnica; en el anverso el retrato de Livia, hacia la derecha, y en el reverso la imagen de Atenea con casco y *aegis*, vuelta hacia la izquierda. 22/3-37; AE; 25.5 mm; 9,29 g; MFA Boston, núm. 20001042

en el culto imperial, la mujer de Augusto fue asimilada a *Iuno Pronuba*,⁴³ en virtud de su papel de mediación en los acuerdos matrimoniales. Su nombre es utilizado en contratos conyugales como *epi Ioulias Sebastos* (no *Sebaste*), lo que hace suponer que una estatua de la emperatriz que representaría a la diosa presidiría la unión de la pareja.⁴⁴ Esta función de la emperatriz la encontramos en época de los antoninos con motivo de la erección de un altar consagrado a Juno para celebrar el enlace matrimonial entre Faustina la Menor y Marco Aurelio, por decreto del senado. Se advierte en esta costumbre, como hemos dicho, que la relación con Juno tanto en vida como a título póstumo realzaba su papel de defensora del matrimonio y de su principal función que era la maternidad. Unas veces la primera dama fue asimilada a la *Iuno Capitolina* o *Conservatrix*, en palabras de Ovidio, «quodque etiam magno consociata Iovi»,⁴⁵ esto es, como pareja de Júpiter, otras veces a *Iuno Pronuba*, como se la concebía en la ideología del Principado.

Las inscripciones, y también las monedas de magistrados monetales de ciertas ciudades orientales, corroboran que Livia fue elevada a la categoría de diva y augusta, haciendo gala de una libertad que entonces no se conocía en Roma. Fue identificada tanto con Juno como con Hera, su equivalente en la mitología griega: en Tapso a las imágenes monetarias se unió la leyenda IUN AUG (16-21 d. de C., *RPC* 796), en Mitilene el epígrafe IOY THEA SEBASTE (periodo tiberiano, *RPC* 2345-2346); al igual que en Pérgamo, LIVIAN HERAN (10-2 d. de C., *RPC* 2359) y en Eumeneia, HERA LEIBIA (periodo augusteo, *RPC* 3143). En Calcis se bate moneda con

⁴³ La inscripción tiberiana (*IG* II2 3238) IOULIA THEA SEBASTE PRONOIA sugiere una asociación con la *Atheneia Pronoia*. Según Tíbulo (III, 6, 48), la *iuno* de una mujer se utilizaba en los juramentos (*apud* Rives: 1992, n. 4).

⁴⁴ Compárese el análisis que hace Grether (1946: 222-252); también Flory (1984: 319).

⁴⁵ Palabras de Ovidio en la *Consolatio ad Liviam* a la muerte de su hijo Druso, Flory (1984: 320).

su retrato sobre el anverso y la leyenda del magistrado local, MESCINIUS STRA, o el nombre de la ceca, y en el reverso la imagen de la diosa griega (RPC 1346-1348). En la ceca de Oea, Trípoli, se identifica iconográficamente a la primera emperatriz con Ceres y con Atenea, en estas monedas la asociación de la figura del anverso con la diosa de la fertilidad se demuestra por la espiga asociada al retrato y además está el pavo real, en el reverso la diosa griega de la guerra por excelencia con el casco corintio de alta cimera y la coraza cubierta con la inconfundible *aegis* (RPC 835) (figura 12). Si bien existe información textual y epigráfica acerca de homenajes a Juno Lucina⁴⁶ no se han hallado estatuas o monedas en las que a Livia se le caracterizara claramente como esta diosa, como se produce en las dinastías postreras.

En resumen, aunque en cada época se eligieron unas determinadas asimilaciones o encarnaciones divinas, Juno, Venus y Ceres fueron consideradas diosas universales casi de forma general. En este grupo divino, está en primer término la asimilación a Juno en sus diferentes facetas. La comparación de la pareja imperial con las divinidades más solemnes del panteón parece ser una evidencia absoluta, como ha resaltado Micocki (1995: 147). Hemos querido mostrar a través de algunos ejemplos que Juno⁴⁷ fue una de las diosas más valorada por las matronas, que estaba asociada al proceso de sacralización de las mujeres y su conversión en diosas del panteón, aparte de valedora de los felices alumbramientos, elogiada en las fiestas religiosas que tenían su día principal el uno de marzo, *Feriae Martis*, fecha del alumbramiento de Marte, su hijo, y del *dies natalis* del templo a Juno Lucina, con gran participación de las madres que subían en procesión al Esquilino.⁴⁸ Esta coincidencia de festividad en realidad vendría a reforzar el poder que sobre las mujeres ejercían los varones y en consecuencia de su discriminación en razón de género.⁴⁹

La vida pública y política en el mundo romano estaba estrechamente vinculada a la religión. Ser sacralizado era la pretensión del emperador, lo que explica que ya desde Augusto hubiese un gran interés en aplicarlo también a las mujeres de su familia, puesto que entrañaba legitimidad y garantía de una sucesión reglada. La religión desde la República se hace inseparable del ideario de los gobernantes, y tanto las estatuas como los relieves, constituían un vehículo de transmisión de esta

⁴⁶ Ovidio, *Fastos*; véase Gagé (1963); Cid López (1999 y 2007).

⁴⁷ Sobre la diosa Juno: Dury-Moyaers, Renard (1981: 142-202). Para la iconografía es básica la consulta de La Rocca (1990: 814-856).

⁴⁸ Nos remitimos en particular a Cid López (2007), un estudio crítico muy acertado sobre la evolución y formas del culto de que fue objeto Juno, con un valioso aparato bibliográfico referido al tema.

⁴⁹ Cid López (2007: 357-358) explora la reelaboración del culto a la diosa desde su función inicial de *regina* y belicosa a la advocación próxima a las uniones matrimoniales y los partos, intencionado refuerzo de la propaganda maternal que se quería hacer de las mujeres y su necesidad de protección y sumisión al varón.

ideología, y en especial los entalles y las monedas que por su función circulatoria garantizaban una amplia difusión, así como la fácil asimilación de las imágenes e ideas por una población que en buena parte era analfabeta.

Para documentar la actividad de las mujeres la literatura clásica es sin duda relevante pero también, salvo excepciones, poco favorable hacia este sexo, en todo caso está dirigida a explicar cuáles son los deberes como hijas, esposas y madres, y sin embargo apenas dan a conocer detalles esenciales como las actividades que pudieron desempeñar en lo tocante al puesto que ocupaban en la sociedad, en calidad de miembros de la casa imperial.⁵⁰ Por ello, no cabe duda que el análisis de las imágenes y la epigrafía permite ampliar de forma notable la información de los textos y conocer el ámbito de actuación de las mujeres, dado que existe multitud de representaciones, así como dedicatorias mayoritariamente en las ciudades de provincias, que constituyen una elocuente demostración del desempeño de funciones de culto que les daba alguna visibilidad social. Ya en helenismo, dada la restricción de la mujer a lo doméstico y su marginalidad de lo público, la religión había sido el único medio de ser reconocida socialmente y va a continuar siéndolo en la sociedad romana.

Bibliografía

- BMC I*: Harold Mattingly (1983): *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. 1: *Augustus to Vitellius*, Londres: British Museum.
- BMC IV*: Harold Mattingly (1968): *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. IV, *Antoninus Pius to Commodus*, Londres: British Museum.
- CIL 8* (1981): *Corpus inscriptionum latinarum. Vol. 8, Inscriptiones Africae Latinae. Pars 1, Inscriptiones Africae Proconsularis et Numidiae comprehendens, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum*, Berlín: Walteri de Gruyter.
- CIL 11* (1966): *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. 11, Inscriptiones Aemiliae, Etruriae, Umbriae Latinae. Pars Prior, inscriptiones Aemiliae et Etruriae comprehendens, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae ; edidit Eugenius Bormann*, Berlín: Walteri de Gruyter.
- IGR*: René Cagnat (1964): *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes, auctoritate et impensis Academiae inscriptionum et litterarum humaniorum collectae et editae (1901)*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- ILS*: Hermann Dessau (1892-1916): *Inscriptiones Latinae Selectae*, 3 vols., Berlín: Walter de Gruyter..
- IRT*: Joyce M. Reynolds y John Bryan Ward-Perkins (1952¹): *Inscriptions of Roman Tripolitania*, Roma: The British School at Rome (2009r).

⁵⁰ Solo una parte de las actividades de estas mujeres fueron comentadas por historiadores, como Suetonio, Tácito, Casio Dión. Por su parte, Winkes (1995) afronta de forma magistral el perfil de Livia, Octavia y Julia, de las cuales se conocen suficientes asimilaciones a diosas; Hidalgo (1998 y 2003) y, en general, véase Hidalgo (2012).

- LIMC (1984): *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zúrich [etc.]: Artemis, 1984.
- RIC I: Carol H. V. Sutherland y Robert A. G. Carson (1984): *The Roman imperial coinage. From 31 BC to AD 69*, vol. 1, Londres: Spink & Son.
- RIC III: Harold Mattingly y Edward A. Sydenham (1972): *The Roman imperial coinage*, vol. 3, Londres: Spink & Son.
- RIC IV: Harold Mattingly, Edward A. Sydenham y Carol H. V. Sutherland (1972): *The Roman imperial coinage*, vol. 4, Londres: Spink & Son.
- RPC y RPC¹: Andrew Burnett, Michel Amandry y Pere Pau Ripollès (1992): *Roman Provincial Coinage. Vol. I: From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 BC-AD 69)*, Londres: British Museum Press; París: Bibliothèque Nationale.
- AMELA, Luis (2001): «Inscripciones honoríficas dedicadas a Pompeyo Magno», *Faventia*, 23/1, pp. 87-102.
- BALASCH RECORT, Manuel (trad.) (1981): *Polibio, Historias*, vol. 2, libros v-xv, Madrid: Gredos.
- BALTY, Jean-Charles (1988): «Groupes statuaire impériaux et privés de l'époque julio-claudienne», en *Ritrato ufficiale e ritratto privato. Quaderni de La Ricerca Scientifica*, 116, Roma, pp. 21-46.
- BARTMAN, Elizabeth (1999): *Portraits of Livia: imaging the imperial woman in Augustan Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BECKMANN, Martin (2012): *Diva Faustina. Coinage and Cult in Rome and the Provinces*, Nueva York: Numismatic Studies 26.
- BERGUA CAVERO, Jorge, SALVADOR BUENO y Juan Manuel GUZMÁN (trad.) (2007): *Plutarco, Vidas paralelas*, Madrid: Gredos.
- BIANCHI BANDINELLI, Ranuccio (1970): *Roma, centro de poder*, Madrid: Aguilar.
- BORHY, László (2001): «Faustina Minor como diosa de la belleza y patrona de la maternidad», en Francisco Marco y otros (eds.): *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 137-142.
- CARLETON, George H. J. (2002): «*Isotheoi Timai*. The creation of the concept and practice of divine-like honours in the Greek cities of the late 5th and early 4th centuries BC», thesis Ph. D., University of London.
- CENERINI, Francesca (2009): *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna: Il Mulino.
- CID LÓPEZ, Rosa María (1995): «Mujer y paganismo romano: la religión como supuesta vía de emancipación femenina», en Dalia Molina y otros (coords.): *Mujer e investigación*, Oviedo: Universidad de Oviedo, pp. 157-166.
- (1998): «Livia versus diva Augusta. La mujer del príncipe y el culto oficial», *ARYS*, 1, pp. 139-156.
- (1999): «El *Ordo matronarum* y los espacios femeninos en la Roma antigua. Las fiestas de Matronalia y Fortuna Muliebris», en Mary Nash y otros (eds.): *Pautas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz: Universidad de Cádiz, pp. 43-58.
- (2007a): «Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma. El culto de Juno Lucina y la fiesta de Matronalia», *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, pp. 357-372.
- (2007b): «Las matronas y los prodigios: prácticas religiosas en los “márgenes” de la religión», *Norba. Revista de Historia*, 20, pp. 11-29.

- CORBIER, Mireille (1995): «Male Power and Legitimacy through Women: The domus Augusta under the Julio-Claudians», en Richard Hawley y Barbara Levick (eds.): *Women in Antiquity: New Assessments*, Londres: Routledge, pp. 178-193.
- DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena (2009): «Maternidad y poder femenino en el Alto Imperio: imagen pública de una primera dama», en Rosa María Cid López (coord.): *Madres para Occidente. Construcciones culturales sobre la maternidad en la civilización clásica*, Oviedo: KRK, pp. 215-253.
- (2010a): «La maternidad como base del discurso político en el Imperio romano», en Rosa María Cid López (coord.): *Maternidades: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*, Madrid: Al-Mudayna, pp. 166-185.
- (2010b): «La mujer y su papel en la continuidad del poder: Ilulia Augusti, ¿una mujer incómoda al régimen?», en Almudena Domínguez Arranz (ed.): *Mujeres en la Antigüedad clásica: género, poder y conflicto*, Madrid: Sílex, pp. 155-186.
- DURY-MOYAERS, Geneviève, y Marcel RENARD (1981): «Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 17, 1, pp. 142-202.
- FLORY, Marleen B. (1995): «The Deification of Roman Women», *The Ancient History Bulletin*, 9, pp. 127-134.
- GAGÉ, Jean (1963): *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruselas: Latomus.
- GÓNZALEZ VÁZQUEZ, José (trad.) (2001): *Publio Ovidio Nasón, Tristes. Pónticas*, Madrid: Gredos.
- GREGORY, Andrew P. (1994): «Powerful Images: Responses to portraits and the political uses of images in Rome», *The Journal of Roman Archaeology*, 7, pp. 80-99.
- HÄNNINEN, Marja-Leena (1999): «Juno Regina and the Roman matrons», en Päivi Setälä y Liisa Savunen (eds.): *Female networks and the public sphere in roman society, Acta Instituti Romani Finlandiae*, Roma, pp. 39-52.
- (2000): «Traces of Women's Devotion in the Sanctuary of Diana at Nemi», en R. J. Brandt y otros (eds.): *Nemi-status quo: recent research at Nemi and the sanctuary of Diana*, Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 45-50.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José (1998): «Mujeres, familia y sucesión dinástica: Julia, Livia y Agripina», en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos: Historia y Arqueología*, Madrid, pp. 131-140.
- (2000): «Plotina, Sabina y las dos Faustinas: la función de las augustas en la política imperial», *Studia Historica*, 18, pp. 191-224.
- (2003): «La importancia de las princesas imperiales en el culto imperial. Su imagen pública», *Mediterraneo Antico*, VI, 1, pp. 393-407.
- (2012): *Las emperatrices romanas: sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- JONES, Arnold, H. M. (1974): *The Roman Economy: studies in ancient economic and administrative history*, Oxford: Rowman and Littlefield.
- KELTANEN, Minerva (2002): «The Public Images of Four Empresses: Ideal Wives, Mothers and Regents?», en Päivi Setälä y Liisa Savunen (eds.): *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, Roma: Institutium Romanum Finlandiae, pp. 105-146.
- KLEINER, Diana E. E. (1992): *Roman Sculpture*, New Haven/Londres: Yale University Press.

- y Fred S. KLEINER (1978-1980): «The Apotheosis of Antoninus and Faustina», *Rendiconti Pontificia Accademia*, 51-52, pp. 389-400.
- LA ROCCA, Eugenio (1990): «Juno», *LIMC*, v, 1, pp. 814-856.
- LEACH, Eleanor W. (2007): «Claudia Quinta (Pro Caelio 34) and an altar to Magna Mater», *Dictynna*, 4, pp. 1-16.
- LÓPEZ, Vicente Cristobal (trad.) (1989): *P. Ovidio Nasón, Amores. Arte de amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor*, Madrid: Gredos.
- MARCOS CASQUERO, Manuel A. (ed.) (1992): *Cuestiones romanas: traducción y exégesis de Plutarco*, Madrid: Akal.
- MATTINGLY, Harold (1948): «The Consecratio of Faustina the Elder and her Daughter», *Harvard Theological Review*, 41, pp. 147-151.
- MIKOCKI, Tomasz (1995): *Sub specie deae: Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses: étude iconologique*, suplementi alla RdA, Roma: Giorgio di Bretschneider.
- MIRÓN PÉREZ, María Dolores (1996): *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el occidente mediterráneo*, Granada: Universidad de Granada/Instituto de Estudios de la Mujer.
- OLIVER SEGURA, Juan Pedro (trad.) (2011): *Casio Dión, Historia romana, lib. XLVI-XLIX*, Madrid: Gredos.
- PEREA, Sabino (2005): «“Imago Imperatoris, ad Sidera!” El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el “cuerpo doble?”», *Oppidum*, 1, pp. 103-120.
- PRICE, Simon R. F. (1980): «Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult», *The Journal of Roman Studies*, 70, pp. 28-43.
- (1984): «Gods and Emperors: the greek language of the roman imperial cult», *JHS*, CIV, pp. 79-95.
- (1990, 1985¹): *Rituals and power. The Roman Imperial Cult in Asia Menor*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PURCELL, Nicholas (1986): «Livia and the womanhood in Rome», en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 212, pp. 78-105.
- RICHARD J. C. (1978): «Recherches sur certains aspects du culte impérial: les funérailles des empereurs Romains aux deux premières siècles de notre ère», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 11.16.1, pp. 1121-1134.
- RIVES, James (1994): «Venus Genetrix outside Rome», *Phoenix*, 48, pp. 294-306.
- RODRÍGUEZ CORTÉS, Juana (1991): *Sociedad y religión clásica en la Bética romana*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- ROLLER, Matthew B. (2012): «Cornelia: on making one's name as mater Gracchorum», [en línea] <<http://classics.jhu.edu/directory/roller-matthew/pdf>>.
- ROSE, H. J. (1923): «The Original Significance of the *Genius*», *The Classical Quarterly*, 17, pp. 57-60.
- SÁNCHEZ MANZANO, María Asunción (trad.) (2001): *Cayo Veleyo Patérculo, Historia romana*, Madrid: Gredos.
- SCHEID, John (1994): «Claudia, la vestale», en Augusto Fraschetti (ed.): *Roma al femminile*, Roma-Bari, pp. 3-19.
- (2001): «Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma», en George Duby y Michel Perrot (coords.): *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 1: *La Antigüedad*, Madrid: Taurus, pp. 445-487.

- (2003): «Les rôles religieux des femmes à Roma. Un complément», en Regula Frei-Stolba y otros (eds.): *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, pp. 137-151.
- SCHILLING, Robert (1979): «Une victime des vicissitudes politiques: la Diane latine», en Robert Schilling (ed.): *Rites, cultes, dieux de Rome*, París: Klincksieck, pp. 371-388.
- SEGURA RAMOS, Bartolomé (trad.) (1988): *Publio Ovidio Nasón, Fastos*, Madrid: Gredos.
- SOLÍS DE LOS SANTOS, José, y Fernando GASCÓ DE LA CALLE (ed.) (1992): *Tito Livio, Historia de Roma: La Segunda Guerra Púnica. Tomo II, libros XXVI-XXX*, Madrid: Alianza.
- SUTHERLAND, Carol H. V. (1959): «The Intelligibility of Roman Imperial Coins Types», *Journal of Roman Studies*, 49, pp. 46-55.
- TAPIA ZÚÑIGA, José (trad.) (2002-2009): *Cayo Cornelio Tácito, Anales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- WINKES, Rolf (1995): *Livia, Octavia, Julia, Porträts und Darstellungen*, Providence: Brown University/Center for Old World Archaeology and Art; Lovaina: Département d'Archéologie et d'Aistoire de l'Art/Collège Erasme.
- WISSOWA, Georg (2003): «The Historical Development of Roman Religion: An Overview», en Ando Clifford (ed.): *Roman Religion*, Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 330-358.
- WOOD, Susan Elliot (1999): *Imperial Women: a study in public images 40 B. C.-A. D. 68*, Leiden: Brill.
- ZANKER, Paul (1992): *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid: Alianza.