

# PECULIARIDADES NUPCIALES ROMANAS Y SU PROYECCIÓN MEDIEVAL

Tras somero apunte sobre los tipos de matrimonio registrados por la legislación romana, se estudia la pervivencia y mutaciones experimentadas por esos ritos nupciales hasta la Edad Media. Se analizan prácticas rituales que van desde el día anterior a la boda (peinado, velo, madrina, auspicios, capitulaciones, asistentes, sacerdotes, etc.), pasan por el ceremonial que rodea a la conducción de la novia hasta su nueva morada (cortejo, antorchas, cantos...) y a la entrada en ella, y concluyen con la primera noche nupcial y al día posterior a la boda.

First, we study the different kinds of marriage we can find in Roman Law; then, the survival and changes of marriage rituals until Middle Ages. We analyse rituals from the day before wedding to the bride's driving into her new home, the first night and the day after wedding.

**PALABRAS CLAVE:** boda, costumbres rituales, supersticiones, antropología, matrimonio, familia, religión popular.

**KEY WORDS:** wedding, rituals, superstitions, anthropology, marriage, family, popular religion.

## INTRODUCCIÓN

La sociedad prehistórica atribuyó una enorme importancia a ciertos momentos de la vida humana que suponían para el hombre la transición de una etapa a otra, de un estadio vital a otro. Ese momento era considerado crítico para la persona o para el grupo en que vivía, motivo por el que creía necesario activar todo tipo de recursos mágicos y religiosos que colaboraran al tranquilo abandono del status anterior y a la exitosa inserción en el nuevo. Tales rituales fueron denominados por Arnold van Gennep<sup>1</sup> 'ritos de paso' o 'ritos de transición'. Acontecimientos como el nacimiento, el paso de la pubertad a la virilidad, el casamiento, la muerte (por citar algunos de los más representativos)

---

<sup>1</sup> A. van Gennep, *Les rites de passage*, París (Librairie critique Émile Nourry), 1909. Hay trad. española: *Los ritos de paso*, Madrid (Taurus) 1986; J. Ferguson, "Rites de passage", *N&C* 11, 1969, 54-66; G. Amiotti, "Religione e politica nell'iniziazione romana. L'assunzione della toga virile", en *Religione e politica nel mondo antico*, Milán (CISA 7) 1981, 131-140; J. S. La Fontaine, *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Barcelona (Ed. Lerna), 1987 (el original inglés, *Ritual drama and secret knowledge across the world*, fue publicado por Penguin Books, Harmondsworth 1985); A. Moreau (ed), *L'initiation*, Actas del coloquio Internacional sobre el tema, Montpellier 1992, 2 vols.

entrañaban para la sociedad arcaica un peligro potencial. Los rituales de transición apuntaban a conjurarlo y a proteger en el trance al individuo afectado.

Los ritos de paso, según van Gennep, presentaban una estructura en tres fases, aunque cada una de ellas no tenía la misma duración ni requería el mismo énfasis, y a menudo su importancia variaba en cada sociedad. En la 1ª fase, o de ‘separación’, el individuo quedaba separado de su estado inicial: dejaba de pertenecer al status en el que hasta ese momento se encuadraba. En la 2ª fase, o ‘liminal’, la persona se encontraba en un terreno marginal: no estaba ya adscrito al grupo del que era miembro, pero tampoco se ha integrado aún en un nuevo status, lo que entraña un particular peligro para él. La 3ª fase, denominada ‘de agregación’ o ‘de integración’, culmina con la entrada del individuo en su nueva condición. De este modo, la estructura tripartita de estos ritos de paso dramatiza el proceso de transición señalando la frontera existente entre dos condiciones y ayudando al hombre a cruzarla de un lado al otro.

En época histórica, Grecia y Roma conservaban prácticas, ya muy deterioradas, de este tipo de ritos ancestrales, pero cuyo sentido y finalidad se les escapaban por completo. Circunscribiéndonos al caso de Roma, pero trayendo a colación cuando sea preciso prácticas foráneas (en particular de Grecia), vamos a ver aquí, aunque a grandes rasgos, uno de esos momentos vitales para el hombre: el del matrimonio. Intentaremos señalar sus peculiaridades y ceremonias más llamativas, muchas de las cuales resultaban chocantes para los propios romanos, y procuraremos esbozar apenas su permanencia o su desaparición en los inicios del mundo medieval y el nuevo sentido que el mundo cristiano de los primeros siglos confería a las ceremonias matrimoniales.

## 1. FINALIDAD DEL MATRIMONIO EN LAS DIFERENTES CULTURAS<sup>2</sup>

En Roma, la finalidad principal (por no decir única) del matrimonio era la procreación de hijos, con que se aseguraba la perpetuación de la *gens* y de los

<sup>2</sup> Como bibliografía general sobre el matrimonio, cf. los siguientes títulos: Ch. Lécrivaine-M. Collignon, “*Matrimonium*, I: Grèce. II: Rome”, en Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, París 1904, 1639-1662 del vol. V; E. Volterra, “La conception du mariage à Rome”, *RIDA* 2, 1955, 365-379; M. Durry, “Sur le mariage romain”, *Gymnasium* 63, 1956, 187-190 (= *RIDA* (*Revue International des Droits de l'Antiquité*) 3 (3ª ser), 1956, 227-243); E. Volterra, “Osservazioni intorno agli antichi sponsali romani”, *Scritti in onore di C. A. Jemolo*, Milán 1963, 639ss. del vol. V; J. Gaudemet, “L’originalité des fiançailles romaines”, *Iura* 6, 1966, 46-77 (= *Études de droit romain*, Nápoles 1979, Vol. III, 21ss) considera que la originalidad de Roma consistió en sintetizar en una forma de derecho las negociaciones previas al matrimonio; a partir de aquí resalta la importancia del concepto romano en la

*sacra privata: uxor quaerendorum liberorum causa*. De ello se hace eco San Isidoro (*Orig.* 9,7,20): “*Coniugium* son las nupcias de personas legalmente reconocidas con vistas a la convivencia procreadora. Y se dice *coniugium* porque se conyugan; o tal vez por el yugo al que se atan en el matrimonio, para que no puedan desunirse ni separarse”<sup>3</sup>. No obstante, la realidad era que, si bien se aduce la procreación como finalidad fundamental del matrimonio, en la mayoría de las ocasiones ésta iba unida a motivos de carácter económico, social, político... De hecho, lo que menos parecía importar era la estabilidad emocional y el amor, aunque este último podía surgir gracias a la convivencia, que en otras múltiples ocasiones es causa de rupturas.

En el siglo II a.C. Comelia era vista como ejemplo modélico de matrona romana por haber tenido doce hijos. Su figura fue a menudo evocada, sobre todo a raíz de que, desde mediados de ese mismo siglo, el descenso de la natalidad se hizo patente en Roma, como lo evidencia el hecho de que Metelo Macedonio, censor del 131 a.C., pronunció ante el Senado una elocución para estimular a los hombres a casarse y procrear, al par que reconocía que “las mujeres eran criaturas bastante conflictivas”. Este texto fue leído muchos años después por Augusto en el mismo marco del Senado como prueba de que sus reformas familiares no hacían más que tratar de revivir las tradiciones romanas relativas a tal legislación. Pero los índices de natalidad siguieron descendiendo, de manera que la legislación debió ser reforzada de nuevo por Domiciano y ampliada luego en los siglos II y III.

La legislación augústea (la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* y la *Lex Papia Poppaea*, entre los años 18 a.C. y 9 p.C.) exigía de los hombres de 25 a 60 años y a las mujeres entre 20 y 50 estar casados; a los hombres, tener al menos un hijo legítimo; y a las mujeres, tres (si eran libres) y cuatro (si eran libertas). En caso de incumplimiento se les prohibía, entre otras cosas, la facultad de percibir herencias. Las leyes de Augusto ofrecieron a la mujer muchas posibilidades de liberarse de la sujeción de los tutores masculinos. Así, el *ius liberorum* dejaba a la mujer libre de tutela, si tenía tres hijos (o cuatro, en el caso de ser liberta).

Pero, a pesar de todas las leyes, la disminución de hijos fue en aumento por múltiples motivos. Uno, nada desdeñable, era la alta mortalidad infantil. Pero

---

evolución general del derecho matrimonial; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, París (Ed. du Cerf) 1987; E. M. Yamauchi, “Cultural aspects of marriage in the ancient world”, *Bibliotheca Sacra* 135, 1978, 241-257.

<sup>3</sup> En *Orig.* 9,7,9, San Isidoro reitera la idea considerando que el nombre de cónyuge procede, no de la imagen metafórica que ve al marido y a la mujer “unidos al yugo del matrimonio”, sino de un ceremonial en el que a los contrayentes se les imponía un yugo real: “Los cónyuges son así denominados por el yugo que, en el matrimonio, se impone a los que se casan. Los desposados suelen colocarse bajo un yugo en señal de concordia, para indicar que no van a separarse. No obstante, se les aplica realmente el nombre de cónyuges desde la promesa del matrimonio, aunque no haya tenido todavía lugar la unión conyugal”.

otro fue la postura femenina de negarse a servir de simple objeto reproductor, sobre todo cuando el acceso a la liberalización de la tutela comenzó a ser obtenida por ellas por muy diversas vías. Su deseo de controlar su fecundidad llevó a poner en práctica múltiples técnicas anticonceptivas<sup>4</sup>, que iban desde el simple aborto hasta el empleo de los más variados recursos supuestamente anticonceptivos. Y en épocas de crisis no se dudaba en recurrir a la simple exposición del recién nacido (así, en la *columna lactaria*), cuando no al infanticidio. Los anticonceptivos se relacionaban casi siempre con la magia y la superstición. Los ejemplos podrían multiplicarse hasta la saciedad, pero aduciremos sólo unos cuantos. Plinio (*NH* 29,85) recomendaba fabricar un amuleto abriendo la cabeza de una araña peluda, sacar de ella los dos gusanos que supuestamente hay en su interior y envolverlos en un trozo de piel de ciervo. Por su parte, Aecio (16,17) aconsejaba introducir el hígado de un gato en un recipiente y llevarlo atado a la pierna izquierda; pero la misma utilidad tenía el útero de una leona contenido en un tubo de marfil. Métodos anticonceptivos más naturales eran la creencia (registrada por Sorano, *Ginecología* 1,61) en que la mujer no quedaría embarazada si no tenía ganas de relaciones sexuales; o que no sucedería si mantenía la respiración mientras el hombre eyaculaba y, tras ello, se agachaba, estornudaba y bebía algo frío.

También en Atenas la finalidad del matrimonio era la procreación, siempre dentro de los límites de los recursos económicos de la familia. Antes de que el novio se uniera a la novia en la noche de bodas, ésta comía un fruto de muchas semillas, que, según Plutarco (*Solón* 20,4), simbolizaba la fertilidad. Afirma Lisias (1,6) que el nacimiento de un hijo, especialmente si era varón, se consideraba como el cumplimiento del principal objetivo del matrimonio.

Tener hijos era la tarea más importante para la mujer espartana, pues el Estado se hallaba permanentemente en guerra y la producción de soldados era prioritaria. Según Plutarco (*Licurgo* 27), la ley de Licurgo sobre enterramientos prohibía que en las inscripciones sobre las tumbas se plasmara el nombre del difunto, excepto para los muertos en acción de guerra o para las mujeres fallecidas al dar a luz. En el mismo sentido, los hombres sin hijos eran ridiculizados y sufrían ciertas desventajas sociales.

El cristianismo supuso un nuevo espaldarazo a la procreación como finalidad del matrimonio, pero confiriéndole un nuevo sentido. Así, Isidoro de Sevilla (*Orig.* 9,7,27), trascendiendo la finalidad procreadora romana, y enmarcando el sacramento en un contexto cristiano, dice: “Tres son los motivos

---

<sup>4</sup> K. Hopkins, “Contraception in the Roman Empire”, *Comparative Studies in Society and History* 8, 1965, 124-151.

por los que se puede tomar mujer: el primero, para tener descendencia; sobre ello leemos en el Génesis (1,28): *Y los bendijo, diciéndoles: creced y multiplicaos*. El segundo motivo es la ayuda; acerca de esto se dice en el Génesis (2,18): *No es bueno que el hombre esté solo; proporcionémosle una ayuda que se le asemeje*. El tercer motivo es la incontinencia, por lo que el Apóstol dice (1 Cor 7,9) que *quien no tenga el don de la continencia, que se case*".

El cristianismo tuvo, pues, un concepto de matrimonio diferente al de Grecia y Roma, llegando incluso a considerar el celibato como preferible al matrimonio, por lo que, como acabamos de ver, San Pablo sólo recomendaba casarse cuando las tendencias sexuales eran indómitas y el hombre podía cometer pecado de fornicación. Para el cristianismo, siendo el alma superior al cuerpo, debía prestarse a aquélla una atención preferente, que los deberes familiares podían distraer. Los primeros Padres de la Iglesia (Tertuliano, San Jerónimo) apoyan abiertamente la virginidad. Creían más noble y piadoso renunciar a la reproducción y dedicar el tiempo al espíritu. Por otra parte, considerando en aquella época que el fin del mundo estaba cercano, se veía como algo inútil perpetuar la raza humana. Por su parte, Orígenes pensaba que el único significado del matrimonio era satisfacer las pasiones sexuales, motivo por el que, para no caer en ellas, se castró a sí mismo.

Dado que en el momento mismo de la creación Dios ordenó al hombre reproducirse, el cristianismo juzgaba que tal deber sólo debía realizarse en el marco del matrimonio, definido como *foecunditas pudica*. En la Edad Media cualquier otra finalidad o intención diferente a la de la fecundación de la mujer era objeto de condena y de castigo. La simple satisfacción de los instintos y del placer carnal era considerada una desviación de la institución matrimonial y, como tal, pecado. Imaginemos, pues, los anatemas que entrañaban las relaciones al margen de aquélla.

## 2. TIPOS DE MATRIMONIO (EN ROMA)<sup>5</sup>

En Roma el matrimonio podía realizarse de modo que la esposa quedara bajo la autoridad del marido y se integrara de pleno derecho en la familia de éste, o bien siguiera sometida a los lazos de su propia familia. En el primer caso el matrimonio se calificaba de *in manum*; en el segundo, de *sine manu*<sup>6</sup>. En

<sup>5</sup> G. Dumézil, *Mariages indo-européens, suivi de quinze question romaines*, París 1979; E. Campanile, "Sulla struttura del matrimonio indoeuropeo", *SCO (= Studi Classici ed Orientali)* 33, 1983, 291-297; B. Sergent, "Three notes on the trifunctional Indo-European marriage", *JIES* 12, 1984, 179-191.

<sup>6</sup> G. Hanard, "Manus et mariage à l'époque archaïque", *RIDA* 36, 1989, 161-179.

época arcaica, *manus* y *matrimonium* se confundían; pero ya en las XII Tablas se reconocía a la mujer la posibilidad de eludir la *manus* mediante la práctica del *trinoctium*. A pesar de ello, todavía en época de Cicerón se reservaba el calificativo de *materfamilias* para la mujer casada *in manum*: “En este orden el género es *uxor*, de la que hay dos formas: una, llamada ‘madre de familia’, concerniente a las que se han casado *in manum*; y otra, la de las mujeres que únicamente son tenidas como *uxores*”. Pero en Ulpiano (*Digesto* 50,16,41,1) el concepto ha cambiado ya radicalmente: *Nam neque nuptiae neque natales faciunt matremfamilias, sed boni mores*, esto es, “no son las nupcias ni los hijos los que hacen a una *materfamilias*, sino las buenas costumbres”. De hecho, desde finales de la república la forma más común de matrimonio era *sine manu*, aunque siga coexistiendo en menor proporción el *cum manu*. Es posible que, dado que el matrimonio *cum manu* confería a la esposa algunos derechos sobre las propiedades del marido, la familia del novio deseara estipular en las cláusulas matrimoniales que el matrimonio fuera *sine manu*; del mismo modo, cuando la novia era rica, la familia tendría interés en que fuera *sine manu* para que la propiedad de sus bienes no escapase al control familiar por pasar al del marido.

I. Tres eran las formas solemnes del matrimonio que comportaba *manus*: a) *Usus*. b) *Confarreatio*. c) *Coemptio*.

a. *Usus*

Era la forma de matrimonio más arcaica en cuanto al establecimiento de la *manus*, que el marido adquiría cuando la mujer convivía con él durante un año ininterrumpidamente. Las XII Tablas ofrecían a la casada el subterfugio denominado *usurpatio trinocti* para eludir la *manus*: le bastaba con pasar tres noches seguidas fuera del lecho matrimonial, con tal de que éstas no fueran las últimas del año<sup>7</sup>.

b. *Confarreatio*<sup>8</sup>

Gayo (*Inst.* 1,112) la describe así: “Se entra en la potestad marital ‘por el pan’ mediante cierta clase de sacrificio que se hace a Júpiter Fárreo, en el cual se presenta un pan fárreo, esto es, de trigo, por lo que también se llama ‘confarreación’. Por lo demás, se realizan en esta clase de matrimonio otros muchos actos, pronunciándose fórmulas prescritas y solemnes en presencia de diez testigos”. En efecto, el *Pontifex Maximus* y el *flamen Dialis* hacían

<sup>7</sup> Aulo Gelio, *NA* 3,2-,12-13. Macrobio, *Saturn.* 1,3.

<sup>8</sup> B. Biondi, “Farreo coemptione usu”, en *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, Nápoles, Vol. III, 1988, 1301-1309.

participar a los nuevos esposos de un pastel de espelta (*farreum libum*) que compartían los cónyuges.

Era el matrimonio religioso propiamente dicho y originalmente era indisoluble<sup>9</sup>. Mediante él la esposa rompía los vínculos religiosos con su familia biológica (mediante la denominada *detestatio sacrorum*) para adoptar los cultos de la familia de su marido. La única forma como la mujer podía (ya en época tardía) ser separada de la *domus* y del culto familiar de su marido era mediante un rito desacralizador inverso: la *diffarreatio*. Aún en tiempos de Gayo una unión de este tipo era obligatoria para los flámines y para el *rex sacrorum*, pues dice: “Este matrimonio todavía se practica en nuestros días. Los sacerdotes mayores, o sea, el de Júpiter, el de Marte y el de Quirino, e igualmente el *rex sacrorum*, no pueden ser elegidos si no han contraído nupcias mediante el matrimonio *per confarreationem*”.

Compartir el alimento, sobre todo en una ceremonia religiosa, era un acto que reforzaba los lazos de unión de los creyentes. Tal era el origen de la comunión en el cristianismo. En la unión matrimonial esa copartición simbolizaba más aún la finalidad del rito. En Japón, la ceremonia nupcial tiene como punto fundamental el momento en que los novios beben vino intercambiando nueve veces sus copas. Entre los judíos, la novia bebe de una copa y luego la pasa al novio, quien, después de beber de ella, la rompe. Esto significa que esposa y esposo participan de algo en común, de lo que nadie más puede participar. El romper platos, vasos, huevos u otros objetos es común en muchas ceremonias nupciales. Según unos, ello se hacía para alejar a los malos espíritus; según otros, con ello se facilitaría el nacimiento de los hijos. Hay quienes relacionan la rotura de estos objetos como ligada a la pérdida de la virginidad de la esposa.

### c. *Coemptio*

En época arcaica se consideraba que el *paterfamilias* tenía derecho a sacar provecho de los hijos. Por ello, podía vender a sus hijas a quien tuviera necesidad de descendencia. Con el tiempo tal venta (como dice Gayo, *Inst.* 1,113) se convirtió en un acto simplemente simbólico, en el que lo que se adquiría no era tanto la mujer cuanto la potestad sobre ella, lo que, como el propio Gayo (*Inst.* 1,114) reconoce, venía a la postre a ser lo mismo.

El acto se realizaba delante de al menos cinco testigos, que fueran ciudadanos romanos, y de un portador de la balanza (*libripens*), en que pesaba las monedas que constituían el precio al que era ‘vendida’ la novia. En época

---

<sup>9</sup> P. Noailles, “Les rites nuptiaux gentiles et la confarreatio”, *Comm. Journ. hist. du droit RD*, 1936, 414-416.

imperial el comprador se comprometía por un convenio fiduciario a manumitir a la mujer tan pronto como ella lo solicitase, con lo que ésta quedaría libre del vínculo agnaticio que la ligaba a la familia civil. Con ello dejaba también de estar obligada a los *sacra privata* del marido, evitaba ser tutelada por los agnados, mantenía en sus manos sus propios bienes y adquiría el derecho de testar.

## II. Matrimonio *sine manu*

Matrimonio fundado en la unión de voluntades (*affectio maritalis*) con la finalidad de tener hijos, sin que la mujer se agregara a la familia del marido. La mujer sigue perteneciendo a su propia familia civil, bajo la autoridad de su propio *paterfamilias* o tutor. De esta manera, la mujer conservaba sus propios bienes que administra por su tutor. De hecho, para que un matrimonio romano fuera válido bastaba la *deductio in domum mariti* y la firma de unas *tabulae nuptiarum* en que se manifestase a voluntad de casarse y de tener hijos. Esta fórmula de matrimonio mantenía en la mujer sus vínculos de agnación y de gentilidad y la posesión de sus bienes. Jurídicamente, los esposos eran considerados extraños, pudiendo entre ellos formalizarse contratos.

Para esta celebración no se precisaba la intervención de ninguna autoridad civil o religiosa, ni ceremonias ni ritos particulares, ni siquiera exigencia de documento contractual. Otra cosa es que, dejando al margen los requisitos legales, pudieran llevarse a cabo algunos ritos matrimoniales tradicionales. Pensemos en las diferencias que entrañan una boda civil y una boda religiosa en nuestros días.

## III. Uniones ilícitas

Aparte de los tipos de matrimonio citados, había otros carentes de entidad legal: el concubinato (esto es, el matrimonio *sine connubio*) y el *contubernio*.

Según San Isidoro (*Orig.* 9,7,21): “Se habla de *connubio* cuando el matrimonio tiene lugar entre dos personas iguales en rango y dignidad, por ejemplo, entre ciudadanos romanos. En cambio, no se da *connubio* cuando un ciudadano romano se casa con una latina. Cuando no tiene lugar el *connubio*, los hijos no se hacen acreedores a la dignidad legal del padre”.

Se llamaba *contubernio* a la unión marital de los siervos, entre los cuales no cabía verdadero matrimonio.

## 2.1 REQUISITOS PARA LA VALIDEZ DEL MATRIMONIO

Para que un matrimonio fuera válido debían concurrir tres condiciones:

### a. Pubertad de los esposos

Siendo la procreación la finalidad del matrimonio, se requería de los contrayentes la capacidad para procrear, y ésta se fijaba en el inicio de la pubertad, establecida en 12 años para la mujer y en 14 para el hombre<sup>10</sup>. Había médicos que recomendaban retrasar a los 18 años el matrimonio de las jóvenes. Pero recordemos que, en tiempos de Augusto, la joven que a los 20 años no se había casado ni tenido hijos estaba sujeta a severas leyes sobre el celibato y la esterilidad. Por su parte, esas penas se aplicaban a los hombres aún célibes a sus 25 años.

En Atenas, según Sara Pomeroy<sup>11</sup>, “el ideal para un primer matrimonio<sup>12</sup> era que la novia tuviera 14 años y se casara con un hombre de alrededor de 20. La necesidad de que la novia fuera virgen, unido al antiguo sentimiento de que las jóvenes eran muy lujuriosas, hacían muy deseable un pronto matrimonio”<sup>13</sup>.

Entre los brahmanes del sur de la India, el hermano menor no puede casarse hasta haberlo hecho el mayor. En el caso en que éste no tuviera prisa en casarse, podía cumplir la norma y dejar vía libre al menor casándose con un árbol. En el fondo, existe la creencia animista: todos los objetos (animados o no) tienen un espíritu; el hermano mayor se casaba, pues, con el espíritu que habita en el árbol.

<sup>10</sup> K. Hopkins, “The age of Roman girls at marriage”, *Population Studies* 18, 1965, 309-327; M. Durry, “Le mariage des filles impubères dans la Rome antique”, 47bis, *REL* 1970, 17-25 (= *Contribut. Rend. Acad. Inscr.*, 1955, 84 ss., y *Anthropos* 50, 1955, 432-434 & *RIDA* 2 (3ª ser), 1955, 163-173; A. del Castillo, “Sobre la controversia entre matrimonio romano y pubertad femenina”, *Durius* 4, 1976, 195-201, considera que los textos de los juristas así como los resultados de las investigaciones médicas recientes confirman ampliamente la teoría de M. Durry [“Sur le mariage romain”, *Gymnasium* 63, 1956, 187-190 = *RIDA* 3 (3ª ser), 1956, 227-243] según la cual el matrimonio de las jóvenes impúberes era en Roma una práctica corriente; M. Roth, “Age at marriage and the household”, *Comparative studies in society and history* 29, 1987, 715-747; D. A. Musca, “La donna nel mondo pagano en el mundo cristiano: le punte minime dell’età matrimoniale attraverso il materiale epigrafico”, *Atti Accad. Rom. Costan* (Perugia) 8, 1988, 147-182, basándose en material epigráfico, trata de la mujer en el mundo pagano y cristiano, así como de la edad mínima para el matrimonio; B. Shaw, “The age of roman girls at marriage: some reconsiderations”, *JRS* 77, 1987, 30-46; R. P. Saller, “Men’s age at marriage and its consequences in the Roman family”, *CPh* 82, 1987, 21-34.

<sup>11</sup> S. B. Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid (Akal) 1999, 3ª ed. (la 1ª ed. data de 1987).

<sup>12</sup> Jenofonte, *Económico* 7,5.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Hist. anim.* 7,1 (581b) y *Política* 7,14,5 (1335a).

### b. Consentimiento (del *paterfamilias* o, tardíamente, de los contrayentes)

En época arcaica el único capacitado para permitir que un hijo o hija se casara era el *paterfamilias*. Los padres de los contrayentes concertaban la boda, sin tener en cuenta el parecer de éstos, que a menudo ni se conocían.

En época imperial el matrimonio no era válido sin consentimiento de los contrayentes, aunque, si son *alieni iuris*, necesitaban también el consentimiento del cabeza de familia. Los *sui iuris* y los emancipados no precisaban el consentimiento de nadie.

### c. *Connubium*

Según Ulpiano, *connubium* era la facultad de contraer nupcias legítimas. La primera exigencia para esa legitimidad era ser ciudadano romano. En el derecho antiguo, no tenían *connubium* ni los extranjeros, ni los esclavos, ni los latinos (salvo los *latini veteres*), ni los *peregrini* (salvo excepciones). En tiempos de Justiniano se limitó la carencia de *connubium* sólo a los extranjeros y a los esclavos.

Aun teniendo *connubium*, una serie de impedimentos invalidaban la legitimidad del matrimonio.

-En época arcaica, no era legítimo el matrimonio entre patricios y plebeyos.

-Tampoco podían casarse las personas ligadas por parentesco y afinidad, tanto por línea agnaticia como cognaticia.

## 2.2 LOS ESPONSALES

Una vez supuestos los requisitos de validez de un matrimonio, y antes de contraer éste, se llevaban a cabo los esponsales, es decir, la promesa (*sponsio*, de *spondeo* 'prometer') de las futuras nupcias, de donde derivan también *sponsus* y *sponsa*. Quienes no tenían capacidad de contraer *iustae nuptiae* tampoco podían celebrar los esponsales.

En la *sponsio* se establecían, como con un contrato, los compromisos matrimoniales de cada parte. También quedaba fijado el año en que se celebraría el matrimonio, pero éste podía jurídicamente retrasarse cuando había causas justificadas; por ejemplo, que el novio marchase a la guerra. En este caso, la novia debía esperarlo dos años antes de poder volver a comprometerse en otros esponsales.

Cuando alguien no cumplía la palabra empeñada en los esponsales podía ser demandado mediante la *actio ex* (o *de*) *sponsu*. El juez investigaba por qué

no se entregaba o no se recibía como *uxor* a la mujer prometida. Si no existía causa justificada, se imponía una multa a la parte incumplidora.

El día de los esponsales el novio o su familia entregaba a la novia, como garantía y símbolo del compromiso contraído, una cantidad de plata, un anillo de hierro o de oro, con una gema engarzada, que ella ponía en su dedo anular<sup>14</sup>.

El acto de los esponsales entrañaba determinados efectos jurídicos. Así,

-los 'prometidos' no podían testificar uno contra otro.

-la prometida podía ser acusada de adulterio.

-si los esponsales se rompían injustificadamente por parte del novio, la novia se quedaba con los regalos recibidos.

-si la novia fallecía, sus herederos (en época de Constantino) se quedaban con la mitad de los regalos.

### 3. RITUALES PREVIOS. CEREMONIAS NUPCIALES PREVIAS

La celebración del matrimonio comportaba, por lo general, un ceremonial y una pompa<sup>15</sup>, sobre todo cuando la mujer se casaba por primera vez, pues las segundas nupcias solían hacerse de forma discreta, ya que no fueron nunca bien vistas, aunque la que se casara fuera viuda<sup>16</sup>. Las inscripciones suelen ser unánimes en sus elogios a la *univira*.

#### 3.1 FIJACIÓN DE LA FECHA DE LA BODA

Era importante elegir el mes y el día, porque no todas las fechas entrañaban buenos presagios<sup>17</sup>. En Roma se recomendaba hacerlo sobre todo durante las fiestas *Cerialia* y *Floralia*. En estas últimas, quizá por magia simpática, se

<sup>14</sup> Juvenal 6,27. Plinio, *NH* 33,12. Isidoro de Sevilla, *Orig*, 19,32,4. Tertuliano, *Apolog*. 6,4. B. Albanese, "Sponsio annulo exiliente", *ASGP* 41, 1991, 5-15, considera que la fórmula *Sponsio annulo exiliente* de Plinio (*NH* 33,28) se refiere a los contratos establecidos mediante la entrega del anillo en garantía, en una época en que no se practicaba aún la entrega de arras.

<sup>15</sup> Alusión a muchas de estas ceremonias pueden verse en Catulo. Cf. G. Dominici, *Le ceremonie nuziali dell'antica Roma attraverso i carmi del poeta Catullo*, Foligno 1930; G. Williams, "Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals", *JRS* 48, 1958, 16-29; H. Le Bonniec, "Le témoignage d'Arnobé sur des rites archaïques du mariage romain", *REL* 54, 1976, 110-129.

<sup>16</sup> Plutarco, *QR* 105. M. Humbert, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milán (Gruffé) 1987. Según N. Boëls-Janssen, "L'interdit des *bis nuptae* dans les cultes matronaux: sens et formulation", *REL* 74, 1996, 47-66, las casadas en segundas nupcias tenían prohibido intervenir en determinados ritos.

<sup>17</sup> Plutarco, *QR* 85. P. Noailles, "Les *dii nuptiales*", *RHDFrEtr* (= *Revue Historique du Droit française et étranger*) 16, 1937, 549-551.

celebraban espectáculos muy subidos de tono, tendentes a estimular la reproducción de personas, animales y plantas.

Las fechas no recomendadas para el matrimonio eran:

-del 13 al 21 de febrero.

-del 1 al 15 de marzo.

-del 1 de mayo al 15 de junio<sup>18</sup>; pero, si bien después de esa fecha podía hacerse, se recomendaba no hacerlo hasta concluidas las ceremonias de purificación del Templo de Vesta<sup>19</sup>.

-los 3 días ‘lunares’: *Kalendae, Nonae e Idus*.

-los *dies religiosi* (en particular el 24 de agosto, el 5 de octubre y el 8 de noviembre, durante los cuales se abría el *mundus: mundus patet*).

-las fechas de celebraciones funerarias o de purificación: *Parentalia* (en febrero), *Argea* y *Lemuria* (en mayo: el día 10 comenzaban los *Lemuria* abriéndose un periodo de tiempo funesto durante el cual incluso se cerraban los templos<sup>20</sup>) y *Vestalia* (en junio, hasta concluida la purificación del templo de Vesta).

En todo caso, aparte de esas fechas, se recomendaba siempre la consulta previa de auspicios<sup>21</sup>.

En Atenas la época preferida para celebrar matrimonios era el invierno, periodo en que las labores agrícolas se reducían al mínimo. Esta costumbre hizo que el mes de *Gamelión* (enero) derive su nombre de γάμος, ‘matrimonio’.

En el ámbito cristiano, pasada la mitad del siglo II, el papa Sotero (166-175) decretó que las bodas debían efectuarse en determinadas fechas, aunque tal decreto lo que más resaltaba era que la finalidad del matrimonio debía ser la generación de hijos para Dios y para la continuidad de la especie humana: *certis temporibus nubant, ut filios non spurios, sed haereditarios Deo et saeculo generent*. Las frecuentes censuras eclesiásticas contra las supersticiones referidas a la elección de la fecha de la boda testimonian que aquéllas estaban muy arraigadas en el pueblo. La gente seguía siendo muy remisa a casarse en días considerados de mal agüero. Dice Isidoro Mercador<sup>22</sup>: “No les está

<sup>18</sup> Ovidio, *Fast.* 6,225.

<sup>19</sup> Ovidio, *Fast.* 6,226-234 y 6,713-714.

<sup>20</sup> Ovidio, *Fast.* 5,485-490.

<sup>21</sup> Valerio Máximo 2,1. Cicerón, *Div.* 1,104.

<sup>22</sup> Isidoro Mercador [*Decretalium collectio* 73 = PL 130,586]: *Non licet christianis observare et colere elementa aut lunae aut stellarum cursus, inane signorum fallaciam pro domo facienda aut propter segetes vel arbores vel coniugia socienda.*

permitido a los cristianos observar y rendir culto a elementos de la naturaleza, atenerse al curso de la luna o de las estrellas, a la falacia baladí de los astros para fijar la fecha de edificación de una casa o iniciar la recolección o cultivar los árboles o celebrar bodas”. En la creencia popular, los días considerados más idóneos para casarse eran los de la luna nueva y los viernes<sup>23</sup>, el primero por la relación entre la luna y el embarazo, el segundo por estar consagrado a Venus.

En la India, los brahmanes recomendaban los matrimonios sólo en 4 meses: marzo, abril, mayo y junio. Sólo durante ellos la boda sería propicia.

#### 4. LA CEREMONIA NUPCIAL PROPIAMENTE DICHA

La ceremonia religiosa comportaba:

- unos ritos propios de la noche precedente.
- la ascensión de una vestimenta muy determinada.
- la toma de auspicios al amanecer del día de la boda.
- la invocación a determinadas divinidades.
- la realización de un sacrificio.
- la conducción de la recién casada hasta su nueva morada.

Muchos de esos rituales parecen remontar a época indoeuropea. Otros, como la citada *confarreatio*, reservada a los patricios, parecen proceder del mundo itálico.

Quizá una somera exposición de lo que se hacía en Atenas (pues en Grecia el ritual matrimonial variaba según las ciudades)<sup>24</sup> arroje mayor luz sobre lo que encontraremos en Roma. De entrada, en Grecia la observancia de los rituales del γάμος no tienen por sí mismas un valor legal y los ritos tampoco son en ningún caso un sacramento. Estos rituales lo que vienen a ratificar es un cambio de *status* tanto para el hombre cuanto para la mujer, especialmente para ésta, que pasa de un hogar a otro, del οἶκος de su padre al de su marido.

En Atenas la ceremonia nupcial se desarrollaba a lo largo de tres días, denominados respectivamente πραιλία, γάμοι y ἀπαίλια. En el curso del primero tenía lugar un sacrificio en honor de las divinidades protectoras del matrimonio,

<sup>23</sup> En un sermón atribuido a San Eligio [Pirmino, *Scarapsus* = PL 89,1041] prohibía a las mujeres *Veneris aut alium diem in nupsis observare*.

<sup>24</sup> B. Zaidman-S. Pantel, *La religione greca*, Laterza, Roma-Bari 1992 (la ed. original es de París 1989); C. Espejo Muriel, *Grecia. Sobre los ritos y las fiestas*, Universidad de Granada 1990; A. Avagianou, *Sacred marriage in the rituals of Greek religion*, Berna (Peter Lang) 1991; J.-P. Vernant, “Le mariage en Grèce archaïque” *PP* 148, 1973, 51-74 (= *Mythe et société*, París 1974, 57ss).

en particular a Zeus, Hera, Ártemis, Apolo y Peithó. Durante éste, como recuerdo de un antiguo rito de paso, la novia ofrendaba a Ártemis los atributos de su infancia: sus juguetes de niña, diferentes objetos personales y mechones cortados de sus cabellos, todo lo cual depositaba en el altar, a menudo junto con su cinturón. Si la ofrenda de los juguetes, de los objetos y de los cabellos simbolizaba el abandono de la infancia y de la vida célibe, la del cinturón significaba la consagración de su virginidad a punto de ser perdida<sup>25</sup>. El sacrificio iba acompañado de un baño ritual que, si en épocas arcaicas se llevaba a cabo en un río o en un manantial, en época histórica se realizaba en la propia casa, aunque el agua empleada para ello deba ser traída de un río o de una fuente, tradicionalmente de la fuente Calirroe (este baño recordaba el que la diosa Hera, protectora de los matrimonios, llevaba a cabo todos los años en la fuente Canatos, tras lo cual recobraba su virginidad). Motivo con frecuencia representado en la decoración de la cerámica ática era la procesión de muchachas (λυτροφόρια) acudiendo a la fuente en busca del agua para el baño nupcial.

El γάμος, día de la boda, las casas de los contrayentes se decoran con ramos de olivo y de laurel. En casa del padre de la novia se celebra un sacrificio seguido de un banquete. La joven se muestra cubierta por un velo<sup>26</sup> y lleva en la cabeza una corona. Está acompañada por la madrina, la νυμφέυτρια, mientras el joven tiene a su lado un padrino, el παρανύμφος. Un joven llamado ἀμφιθαλής (lo que significa que su padre y su madre viven) lleva sobre la cabeza una corona de plantas espinosas mezcladas con bellotas y distribuye entre los invitados los panes contenidos en un cestillo, mientras pronuncia la siguiente fórmula: “He expulsado lo malo y encontrado lo bueno”. Quizá tengamos en este ritual una evocación del paso de la vida llena de espinas a la vida civil, de la vida salvaje a la vida civilizada, representada por el grano cosechado y triturado para amasar pan, cosa que recuerdan también los diferentes útiles de

<sup>25</sup> En Grecia el cinturón de la novia entrañaba unas especiales connotaciones. Cf. P. Schmidt, “Athéna Apatouria et la ceinture. Les aspects féminins des Apatouries à Athènes”, *Annales (Esc)* 32, 1977, 1059-1073, estudia los vínculos en las Apaturias entre Atenea, la muchacha joven, la rueca y el matrimonio, y analiza el mito en el que la joven prometida en matrimonio dedica su cinturón a Atenea, gesto que subrayaba el cambio de estatuto social de la muchacha en el momento de su matrimonio, bajo la égida de Atenea, tendente al buen éxito de este rito de paso.

<sup>26</sup> El ἀνακαλυπτέριον es la ceremonia en la que la joven se desprende de este velo ante su marido. Cf. J. Toutain, “Le rite nuptial de l’anakalypterion”, *REA (Mélanges Redet)* 1940, 345-353. El rito del *anakalypterion* se coloca seguramente después de esta iniciación. En su origen, el velo de la novia tenía una finalidad apotropaica: debía protegerla durante el momento peligroso en que ella ha abandonado el culto doméstico de sus padres, sin haber sido aún iniciada en el de su esposo. En la metopa de Selinunte en que se ha creído ver el ἱερός γάμος de Zeus y de Hera, es preciso reconocer, al contrario, el desvelamiento de Kore por Hades. Esta escena, profundamente religiosa, no tiene nada que ver con la que describe Homero, *Iliada* 14,153ss.

cocina presentes en la ceremonia matrimonial. Cuando entre en su nueva morada, la joven deberá tomar en sus manos una sartén para tostar la cebada, un niño portará una criba o cedazo, y en la puerta de la cámara nupcial estará colgada una mano de mortero. En el banquete se sirven alimentos tradicionales, entre los que no deben faltar dulces con sésamo como garantía de fecundidad.

Al anochecer, a la luz de las antorchas de los invitados y en medio de cantos de himeneo, el cortejo nupcial se dirige desde la casa del padre de la novia hasta la del esposo. La novia es llevada en un carro arrastrado por mulas o bueyes. A la puerta del οἶκος del novio la esperan el padre y la madre de éste, para entregarle dulces de sésamo y de miel, un membrillo y un dátil (todo ello símbolo de fecundidad), tras lo cual la recién casada da una vuelta en torno al nuevo altar familiar, mientras arroja nueces o higos sobre él. Este ritual, denominado καταχύσματα, era considerado ceremonial de bienvenida (en el mismo sentido, también se depositaban nueces o higos sobre la cabeza del esclavo recién comprado y que entraba por primera vez en la casa de su amo). Con este ritual en torno al fuego, durante el cual a la novia se le arrojaban golosinas (lo mismo que se hacía con el nuevo esclavo), la mujer quedaba integrada en su nuevo hogar. El carro que la había transportado hasta allá era quemado a la puerta de la casa, destruyéndose así el lazo que la ligaba a su familia carnal.

Al día después tienen lugar un nuevo sacrificio y un banquete, durante el cual la pareja recibe regalos. Al año siguiente, con ocasión de las fiestas Apaturias, el marido puede ofrecer a los miembros de su fratria un banquete en el curso del cual presentará en público a su esposa. Ese banquete podrá ser aducido como prueba del matrimonio en el caso en que se presente algún proceso judicial.

Veamos ahora con más detalle las prácticas nupciales romanas.

#### 4.1 LA NOCHE PRECEDENTE

La víspera de la boda, la novia recogía los juguetes de su infancia y los consagraba a un dios (Venus, los Penates, la Fortuna *Virginalis*, etc.). Guardaba también sus vestidos de niña y se vestía una túnica blanca que le llegaba hasta los pies (*tunica recta* o *regilla*)<sup>27</sup> y ribeteada de púrpura, ciñéndose el talle con

<sup>27</sup> Festo, 364 L: *Regillis tunicis albis et reticulis, utrisque rectis textis susum versum a stantibus. Pridie nuptiarum diem virgines indutae cubitum ibant ominis causa, ut etiam in togis virilibus dandis observari solet.* El propio Festo, 342 L. define la *tunica recta* así: *Recta appellantur vestimenta virilia quae patres liberis suis conficienda curant ominis causa, ita usurpata quod a stantibus et in altitudinem texuntur.* P. Zancani Montuoro, "Il corredo della sposa", *ArchClass* 12, 1960, 37-50; C. Fayer, "L'ornatus della sposa romana", *StudRom* 34, 1986, 1-24.

un cinturón, cuyos extremos se ataban con un nudo especial, llamado *nodus Herculeus*<sup>28</sup>.

Según Jean Bayet<sup>29</sup>, se esperaba que el temible ‘paso’ a la pubertad estuviese acompañado de ritos de iniciación sexual, como ocurre en otras sociedades<sup>30</sup>. Pero no hay rastro de ello. La única salvaguarda mágica (*omen*) que parece responder a las inquietudes de este paso la hallamos diferida hasta la toma de la toga viril (completamente blanca) para los muchachos (hacia los 17 años)<sup>31</sup>, y hasta la víspera de la boda para las muchachas: lo mismo que la *toga pura*, la *tunica recta* (blanca también) de la novia estaba tejida a la usanza antigua, en sentido vertical. Se trataba de la fidelidad supersticiosa a una moda caída en desuso. El color blanco de la túnica *recta*, cuya antigüedad se hacía remontar a la época de la monarquía (pues la técnica de su confección se atribuía a la etrusca Tanaquil, mujer de Tarquino el viejo<sup>32</sup>), se atiene a la práctica tradicional que exige que en las ceremonias religiosas se porten vestiduras blancas, símbolo de la pureza ritual. No cabe, sin embargo, considerar ese vestido blanco como una prenda específica y exclusiva de la recién casada, como un simbolismo de su virginidad, pues ese mismo color blanco e incluso la misma túnica es exigida a los muchachos en el rito de ingreso en la categoría de los *tirones*; y similar color es preceptivo para muchos otros ceremoniales. Ello no empece, sin embargo, que el traje blanco pueda significar también la virginidad de la desposada y, con el tiempo, hubiera acabado por ser interpretado preferentemente en este sentido.

Pero no es la túnica blanca con adornos de púrpura el único aderezo que portaba la novia la víspera de su boda. Festo menciona también una redecilla, que él denomina *reticulum luteum*, con que se recogía el cabello. El calificativo de *luteum* hace referencia al color propio de la llama, un color entre amarillo y rojo<sup>33</sup>, motivo por el que a menudo ha sido confundido con el *flammeum*, al que luego aludiremos. Pero mientras el *flammeum* era un amplio velo que cubría por entero a la novia<sup>34</sup>, el *reticulum* es definido por Nonio, p-869 L. como una cofia

<sup>28</sup> Paulo-Festo 55 L.: *cingulum Herculeo nodo vinctum novae nuptae vir solvit ominis gratia, ut sic ipse felix sit in suscipiendis liberis, ut fuit Hercules, qui septuaginta liberos reliquit.*

<sup>29</sup> J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris (Payot) 1969, 69.

<sup>30</sup> M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatrici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984, y “Riti di passaggio maschili di Roma antica”, *MEFRA* 102, 1990, 93-106.

<sup>31</sup> G. Amiotti, “Religione e politica nell’iniziazioni romana. L’assunzione della toga virile”, en *Religione e politica nel mondo antico*, Milán 1981, 131-140.

<sup>32</sup> Plinio, *NH*, 8,194 atribuye a Tanaquil / Gaya Cecilia la primera túnica de este tipo: *Ea prima texuit rectam tunicam qualis cum toga pura tirones induuntur novaeque nuptae.*

<sup>33</sup> Virgilio, *Aen.* 7,26. Lucrecio 4,76. Plinio, *NH* 24,136; 27,133; 30,141. Lucano 4,76.

<sup>34</sup> Festo, 79L: *flammeo amicitur nubens.*

reticular que recoge el cabello de la mujer (*reticulum tegmen capitis muliebre*) y que ésta sólo empleará en una ocasión: la noche previa a su boda. La finalidad del *reticulum* y del *flammeum* es la misma, y, como de inmediato veremos, se explica a partir del color de ambos aderezos<sup>35</sup>.

Vestida de esa guisa, la novia se acostaba en espera del día siguiente, que sería el de la boda.

#### 4.2 PEINADO

El día de la boda se prestaba especial atención al peinado de la novia: se entrelazaba el cabello con cintas (*vittae*) y se distribuía en seis crenchas (*sex crines*), separándolas con una punta de lanza (*hasta caelibaris* o *acus discriminalis*)<sup>36</sup>.

También en Grecia el cabello de la novia tenía una particular importancia<sup>37</sup>. En la antigua Esparta, mientras eran solteras, las jóvenes llevaban los cabellos sueltos y libres; pero el día de la boda (al menos en tiempo de las draconianas medidas de Licurgo) la madrina, la *νυμφεῦτρια*, le rasuraba completamente el pelo; la novia, vestida con ropas masculinas, esperaba a oscuras la llegada del novio<sup>38</sup>. En Trezene, antes de casarse los jóvenes y las muchachas ofrecían su cabellera a Hipólito. En Mégara, las recién casadas depositaban sus cabellos sobre la tumba de Ifínoe, hija del rey Alcátoo. En Delos, las novias consagraban un bucle

<sup>35</sup> Nicole Boëls-Janssen, "La fiancé embrasée", en *Hommages à H. Le Bonniec. Res sacrae*, Bruselas (Latomus) 1988, 19-30, y "La prêtresse aux trois voiles", *REL* 67, 1989, 117-133.

<sup>36</sup> M. A. Marcos Casquero, "Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello", en *Estudios de Religión y Mito en Grecia y Roma. X Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*, coord. J. M<sup>a</sup>. Nieto Ibáñez, Univ. de León, 1995, 123-153. Con respecto a esta publicación, el apartado referido a la *hasta caelibaris* lo ampliamos en *Supersticiones, creencias y sorstilegios en el mundo antiguo*, Madrid (Signifer Libros) 2000, 15-79.

<sup>37</sup> T. Schredelseker, *De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent*, Diss. Heidelberg 1913.

<sup>38</sup> Respecto a este ritual que reclama la inversión de papeles y exige el intercambio de indumentaria, A. Paradisso, "Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana", *QS* 24, 1986, 137-153, cree que la ceremonia nupcial espartana descrita por Plutarco (*Vida de Licurgo* 15,4-6) no es más que un rito de paso con diferentes fases: separación del antiguo grupo, retorno a un estadio arcaico precivilizado e integración en el nuevo estado. La mujer franquea en ese momento el paso importante que su marido (para quien la noche de bodas no es más que un momento insignificante, en el límite de lo vergonzoso) ha franqueado en su propio rito de iniciación. S. B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid (Akal) 1999, 3<sup>a</sup> ed. (la 1<sup>a</sup> ed. data de 1987), 53: "La novia era vestida con ropas de hombre y el pelo cortado al estilo masculino. Si esta especie de travestismo significa la entrada en un estilo de vida absolutamente nuevo, o -como pretende la interpretación psicoanalítica- el novio, acostumbrado a las relaciones homosexuales, normales en la vida de campaña, encontraría más fácil su relación física con la novia si ella mostrara algo masculino, es cosa difícil de discernir".

de sus cabellos a las Vírgenes Hiperbóreas, ligadas al culto de Apolo. Pausanias (2,116,6) afirma haber visto la estatua de Higía (considerada hija de Esculapio y equiparable a la romana diosa *Salus*) cubierta de cabellos de mujeres.

¿Qué sucedía en Roma? En otro lugar hemos defendido que el cambio de peinado es característico de los ‘ritos de paso’<sup>39</sup>. Las jóvenes solteras podían portar diferentes peinados; pero desde el momento en que se casaban y se convertían en matronas, debían peinarse formando con sus cabellos o sus trenzas un moño: ello significaba que la mujer no era ya libre. A menudo un velo o una pañoleta cubría sus cabellos. En época arcaica el distintivo del estado propio de las matronas era un peinado denominado *crines*, trenzas que se unían sobre la cabeza formando un moño sujeto por bandeletas, por *vittae*. Los *crines* con sus correspondientes *vittae* eran privilegio reservado a las matronas, hasta el punto de que el giro *capere crines* es empleado por Plauto (*Most.* 226) como sinónimo de ‘casarse’.

Festo (p.454 L) nos transmite, además, una noticia muy llamativa: los *seni crines* no eran privativos de la novia, sino que así mismo tal era el peinado de las Vestales. Al erudito le causó también honda extrañeza semejante coincidencia, para la que propuso dos posibles explicaciones:

1) se trataría de un peinado arcaico, mantenido en ambos casos por el conservadurismo romano;

2) o bien, al peinar a las novias con los *seni crines* de las castas sacerdotisas de Vesta se intentaría obtener el mejor de los presagios respecto a la *castitas* de la recién casada.

Respecto a su arcaísmo, de éste no cabe duda desde el momento en que el sacerdocio de las Vestales se remontaba a las raíces mismas de Roma, perviviendo su impronta arcaica tanto en las rigurosas normas de sus estatutos como en el aparato externo que lo rodeaba. Pero el arcaísmo por sí mismo no revela ni el origen ni la finalidad de ese peinado característico, así como tampoco el motivo por el que resultaba privativo de las vestales y de las novias en el momento de su matrimonio. En cuanto a que se deba al hecho de que pretendiera buscarse un buen presagio es, evidentemente, una explicación tardía para justificar la sorprendente coincidencia entre el peinado de la Vestal (destinada a mantenerse perpetuamente virgen) y el de la desposada, que inicia su vida conyugal. En realidad, no cabría hablar de búsqueda de un presagio de *castitas* para explicar el hecho de que ambas

<sup>39</sup> M. A. Marcos Casquero, “Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello”, en *Estudios de Religión y Mito en Grecia y Roma. X Jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*, coord. J. M<sup>a</sup>. Nieto Ibáñez, Univ. de León, 1995, 123-153. Véanse también A. van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid 1986 (la ed. original data de 1909); J. Gagé, “Classes d’âge, rites et vêtement de passages dans l’ancien Latium”, *CIS* 24, 1958, 34-64; S. Vilatte, “Déméter et l’institution matrimoniale: le refus de passage”, *RBPh* 92, 1970, 115-134.

ostenten ese peinado, sino que ambas lo ostentan porque ambas tienen el deber de la *castitas*. *Castitas* no es sino la fidelidad con que cada mujer debe atenerse a su particular estatuto: la Vestal observará una completa abstinencia sexual (motivo por el que *castitas* llegó a confundirse con *virginitas*); la desposada guardará y reservará su cuerpo únicamente para su esposo. En este sentido, como observa Boëls-Janssen<sup>40</sup>, “los *crines* eran precisamente el atributo y la insignia visible de la *castitas* de la matrona, con que manifestaba que no debía tocarla nadie más que su marido. Ahora bien: la novia no es aún una matrona. Si lleva los *crines* es porque desde el momento en que se inicia el ritual del matrimonio se considera obligada a la *castitas*; sin embargo, esos *crines* no están recogidos en forma de moño, como es propio de las matronas, sino que cuelgan en grupos de 3 a ambos lados de la cara. El número 6 (2 x 3), sagrado por la doble repetición del 3, nos invita a pensar en una protección mágica de la novia”. Tan pronto como la ceremonia nupcial haya finalizado, la recién casada recogerá en un moño esos *seni crines*, pues ha adquirido ya el estatus de matrona.

A menudo la Vestal ha sido considerada una *virgo nubens* perpetua. Evidentemente, es una *virgo*, pero en modo alguno *nubens*, precisamente porque le falta lo que caracteriza a una novia romana y lo que le confiere su nombre al matrimonio: las *nuptiae*, término derivado de *nubere*, ‘poner un velo’. Precisamente la diferencia fundamental entre la desposanda (que sólo lleva un día sus *seni crines*) y la Vestal (que los lleva perpetuamente) se materializa en el velo que conforma sus respectivos aderezos. La Vestal lleva un velo (el *suffibulum*) de color blanco; en cambio, el velo de la novia (el *flammeum*) es de color de fuego, amarillo-rojizo. Cada uno de esos colores está vinculado a la finalidad específica de cada caso: en el de la novia, esa finalidad tiene su explicación en el matrimonio; el blanco de la Vestal, por su parte, simboliza la pureza de la sacerdotisa, a la que va a exigirse mantenerse virgen de por vida.

Los *seni crines* de la novia eran, como acabamos de decir, tres trenzas o bucles a cada lado de la cara. Para elaborar ese peinado nupcial se empleaba un extraño objeto denominado *hasta caelibaris*<sup>41</sup>. A ella se refiere Ovidio (*Fast.* 2,556-560) al hablar de las fiestas *Lemuria*, último día de las *Parentalia*, dedicadas a los difuntos, y fechas durante las que estaba prohibido celebrar matrimonios: “Mientras duran estas fiestas, vosotras, jóvenes, permaneced aún sin marido: que la nupcial antorcha de pino espere la llegada de días puros; y que a ti, a quien tu madre, ansiosa por casarte, considera ya madura para el matrimonio, la curvada

<sup>40</sup> N. Boëls-Janssen, “La prêtresse aux trois voiles”, *REL* 67, 1989, 117-133, y “La fiancée embrasée”, *Hommages à H. Le Bonniec*, Bruselas (Latomus) 1988, 19-30.

<sup>41</sup> A. Zocco Rosa, “Il significato giuridico di una cerimonia nuziale romana: la *caelibaris hasta*”, *Atti del I Congresso Nazionale di Studi Romani*, Roma 1929, 261-266 del vol.II.

punta de la lanceta no peine tu virginal cabellera” (*nec... comat virgineas hasta recurva comas*)<sup>42</sup>.

Es innegable que emplear una lanza para peinar a la novia no deja de ser una práctica asombrosa. Lo inusitado de la costumbre ha empujado a explicaciones de todo tipo. A mediados del siglo XIX, fijándose en que Ovidio la calificaba de *recurva*, Rossbach veía en la *hasta caelibaris* una lámina metálica curvada a manera de hoz, con la que, según él, se cortaba el cabello de la desposanda. Sin embargo, ninguno de los escritos llegados a nosotros sugiere, ni siquiera simbólicamente, el gesto de cortar. En efecto, se emplean los verbos *comere* (Ovidio, Verrio Flaco), *mulcere* (Amobio), *διακρίνειν* (Plutarco), todos los cuales aluden con preferencia a la acción de ‘peinar’.

L. Sensi<sup>43</sup> cree que se trataba de una aguja curva que servía de horquilla para mantener el peinado y cuya forma recordaría, en miniatura, una lanza. Dicha interpretación tiene dos inconvenientes: las lanzas no son curvas y ningún autor nos dice que se trate de una aguja para el pelo, sino de una verdadera lanza, una *hasta*, que, además (y este dato es de primera magnitud), debía haber sido arrancada del cuerpo de un gladiador muerto con ella. Y precisamente el hecho de que, para peinar a la novia, se emplease una verdadera lanza fue lo que provocaba la curiosa extrañeza de los autores antiguos.

¿Por qué el peinado de la novia debía hacerse empleando una lanza? Plutarco proponía cuatro explicaciones:

- 1) La lanza simboliza que la esposa es la mujer de un guerrero.
- 2) Simboliza la unión que sólo el hierro puede romper.
- 3) Evoca que los primeros matrimonios habidos en Roma “se celebraron a la fuerza y en medio de la guerra”, como producto del violento rapto de las sabinas.
- 4) Se usa en el ceremonial porque la lanza, *curis* en sabino, es el atributo de *Iuno Curitis*, patrona de las mujeres casadas.

Verrio Flaco proponía algunas explicaciones más (recogidas por Festo):

<sup>42</sup>Amobio (*Adv.nat.* 2,67) pregunta burlonamente a los paganos si continúan aún practicando sus ancestrales ritos nupciales y entre ellos el de la lanza: “¿Seguís alisando la cabellera de la novia con la *hasta caelibaris*?” (*Nubentium crinem caelibari hasta mulcetis?*). Verrio Flaco (resumido por Paulo Diácono, 55 L.) afirmaba que se utilizaba la *hasta caelibaris* para peinar la cabeza de la novia: *Caelibari hasta caput nubentis comebatur*. Plutarco (*Vida de Rómulo* 15,7) escribe: “Dicen también algunos que la ceremonia por la que la novia desenreda el cabello con la punta de una lanza representa el recuerdo de que las primeras bodas que se celebraron en Roma se hicieron en medio de la guerra y de la hostilidad”, provocadas por el rapto de las sabinas. Y en *Q.R.* 87 se pregunta por qué al peinado de las mujeres le hacen la raya sirviéndose de la punta de una lanza.

<sup>43</sup>L. Sensi, “Ornatus e status sociale delle donne romane”, *AFLN* 18, 1980-1981, 55-90.

1) Es un símbolo de la unión de los esposos: el marido penetrará a su mujer, como la lanza ha penetrado en el cuerpo del gladiador. Y del mismo modo que la lanza había estado unida al cuerpo del gladiador muerto, así debía la esposa estar unida al marido hasta la muerte.

2) La lanza, símbolo guerrero, presagia que la recién casada dará a luz buenos guerreros.

3) La lanza simboliza la superioridad del marido sobre la esposa.

Las explicaciones de Plutarco y de Verrio Flaco que ven en la *hasta* un símbolo de la unión o del carácter guerrero o de la superioridad del marido son meros razonamientos artificiales y eruditos, tan pueriles como tardíos.

En cuanto a que el uso de la *hasta caelibaris* recuerde el rapto de las sabinas, observemos que en el contexto del ritual la *hasta caelibaris* no representa, ni siquiera simbólicamente, ningún acto de violencia: no puede considerarse tal un acto tan sencillo como el de peinar a la novia.

La explicación basada en la etimología *Iuno Curitis / curis*: la lanza, *curis*, como atributo de Juno, patrona del matrimonio, tiene en su contra que si Juno interviene en el ritual (y está por demostrar que ese papel sea antiguo), en ningún momento lo hace como *Curitis*. Es más: la Juno guerrera, protectora de Tibur y de Falerii, representada portando lanza y escudo, no tenía nada que ver con el matrimonio romano. Por otro lado, el epíteto de *Curitis* se ha relacionado con *curis*, ‘lanza’, pero también con la ciudad de Cures; e incluso es posible que el apelativo original de la diosa fuera *Curritis* y derivara de *currus*, ‘carro’.

De aquí debemos partir para hallar una interpretación al rito de la *hasta caelibaris*. Hasta ahora tenemos lo siguiente: a la novia se le corta el cabello, como ceremonia propia de un rito de paso; y se la peina con seis trenzas, como testimonio de su ingreso en la categoría de las matronas, a la que accede por el matrimonio. Esas seis trenzas se distribuyen recurriendo al empleo de una lanza con la que se ha matado a un gladiador. Nuevamente nos preguntamos: ¿por qué emplear una lanza?

H. Rose<sup>44</sup> consideraba que peinar los cabellos en estas circunstancias y de semejante manera tenía como finalidad el preservar a la novia contra los malos espíritus, que a menudo se esconden entre los pelos, y compara este ritual con uno similar que, con finalidad semejante, llevaban a cabo las mujeres hindúes de las castas más elevadas. Frazer<sup>45</sup> opinaba que ello es una “razonable explicación de la ceremonia”, teniendo presente el convencimiento de que “la novia y el novio están

<sup>44</sup> H. J. Rose, *The Roman Question of Plutarch*, Oxford 1924, 205.

<sup>45</sup> J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, Londres (MacMillan & C<sup>o</sup>.) 1929-1931, comentario a Ovidio, *Fast.* 2,259.

expuestos a las maquinaciones de los espíritus malignos y de las brujas, y una lanza es un excelente instrumento con el que mantener a raya a estos maléficos seres, especialmente una lanza con la que ha sido abatido un hombre”, lo que reforzaría su poder mágico y protector. Y recuerda que, según Plinio (*NH* 28,33-34), cuando un parto se complicaba un remedio consistía en tomar una lanza ligera, arrancada del cuerpo de un hombre, y arrojarla por encima del tejado de la parturienta, pero teniendo la precaución de que la lanza no hubiera tocado el suelo antes de arrojarla sobre el tejado. Del mismo modo, el parto se facilitaba si se introducía en la casa a través del tejado una piedra o una jabalina con que se hubiera dado muerte a tres vidas: la de un hombre, un jabalí y un oso<sup>46</sup>. Frazer y Rose consideraban, pues, que era necesario expulsar a esos peligrosos espíritus y proteger a los nuevos esposos, para lo cual se emplearía un instrumento símbolo del vigor y de la fuerza, como lo es la lanza, cuya efectividad y eficacia se acrecentaría por el hecho de haber matado a un hombre. Llamemos la atención sobre un detalle emanado del texto, como es la eficacia del número 3: en efecto, 3 son las vidas segadas por la lanza; las trenzas de la novia, divididas por la lanza, duplican ese número 3, duplicando al mismo tiempo la eficacia mágica.

Pero en este punto se plantea un nuevo interrogante: ¿por qué la lanza sólo se aplica a la novia? Quizá pudiera bastar como respuesta que el peligro no se asocia a cualquier cabellera, sino particularmente a la cabellera femenina, siempre más abundante y frondosa. A este respecto son abundantísimos los ejemplos atestiguados en muy diferentes áreas culturales. Bajo esta perspectiva es posible llegar al siguiente axioma: el empleo de la *hasta caelibaris* en el ritual nupcial tenía como finalidad no la de proteger a la novia, sino la de proteger al novio contra el peligro que representa la pujanza mágica de la cabellera de su futura esposa. La lanza, al separar los cabellos de la novia, busca dividir y hacer salir de ellos todo espíritu maligno, toda pujanza maléfica allí escondida. Una vez que mágicamente los cabellos han sido exorcizados, la *pronuba* trenzará los *seni crines*.

Pero ¿de dónde procede la lanza? En época arcaica pertenecería, sin duda, al novio. Téngase en cuenta que los textos reclaman que con la lanza se haya dado muerte a un gladiador. Costumbre semejante no nos remonta demasiado en el tiempo, habida cuenta de que los primeros espectáculos gladiatorios celebrados en Roma datan del 264 a.C. Quizá lo que tenemos en dicha reclamación no es más que el testimonio de un estadio del ritual deformado por la nueva situación social. Sin duda el rito inicial exigía que el novio hiciera llegar a su prometida la lanza con la que personalmente ha dado muerte a su primer enemigo, con lo que

<sup>46</sup> Véanse las interpretaciones de este último rito en F. Kudlien, “Therapeutisches Steinwerfen”, *Hermes* 110, 1982, 423-434.

demostraba su virilidad. Quizá esa prueba era también la condición necesaria exigida para que un joven pudiese abandonar la categoría de los *caelibes*. Resulta elocuente al respecto el calificativo de *caelibaris* aplicado a la *hasta*, lo que sólo cabe referir a un *caelebs*, a un célibe, a un soltero. Lo que tenemos aquí es el vestigio de un primitivo rito de paso caído en desuso y consistente en que, “del mismo modo que la joven casadera debía demostrar que era apta para entrar en la categoría de las matronas, no sólo físicamente, sino también por sus dotes de *lanifica*, así también el joven debía demostrar sus virtudes masculinas ofreciendo a su prometida la lanza tinta en sangre del primer enemigo al que ha dado muerte. (Esta práctica está constatada en múltiples culturas). Con el paso del tiempo fue preciso renunciar a tal presente, pues cada vez era menos asequible al joven romano la posibilidad de cumplir tal exigencia ritual”<sup>47</sup>. En ocasiones, la vieja superstición de la magia de la sangre pudo ser observada combatiendo en el anfiteatro, único lugar de combate asequible para ensangrentar una lanza.

Concluamos: el peinado de la novia romana tenía una clara finalidad mágica. El empleo de la *hasta caelibaris* servía de prólogo a un rito de paso constituido por el peinado de seis trenzas, y su finalidad era, gracias a la magia del hierro y de la sangre, la de proteger al novio (en la antigüedad, al guerrero que contraía matrimonio) de los peligros que entrañaba para él la cabellera de su futura esposa.

#### 4.3 VELO

Sobre su peinado -y, sin duda, llegando hasta sus pies- la novia colocaba un velo de color azafrán o anaranjado (*flammeum*)<sup>48</sup>, que, incluido el rostro, la cubría por entero como si fuera envuelta en una nube (de ahí *nubere / nupta*)<sup>49</sup>. Según Catulo<sup>50</sup>, la novia no sólo viste “un velo de color de llama”, sino también<sup>51</sup> “un amarillento borcegui” (*luteum soccum*), tipo de calzado de color rojizo sólo usado por las mujeres y por los actores cómicos<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma (École française de Rome) 1993, 103-126.

<sup>48</sup> R. Schilling, “Le voile de consécration dans l’ancien rite romain”, *RSR, Mélanges M. Andrieu*, París 1956, 403-414, y “Le *flammeum*, voile sacré, voile profane”, *REL* 34, 1956, 67-68 (= y en *Rites, cultes, dieux de Rome*, París 1979, 154-156).

<sup>49</sup> San Isidoro de Sevilla, *Orig.* 9,7,10: “Se daba el nombre de *nuptae* a las casadas, porque cubrían su rostro con un velo. Es un nombre derivado metafóricamente de ‘nubes’, porque éstas ocultan el cielo. De aquí deriva también la denominación de ‘nupcias’, porque en ese momento se velaban por vez primera las cabezas de las novias”.

<sup>50</sup> Catulo 61, 8 y 122.

<sup>51</sup> Catulo 10,166-167.

<sup>52</sup> Cf. Suetonio, *Calig.* 52.

Con frecuencia se ha pensado que el *flammeum* era de color rojo<sup>53</sup> y que, por ello, tenía una intención apotropaica: alejar de la novia los malos espíritus que podían amenazarla en circunstancias tan decisivas como las de su enlace matrimonial. Verdad es que el color rojo tiene poderes apotropaicos, pero éstos no pueden ser atribuidos al *flammeum* (ni al *reticulum*) por la sencilla razón de que éste no es rojo. Para determinar el color de dicho velo hay que partir de la etimología del vocablo: *flammeus* significa ‘color de llama’. Jacques André<sup>54</sup> había descrito este color como “un naranja muy vivo, muy próximo al rojo”. Ahora bien, como apunta Boël-Janssen<sup>55</sup>, “la llama puede tomar diferentes matices que van desde el amarillo al rojo pasando por todas las tonalidades del naranja”. Y recuerda que Plinio, el viejo<sup>56</sup>, distingue claramente entre color del *flammeum* y el rojo cuando, después de inventariar los diferentes matices de rojo que pueden presentar las flores, dedica un párrafo particular a otro color: el del velo nupcial.

A. Rossbach<sup>57</sup> interpretaba simbólicamente la alusión a la llama en el sentido de que el *flammeum* era símbolo del fuego del hogar que estaría al cuidado de la esposa, del mismo modo que la Flaminica Dialis portaba a diario el *flammeum* como esposa que era del Flamen Dialis, sacerdote que representaba en la tierra a Júpiter, el dios del fuego celeste. Semejante planteamiento es desbaratado por Boëls-Janssen<sup>58</sup> con la simple constatación de que la Flaminica Dialis en modo alguno puede ser considerada como sacerdotisa del fuego, desde el momento en que lo son las Vestales, y éstas no portan *flammeum*. La explicación que propone la investigadora francesa es mucho más convincente, y parte de la atribución primitiva y generalizada del poder fecundante que se atribuía al fuego<sup>59</sup>, a lo que se suma el hecho de que con frecuencia los dioses del fuego son también dioses de la generación. Muy oportunamente recuerda cómo en el mundo romano pervivían relatos que

<sup>53</sup> A. Rossbach, *Untersuchungen über die römische Ehe*, Stuttgart 1853, 279; A. van Gennep, *Rites de passage*, París 1909, 249-254; E. Westermarck, *Histoire du mariage*, París 1935, Vol. IV, 212 y 324; R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, París 1954, 44, nota 4; L. Sensi, “Ornatus e status sociale delle donne romane”, *AFLP* 18 (ns), 1980-1981, 55-90.

<sup>54</sup> J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, París (Klincksieck) 1949, 115.

<sup>55</sup> N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma (École française de Rome) 1993, 133.

<sup>56</sup> Plinio, *NH* 21,46.

<sup>57</sup> A. Rossbach, *Untersuchungen über die römische Ehe*, Stuttgart 1853, 285-286.

<sup>58</sup> N. Boëls-Janssen, “Le statut religieux de la Flaminica Dialis”, *REL* 51, 1974, 77-100.

<sup>59</sup> G. Bachelard, *La psychoanalyse du feu*. Capítulo titulado ‘Le feu sexualisé’, París 1949; M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París 1956, 40; J. P. Bayard, *Le feu*, París 1958, 181ss; G. Durand, *Les structures de l’imaginaire*, París 1963, 355-365.

hablaban de doncellas fecundadas por un fuego divino<sup>60</sup>, para añadir como conclusión ésta: “Envolviendo con este velo de fuego a la joven casada se esperaba verla beneficiarse de la acción benéfica del fuego y asegurar así una feliz fecundidad. Semejante interpretación del *flammeum* conviene perfectamente a la *Flaminica*, que debía concentrar sobre ella todas las fuerzas fecundantes de las que podía beneficiarse la ciudad. Portaba el *flammeum* porque ella estaba permanentemente en la situación en que la virgo nubens se encontraba excepcionalmente el día de su boda. Pero en ambos casos el *flammeum* es un presagio de fecundidad. No es una casualidad que, desde el periodo de su *virginitas* (reducida en época histórica a la noche precedente a la boda), la *virgo* porte ya un *reticulum* de ese mismo color. Parece ser que el día de la boda llevaba igualmente calzado del mismo color<sup>61</sup>. Todo debe concurrir a favorecer el fin esencial del matrimonio: dar descendencia al marido”.

En los primeros tiempos de la Iglesia, el día en que las vírgenes cristianas se consagraban de por vida a Dios, se cubrían no con un velo blanco, como lo hacían las sacerdotisas de Vesta, sino con un velo similar al *flammeum* de las novias y de la *Flaminica Dialis*. Y ello, no porque la Iglesia quisiera diferenciarlas de las Vestales o de las sacerdotisas de muchas religiones místicas que habían adoptado la vestimenta blanca como distintivo de su función<sup>62</sup>, sino para acentuar el carácter de ‘desposorios místicos’ de las consideradas ‘esposas de Cristo’ y su maternidad espiritual, que debería reportar grandes frutos a la Iglesia<sup>63</sup>.

#### 4.4 LA MADRINA

En todo momento la novia estaba acompañada y asistida por una madrina, la *pronuba*, que siempre debía ser una matrona *univira*, es decir, mujer de un solo marido: nunca una divorciada casada de nuevo o una viuda vuelta a casarse. A finales de la república se popularizó también el nombre de *paraninfa*,

<sup>60</sup> Plutarco, *Rómulo* 20.

<sup>61</sup> Catulo 61,9-10: *huc veni niveo gerens / luteum pede soccum*, “acude acá, con tu níveo pie calzado con flamíneo borcegui”.

<sup>62</sup> M. Guerra Gómez, *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo (Instituto Teológico de San Ildefonso) 1987, constata esta práctica como propia de las sacerdotisas de los misterios cabirios de Andania (p. 106), entre los asistentes a las fiestas de Isis (p. 139), cuyas sacerdotisas vestían también de blanco (pp. 171 y 197), etc.

<sup>63</sup> M. Guerra Gómez, *op. cit.*, 228-229. Cf. R. Schilling, “Le voile de consécration dans l’ancien rite romain”, en *Mélanges offerts à Mgr. Andrieu*, París 1965, 403-414 = *Cultes, dieux et rites de Rome*, París (Klincksieck) 1979, 154-165, especialmente 156-161.

pues, como explica San Isidoro<sup>64</sup>, “*ninfa* es la novia en el matrimonio; y se la llama también *ninfa* en razón de su ministerio de lavar a la desposada”, comentario que sin duda hace por relacionar el término con las populares divinidades de las aguas. En griego *νύμφη* significa (1) ‘prometida, recién casada’ y (2) ‘mujer joven’; y el verbo *νυμφεύω*: (1) ‘casar a una joven’ y (2) ‘casarse con una joven’. *Paranymphus* inicialmente significó ‘padrino de bodas’; luego ‘el que, como padrino de la ceremonia universitaria de inicio del curso académico, pronuncia el discurso solemne de apertura del mismo’; más tarde vino a designar el lugar donde se pronunciaba ese discurso.

#### 4.5 AUSPICIOS

Desde primeras horas de la mañana la casa de la novia, en que iba a celebrarse el matrimonio, se engalanaba con guirnaldas y coronas de flores, y, si la novia era patricia, se abría los armarios donde descansaban las *imagines maiorum* para que también ellos estuvieran presentes aquel día en la boda de su descendiente.

Como paso previo a la ceremonia nupcial, el padre de la novia ofrecía un sacrificio, de cuya víctima se tomaban los auspicios<sup>65</sup>. En caso de ser éstos favorables, se procedía a los ritos nupciales. De ahí que Catulo<sup>66</sup> diga: “...ella será entregada al esposo, virgen perfecta, bajo perfectos auspicios”.

#### 4.6 FIRMA DE CAPITULACIONES

Si los auspicios tomados han sido favorables, se iniciaba el ritual con la firma de la documentación contractual del matrimonio (*tabulae nuptiales*), en presencia de diez testigos. En dicho contrato matrimonial se especificaba el valor de la dote que el padre de la novia se comprometía a aportar.

La institución de la dote es antiquísima. En cierto modo, viene a ser el reverso de la práctica matrimonial por compra de la mujer: ahora la mujer no se compra, sino que su familia ofrece una aportación económica para casarla. Tal costumbre se relaciona sobre todo con familias de desahogada posición económica y elevado status social. En la Grecia heroica ningún hombre de alto rango entregaría a su hija sin una dote, aunque al mismo tiempo aceptase regalos a cambio de ella, que en ocasiones sobrepasaban el valor de la dote.

<sup>64</sup> San Isidoro de Sevilla, *Orig*, 9,7,8.

<sup>65</sup> Según Servio (*Ad Aen.* 4,45), los auspicios formaban parte importante del rito en el antiguo ritual del matrimonio. Lo mismo afirma Catulo 6,19-20. Cf. Tácito, *Ann.* 11,27.

<sup>66</sup> Catulo 61,19-20: *cum bonâ / nubet alite*

En Roma, incluso más que en Grecia, la dote constituía la distinción que evidenciaba la legitimidad de la esposa. En un principio, la dote se instituyó como contribución a los gastos que suponía la creación de un nuevo hogar. En tiempos de Cicerón el marido podía reclamar legalmente la dote acordada. De ahí que el arpinate desde su destierro le diga a su esposa en carta<sup>67</sup> (*Ad fam.* 14,3) fechada el 30 de abril del 58 a.C.: “¿Qué será de mi pequeña Tulia? Mirad vosotros por este asunto: yo no sé qué decisión tomar. Pero suceda lo que suceda, hay que mirar por el matrimonio y la buena fama de esta cuitadilla”. En efecto, Tulia, la hija de Cicerón, acababa de casarse con C. Calpurnio Pisón, pero aún estaba pendiente el pago de la dote. Sin el cumplimiento de las capitulaciones quedaba en entredicho tanto el matrimonio de la hija como la reputación del padre. Pero, ¿de dónde obtener el dinero, si a Cicerón le habían desposeído de sus bienes?

Posteriormente, con la evolución del Código romano, la dote recibió un tratamiento legal protector al ser considerada propiedad exclusiva de la mujer: el marido sólo podía hacer uso de tal propiedad mientras durase el matrimonio, y, en caso de divorcio, debía devolverla íntegra. No obstante, en el *Código de Hammurabi* (1955 a.C.) estaba estipulado que, en caso de divorcio, el marido debería devolver a la mujer la dote recibida. Por su parte, el exmarido debería a su vez recuperar el precio pagado por la novia o les regalos ofrecidos a ésta.

La dote podía significar un regalo hecho al novio, pero también la aportación de la mujer al sostenimiento del hogar. Pero con frecuencia era también un recurso paterno para poder proporcionar marido a la hija. Tal sucedía, sobre todo en sociedades en que el número de mujeres casaderas era superior al de hombres disponibles. Podía ser también el medio de casar a una hija poco agraciada o con un defecto físico. Y no era -ni es- raro el que una familia rica desposara a su hija con un hombre de título nobiliario a fin de obtener título o prestigio social. En cualquier caso, la figura de *uxor dotata* casada con hombre sin recursos económicos al que trata como a un pelele era ya frecuente en las comedias plautinas.

El paso del tiempo produjo confusión entre los conceptos de ‘dote’ y de ‘arras’. En cuanto al segundo término, según Ernout y Meillet<sup>68</sup>, *arra* era forma popular sincopada de *arrabo*, -*ônis*, término tomado del griego ἀραβῶν, procedente a su vez, y quizá a través del etrusco, del semita ‘*êrâbôn*’<sup>69</sup>. Plauto y

<sup>67</sup> Cicerón, *Ad fam.* 14,3: *Quid Tulliola mea fiet? Iam id vos videte: mihi deest consilium. Sed certe, quoquo modo se res habebit, illius misellae et matrimonio et famae servendum est.*

<sup>68</sup> A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París 1967, s.v.

<sup>69</sup> E. Volterra, “Studio sull’*arra sponsalizia*”, *RISG* 2, 1927, recogido luego en *Scritti giuridici*, Nápoles 1991, 79ss. del Vol. I; E. P. Hamp, “Latin *arr(h)a*”, *Glotta* 63, 1985, 109.

Terencio sólo conocen la forma *arrabo*<sup>70</sup>. Es posible que *arrabo*, por pertenecer al argot de los comerciantes y quizá en especial de los lenones<sup>71</sup>, se alterase y acabara por reducirse a *arra*. Ésta forma parece habitual a partir de la época de Plinio. Luego fue frecuente entre los juristas y en la lengua de la Iglesia.

Pues bien, el término ‘arras’ se aplicaba en Roma a lo que se daba como prenda o señal en garantía del cumplimiento de una acta o contrato. Según el Derecho Romano, el que recibía las arras tenía que devolverlas duplicadas si no cumplía el contrato. Los textos romanos sólo aluden a las arras a propósito de la compraventa; pero podían entregarse en otros contratos; por ejemplo, en arrendamientos de cosas y servicios. No tenían, en este sentido, nada que ver con el matrimonio.

Pero desde el siglo II p.C. empezó a denominarse también ‘arras’ a la donación que el esposo hacía a la esposa en compensación de la dote recibida o por sentimiento de afecto. El origen de estas arras matrimoniales o sponsalicias es germánico. El Derecho romano no las menciona, pero llegaron a tener la consideración de obligatorias. El cristianismo aplicó este nombre a las 13 monedas que, en la ceremonia matrimonial, sirven para solemnizar el acto, pasando de manos del novio a las de la novia. El Derecho canónico registra esta institución confiriéndole un matiz espiritual

#### 4.7 UNIÓN DE MANOS

Después de la firma de las capitulaciones matrimoniales, la *pronuba* unía las manos derechas de los esposos, poniendo una sobre la otra: *dexterarum coniunctio*. Algunas fuentes indican que dicha unión se hacía bajo el velo de la novia y la consideran un rito de procedencia etrusca. En todo caso, un ritual similar lo encontramos no sólo entre los romanos, sino también entre los griegos y los judíos<sup>72</sup>, y se perpetuó entre los cristianos.

#### 4.8 ASISTENTES AL CEREMONIAL

##### a. *Patrimi et matrimi*

Junto a los novios, y sosteniendo una antorcha encendida, se colocaban tres niños denominados *camilli*, esto es, *patrimi et matrimi*, o sea, cuyos padres y madres estuvieran vivos, del mismo modo que, como hemos visto en la ceremonia nupcial ateniense, al lado de los novios se hallaba un niño

<sup>70</sup> Sin embargo, en lugar de *arra*, Plauto (en *Truc.* 688) utilizó también la forma burlesca *rabo*.

<sup>71</sup> Plauto, *Rud.* 44. Aulo Gelio, *NA* 17, 2, 21.

<sup>72</sup> *Tobías* 7,15.

ἀμφιθαλής<sup>73</sup>. El sentido mágico de ello es evidente: siendo la procreación la finalidad del matrimonio, sería funesto augurio que tales niños fueran huérfanos<sup>74</sup>.

En China la novia porta un sombrero de papel, y a su lado se coloca (sosteniendo sobre ella una sombrilla) una mujer que haya tenido hijos y nietos, siempre varones, pues en China los hijos varones (no las hijas) son muy deseados. La presencia de esa mujer pretende conjurar a los espíritus a favor del nacimiento de hijos varones, lo mismo que varones son sus hijos y nietos.

#### b. *Paranymphus*

Al menos desde tiempos de Catulo y a imitación de la costumbre griega, también junto al novio se colocaba un padrino, el *paranymphus*<sup>75</sup>. Entre los griegos, éste oficiaba de único padrino de boda y era el encargado de anunciar al novio la llegada de la esposa en el momento de la *deductio*, a la que luego aludiremos.

#### c. *Auspex nuptiarum*

Un *auspex nuptiarum* elevaba sus súplicas a cinco divinidades, que, según Plutarco (*QR 2*), que es el único en transmitirnos esta noticia, eran Júpiter, Juno, Venus, Diana y Fides. Recabando datos dispersos, Bayet<sup>76</sup> dice que se invocaba a las divinidades del suelo y de la casa (*Tellus*, a quien más tarde se confundiría con Ceres, *Picumnus* y *Pilumnus*) y a los dioses conyugales (en particular, Juno)<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Plutarco, *Numa* 7.

<sup>74</sup> Ser *patrimus et matrimus* era también requisito indispensable para ser miembro de algunos colegios sacerdotales; por ejemplo, el de los Salios (Dionisio de Halicarnaso, *Ant.Rom.* 2,71,4) o el de las Vestales (Aulo Gelio, *NA* 1,12,2),

<sup>75</sup> San Agustín, *Civ. Dei* 14,18. San Isidoro, *Orig.* 9,7.

<sup>76</sup> J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París (Payot) 1969, 69.

<sup>77</sup> H. W. Benario, "Juno coniugalis sabina", *LCM* 5, 1980, 36-40. El tema había sido abordado por P. Noailles en "Les tabous du mariage dans le droit primitif des Romains", *Annales Sociologiques*, 1937 (Serie C), fasc. 2, y en "Junon, déesse matrimoniale des Romaines", *Annales Sociologiques* Serie C, fasc. 2, 1939, 386-400 (= *Fas et Ius*, París 1948, 29-43), donde analiza los tabúes del matrimonio en el primitivo derecho de los romanos, y defiende que los tres casos de divorcio que contempla la 'Ley de Rómulo', citada por Plutarco, *Rómulo* 22, son en realidad tabúes. Su trasgresión ocasiona una mancha o impureza que afecta a toda la familia y debe ser expiada y purificada. En los tres actos tomados en consideración (adulterio, consumo de vino -bebida mágica- y aborto por ingerencia de una *pharmakeia*) la mujer está sometida a una influencia sobrenatural y extraña, hostil al marido y a la familia. Estos tabúes desaparecieron con las

También a Plutarco debemos la noticia de que en ese momento se encendían cinco cirios<sup>78</sup>. Entre otras explicaciones, el queronense lo interpreta como símbolo de la procreación, pues ésta es figurada por la luz. Número tan concreto se debe, según él, a que la mujer “generalmente está dotada por la naturaleza para dar a luz hasta cinco hijos en un parto”, por lo que se usó igual número de cirios.

Acto seguido el novio desataba con cierta solemnidad el *nodus Herculeus*, el ceñidor de la novia, símbolo de la virginidad<sup>79</sup>.

#### d. *Flamen Dialis* (en su caso)

En el matrimonio *per confarreationem* se requería la presencia del *Pontifex* y del *flamen Dialis*. Los novios se sentaban en sillas contiguas cubiertos con la piel de la víctima sacrificada. Después de pronunciadas las plegarias de rigor, daban una vuelta en torno al altar, girando siempre en dirección derecha, y comían compartidamente una torta confeccionada con trigo candeal (*farreus*). A continuación, los nuevos esposos ofrecían en sacrificio un buey o un puerco.

### 4.9 PARODIA DE RAPTO

Acabado el ritual, en casa de la novia se celebraba una cena nupcial, que se prolongaba hasta entrada la noche. Al finalizar el ágape, y antes de organizarse el cortejo que conduciría a la novia a su nueva morada, la joven se refugiaba en brazos de su madre o de la *pronuba*, de donde el novio simulaba arrancarla violentamente<sup>80</sup>. Los antiguos lo interpretaban como una evocación del rapto de las sabinas o reminiscencia de un primitivo matrimonio *per raptum*, aunque había quien veía en ello una manifestación del pudor femenino ante su inminente desfloración, considerada siempre como algo traumático.

Todo ello iba acompañado, de modo paralelo, por llantos y lamentos<sup>81</sup>. Las lágrimas son testimonio de su resistencia a abandonar el hogar familiar. Aún

---

creencias en que estaban fundados. Puede seguirse su evolución en Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 2,25 y Catón, *De dote*, apud Gelio 10.23, que muestran estadios peculiares.

<sup>78</sup> Plutarco, *QR* 2. Tácito, *Ann.* 11,27. M. A. Marcos Casquero, *Plutarco, Cuestiones romanas*, Madrid (Akal) 1992, y “¿Por qué encender cinco cirios en una boda romana?”, *Excerpta philologica en honor de Antonio Holgado*, Cádiz 1991, 461-469.

<sup>79</sup> De ahí que diga Catulo (61,52-53): “Por ti, [Himeneo] las doncellas desatan los pliegues de su cintura (*tibi virgines / zonula solvunt sinus*).

<sup>80</sup> Festo-Paulo 289. Macrobio 1,15,21. Catulo 61 y 62,20-25.

<sup>81</sup> Catulo 61,85: *...flet quod ire necesse est*: “...llora porque debe partir”.

hoy, el llanto de la esposa en ese momento es, en Maruecos, uno de los ritos obligatorios de la boda.

## 5. DEDUCTIO

Tras el simulacro de rapto, el cortejo nupcial llevaba a la novia hasta la casa del novio, que se adelantaba a la comitiva para recibir a su esposa ante la puerta. La novia iba acompañada de la *pronuba* y flanqueada a ambos lados por dos de los tres *camilli*, que la sostenían por los brazos como si pretendieran impedir la huida de alguien a quien llevan raptado.

### 5.1 ANTORCHAS

Los tres jóvenes *patrimi et matrimi* portan diferentes objetos: el primero, un huso; el segundo, una rueca (ambas cosas símbolos del trabajo doméstico); y el tercero, que abre el cortejo, una antorcha de espino albar encendida en el fuego del hogar de la casa del padre de la novia<sup>82</sup>. Hay quienes piensan que las antorchas de espino albar brillaban contra los maleficios. En todo caso, una noticia de Festo<sup>83</sup> (p.364 L) se hace eco de una curiosa costumbre: tan pronto como el cortejo ha llegado a la nueva morada, los invitados a la boda, divididos en dos bandos -uno por parte del novio, otro por la de la novia- se disputan la posesión de la antorcha. En el caso de que la obtengan los partidarios de la novia, se la entregan a ésta para que esa noche, una vez apagada, la coloque bajo el tálamo nupcial. Si resultan vencedores los partidarios del novio, éste la pondrá sobre un sepulcro y dejará que el fuego la consuma. La antorcha era considerada un talismán: el que la obtenga disfrutará de más larga vida, sobreviviendo a su cónyuge. También Servio Danielino (*Ad Buc.* 8,29) se hace eco de esta superstición; pero al punto recoge una explicación más racionalista que atribuye a Varrón, según la cual en las bodas se empleaban antorchas por la sencilla razón de que de otro modo sería imposible conducir, en medio de la noche, a los recién casados hasta su morada: *non nisi per noctes nubentes ducebantur a sponsis*.

<sup>82</sup> Plutarco *QR* 31. Catulo 61,114-116.

<sup>83</sup> Festo-Paulo, 364-365 L: *Rapi solet fax, quae praelucente nova nupta deducta est ab utriusque amicis, ne aut uxor eam sub lecto viri ponat, aut vir in sepulchro comburendam curet, quo utroque mors propinqua alterutrius captari putatur.*

## 5.2 CANTOS Y GRITOS

La gente bullanguera y bromista que formaba el cortejo iba cantando canciones pícaras y alusivas al momento (*fescennina iocatio*)<sup>84</sup>, y lanzaba gritos nupciales, como *Talasse! Talassio!* Sin duda, los cantos licenciosos (fesceninos) tenían en su origen una finalidad apotropaica. Estos cantos sarcásticos y mordaces intentaban poner un poco de amargura a la felicidad de los esposos, alejando así la envidia de los dioses.

A menudo estas poesías populares se han relacionado etimológicamente no con la ciudad etrusca de *Fescennium*, sino con *fascinum*, interpretado como *veretrum*, *mentula*. Plutarco (*QR* 15 y 31) registra una doble explicación etimológica. Según una, los raptores de las sabinas trataban de abrirse paso entre la muchedumbre gritando el nombre de un prestigioso romano, llamado Talasio, a quien llevaban una de las mujeres raptadas: “A Talasio, a Talasio!”. Según otra, atribuida a Juba, se emparentaba Talasio con el griego τάλαρων, viéndose en la palabra una exhortación a la vida laboriosa y al trabajo de la lana. Plutarco alude (además del empleo del vellón, de la ornamentación de la puerta con lana, del uso de la rueca... en la ceremonia nupcial) al hecho de que, después del rapto de las sabinas, los romanos y los sabinos firmaron un pacto por el que los primeros no podían obligar a sus mujeres a desempañar ningún trabajo, salvo el relativo a la lana. La misma doble explicación la hallamos en Festo, p. 478 L.

Plutarco escribe Ταλάσιος. La forma latina más corriente era *Talassios* o *Talassus*, que más tarde incorporaría una aspiración inicial (*Thalassios*, *Thalassus*) para conectar el término con el griego θάλαμος. Pero lo más posible es, como insinúa Jean Bayet (p. 70), que el nombre procediese del de una divinidad (quizá etrusca) protectora del matrimonio, pero cuyo cometido concreto y cuyo significado habían acabado por perderse en Roma.

En la Alta Edad Media los eclesiásticos llamaron continuamente la atención sobre la seriedad de la liturgia matrimonial tratando de cortar todo signo de excesivo regocijo externo, prohibiendo incluso las danzas y los cantos con que todos los pueblos han celebrado siempre este rito, recomendando limitarse a comer o a cenar con la decencia que conviene a un cristiano. Dice Ivón de Chartres<sup>85</sup>: “... pues no es oportuno que los cristianos que asisten a una boda aplaudan y bailen, sino que cenén y coman de forma comedida, con la

<sup>84</sup> Catulo 61,126-127: *Ne diu taceat procax / fescennina iocatio*, “No se calle ya por más tiempo la chanza procax de los versos fesceninos”

<sup>85</sup> Ivón de Chartres, *Decretales VIII, De coniugiis* 148= PL 161,617: *Quod non oporteat christianos euntes ad nuptias plaudere vel saltare, sed venerabiliter coenare vel prandere sicut christianos decet*.

decencia propia de un cristiano”. La reiteración insistente en tales prohibiciones testimonia que en los banquetes nupciales los asistentes seguían comportándose poco *venerabiliter*. Según Reginón de Prüm<sup>86</sup>, “se entonan canciones de amor y de temas desvergonzados, y en coros y bailes se realizan obscenos movimientos corporales”. No es, pues, extraño que la Iglesia prohibiera una y otra vez al clero (sacerdotes, diáconos y subdiáconos) participar en tales festines.

## 6. RECEPCIÓN DE LA NOVIA EN SU NUEVA CASA

### 6.1 NUECES

Al llegar ante la casa de los recién casados, los participantes en la *deductio* arrojan nueces sobre los novios. Otros (como Bayet, p.70) creen que era el novio quien arrojaba las nueces a la novia. Éstas tenían una finalidad propia de la magia simpatética y basada en el simbolismo de la nuez: teniendo el matrimonio como finalidad la procreación, la nuez entraña la imagen del seno que contiene un fruto.

A esta costumbre alude Catulo (61,128): *nec nuces pueris neguet*, “no niegue nueces a los niños”, verso que comenta M. Dolç diciendo: “Los niños, en Roma, jugaban con nueces, como hoy se juega con canicas. A lo largo del trayecto que recorría el cortejo nupcial se les distribuía esta golosina, como hoy se tiran confites en los bautizos”. Me pregunto yo si habría muchos niños viendo de noche el paso del cortejo nupcial y si eran capaces de encontrar en la oscuridad las nueces que se les arrojaban.

En diferentes culturas era -y es- costumbre arrojar a los novios granos de arroz, de maíz o de trigo (según la producción del lugar) para simbolizar la fertilidad del matrimonio. En la India, el poeta Kalidasa describe cómo el príncipe Ajados y su novia, sentados en una silla de oro, fueron rociados con granos frescos de cebada, primero por los brahmanes, luego por el rey y toda su familia, y, finalmente, por las mujeres de la nobleza.

Entre algunas tribus salvajes el arroz se arrojaba para mantener alejados a los malos espíritus, a fin de que no perjudicaran a la pareja. Se creía que los espíritus malignos estaban especialmente presentes en las ceremonias matrimoniales y que, si se les arrojaba alimento, se precipitarían sobre éste y se olvidarían de ejercer sus perversas funciones.

<sup>86</sup> Reginón de Prüm<sup>86</sup>, *De ecclesiasticis disciplinis* I 325 = PL 132,255: *Amatoria cantantur et turpia, aut obsceni motus corporum choris et saltationibus efferuntur.*

## 6.2 ANTE LA PUERTA DE LA CASA

La *deductio* se detenía ante el umbral, donde aguardaba el novio. Éste entregaba a la novia una redoma con aceite con que ella ungía los goznes de la puerta. Basándose en este rito, San Isidoro de Sevilla (*Orig.* 9,7,12) acuña la siguiente explicación etimológica: “Cuando hablamos de *uxores* es como si dijéramos *unxores*; pues antiguamente las jóvenes que iban a contraer matrimonio solían llegar hasta la puerta de la casa del novio y, antes de entrar, adornaban las jambas con bandeletas de lana y las ungían con óleo: de ahí, el nombre de *uxores* o *unxiores*, ‘ungidoras’”.

Algunas fuentes dicen que antaño los goznes eran ungidos con grasa de lobo, en razón de la virtud apotropaica que se atribuía a este animal, y que, por su entidad, era ritual muy arcaico y cabe pensar que muy pronto caído en desuso.

El novio le ofrecía luego un copo de lana que, lo mismo que el huso y la rueca que portaban los *camilli*, simbolizaba el trabajo doméstico de las antiguas esposas.

Y acto seguido el novio le presentaba el agua y el fuego, y le preguntaba: “¿Quién eres tú?”, a lo que ella respondía: *Ubi tu Caius, ego Caia*<sup>87</sup>, de donde nuestro castellano ‘tocayo’. Plutarco (*QR* 30) cree que se utilizaba un nombre muy corriente y tópico para reconocer la igualdad de los cónyuges recién casados, aunque la realidad de los hechos parece más bien indicar que suponía una subordinación de la mujer a todo lo que el marido significaba: renunciaba incluso al nombre de su *gens*, lo mismo que renunciaba a los dioses de su familia para adoptar los del marido. (Quizá haya que ver algo similar en el origen de la práctica de muchos países en que la mujer abandona su propio apellido para adoptar el del marido).

Los acompañantes o el novio levantaban en vilo a la novia para que entrase en su nueva morada sin que su pie tocase el umbral. Tradicionalmente se cree que el acto de introducir a la novia en brazos en su nueva casa tenía como finalidad evitar que tropezara en el umbral, porque ello sería un funesto presagio para el nuevo matrimonio. Esa es la explicación de muchos autores latinos. Pero el motivo que aduce Servio (*Ad Aen.* 6,273) y la alusión que en otro (*Ad Ecl.* 8,29) hace a Varrón apuntan hacia otro lado: sería un sacrilegio que la esposa entrara por primera vez en casa del marido pisando el umbral, “que está consagrado a Vesta”<sup>88</sup>. M. Bulard<sup>89</sup> subraya que “las muy antiguas

<sup>87</sup> Plutarco, *QR* 30.

<sup>88</sup> Plutarco, *QR* 29. Plauto, *Cas.* 815-816. Catulo 61, 159-161. Varrón, *apud* Servio, *Ecl.* 8,29.

<sup>89</sup> M. Bulard, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, París 1926, 313-314.

creencias que están en la base de los ritos seguidos en las ceremonias del matrimonio romano consagraban a la divinidad del hogar doméstico la piedra, objeto de un gran número de prácticas religiosas y supersticiosas diversas, por encima de la cual se construía la puerta”. Y añade: “De forma paralela, una etimología antigua, muy probablemente inexacta, pero aceptada por numerosos comentaristas y lexicógrafos, hacía derivar la palabra *vestibulum* del nombre de Vesta y se explicaba su acuñación por el viejo uso, más tarde olvidado, consistente en colocar cerca de la entrada de las habitaciones el altar que conservaba el fuego divino”.

### 6.3 EN EL INTERIOR DE LA CASA

Ya dentro de la casa, el marido le entregaba el pan y el fuego.

La *pronuba* hacía sentar a la novia en un triclinio o diván, dispuesto a tal efecto en el atrio, frente a la puerta de entrada principal, donde la recién casada pronunciaba las preces rituales a los dioses de la casa poniéndose bajo su protección.

Luego la novia se colocaba sobre un enorme falo que representaba la fuerza fecundante de *Mutunus Tutunus*, para asegurar su fecundidad<sup>90</sup>.

La mujer ofrendaba tres ases<sup>91</sup>: uno, al marido; otro, a los Lares domésticos; y el tercero, al altar de los *Lares Compitales* más próximos.

### 7. PRIMERA NOCHE

Tras todo esto, el cortejo nupcial se disolvía, mientras la *pronuba* conducía a los nuevos esposos hasta la cámara nupcial, donde se hallaba el *lectus genialis*, y luego también ella se retiraba con toda discreción.

En la Edad Media, como en torno al lecho nupcial existía un ingente cúmulo de creencias, prevenciones, tabúes y supersticiones, la Iglesia creyó preciso instituir, además de las ceremonias matrimoniales propiamente dichas, la bendición tanto de los esposos como del tálamo conyugal. El sacerdote, acompañado de los acólitos, acudía a la casa de la nueva familia donde, tras recitar las pertinentes fórmulas de bendición y de conjuro contra los diferentes espíritus malignos, rociaba con agua bendita a los esposos y el lecho. La norma

<sup>90</sup> San Agustín, *Civ. Dei* 4,11; 6,9; 7,24. Lactancio 1,20,36. Tertuliano, *Nat.* 2,11.

<sup>91</sup> S. Fasce, “I tre assi della sposa”, *Studi Noniani* IX, Génova, *Pubbl. dell'Ist. di Filol. class. & mediev.* LXXXI, 97-110, analiza el pasaje de Nonio 531, 8-16 M, relativo a los tres ases de la esposa y ofrece consideraciones sobre un antiguo rito nupcial romano.

dice<sup>92</sup>: “Al anochecer, cuando los recién casados vayan a retirarse al lecho, acérquese el sacerdote y bendiga el tálamo diciendo: ‘Bendice, Señor, este tálamo y a cuantos en él habitan’. Y luego impártales la bendición [a los cónyuges]. Una vez cumplidos todos estos ritos, retírense de allí el sacerdote y sus acólitos”.

En el cristianismo, la disciplina eclesiástica consideraba el ceremonial litúrgico del matrimonio como un acto trascendental que exigía el recogimiento y la seriedad más estricta. En las colecciones de cánones que registra Ivón de Chartres en sus *Decretales* [PL 161] figura este decreto del papa Sotero<sup>93</sup>: “Que el esposo y la esposa sean bendecidos por el sacerdote con preces y oblaciones; que se desposen y se entreguen de acuerdo con las leyes; que todo ello sea supervisado por sus paraninfos, y que se efectúe de manera pública y solemne. Que durante dos e incluso tres días se abstengan de consumir el matrimonio y se les enseñe que deben observar entre ellos la castidad”.

El decreto del papa Sotero prescribía, pues, la abstención durante los dos o tres primeros días: *biduo etiam ac triduo se abstineant*. En el canon 13 del IV Concilio de Cartago [año 398] se recomendaba lo siguiente: “El esposa y la esposa... permanezcan vírgenes esa primera noche como respeto a la bendición matrimonial recibida”: *sponsus et sponsa... eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant*. Esa recomendación canónica se reitera en diferentes libros penitenciales, como registra Egberto en sus *Excerptiones et dictis...* [PL 89, 389ss]. El mismo Egberto (*Poenitentiales* II 21 = PL 89, 419] dice: “Los libros eclesiásticos registran qué debe hacer cada uno de los fieles cuando haya llevado a cabo por primera vez a su casa a su legítima esposa, a saber: que, de acuerdo con el precepto, observen castidad durante los tres primeros días y noches, y al cabo del tercer día acudan a misa y comulguen, y después vivan su vida como se debe a ojos de Dios y del mundo”.

Como apunta Giordano<sup>94</sup>, la abstención de relaciones durante los primeros días del matrimonio, además de *pro reverentia ipsius benedictionis*, tenía otros motivos de tipo social. También durante la Edad Media el acuerdo matrimonial marginaba toda consulta a la mujer, pues se negociaba entre el futuro esposo (o su familia) y los familiares de la novia. Ello daba lugar a que, las más de las veces, la mujer llegara al matrimonio sin ni siquiera haber visto al hombre con quien debía compartir su vida. En consecuencia, la primera noche resultaba un

<sup>92</sup> *Nocte vero cum ad lectum pervenerint sponsus et sponsa, accedat presbyter et benedicat thalamum dicens: Benedic, Domine, thalamum istum et omnes habitantes in eo; deinde faciat super eos benedictionem. His omnibus expletis, recedant tam sacerdos quam clerici*

<sup>93</sup> Ivón de Chartres, *Decretales* 145 = PL 161,616. El pontificado de Sotero duró del 166 al 175.

<sup>94</sup> O. Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid (Gredos) 1983, 200.

encuentro entre dos perfectos desconocidos. Aplazando la coyunda dos o tres días era posible crear entre los contrayentes el conocimiento y familiaridad mínimas indispensables para que el matrimonio no se iniciara con un traumático fracaso.

También en culturas muy lejanas a la occidental se aconsejaba aplazar la consumación matrimonial para crear esa atmósfera propicia. En la India de los primeros siglos de nuestra era, el poeta Vatsyayana recomendaba esto en su *Kama-Sutra*: “Durante los tres primeros días después de la boda, marido y mujer dormirán sobre una dura tarima, absteniéndose de toda relación sexual; un poco de sal mezclada con la comida les hará más fácil la continencia. Luego, durante siete días, se bañarán juntos al son de instrumentos musicales; se vestirán y comerán juntos, recibirán a amigos y parientes y conversarán con ellos”. Sólo al décimo día se dispondrá el marido a consumir el matrimonio. El poeta explica el motivo de ello: “la mujer tomada a la fuerza por un hombre al que no conoce” se muestra nerviosa, y “el hombre que no conoce el corazón de la mujer” no puede darle lo que más conviene.

## 8. EL DÍA SIGUIENTE

Al día siguiente, la esposa, vestida ya de matrona, hacía una ofrenda a los Lares y a los Penates de su nueva casa y recibía algunos regalos de su esposo<sup>95</sup>.

El ritual de las bodas terminaba con un banquete en casa del marido (los *repositia*), al que asistían sólo los allegados más íntimos de ambas familias<sup>96</sup>. Dejémoslos, pues, también nosotros a solas en esa intimidad.

UNIV. DE LEÓN

MANUEL-ANTONIO MARCOS CASQUERO

<sup>95</sup> Juvenal 6,204.

<sup>96</sup> Horacio, *Sat.* 2,2,60. Aulo Gelio, *NA* 2,24,14. Festo, 281a.