

ORTEGA CARRILLO DE ALBORNOZ, Antonio. *Terminología, definiciones y ritos de las nupcias romanas. La trascendencia de su simbología en el matrimonio moderno*, Dykinson, Madrid, 2006, 128 pp.

Nos encontramos ante una monografía de muy reciente aparición titulada *Terminología, definiciones y ritos de las nupcias romanas. La trascendencia de su simbología en el matrimonio moderno*, cuyo autor es el Catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Málaga y académico de la Real de Legislación y Jurisprudencia de Granada Antonio Ortega Carrillo de Albornoz, doctor en Jurisprudencia por la Universidad de Bolonia. Es el presente un estudio de lectura fácil y agradable por quien lo tenga en sus manos, sin necesidad, en general, de que se esté especialmente versado en el mundo jurídico para su comprensión. El A. recurre habitualmente a ejemplos procedentes de fuentes romanas que ilustran perfectamente su argumentación, lo que es de agradecer por parte del lector, además de aportar habitualmente una nota curiosa o simpática a las reflexiones u opiniones vertidas en texto principal. Más aún, Ortega Carrillo de Albornoz avala en numerosas ocasiones sus afirmaciones con el discurso de la doctrina de otras épocas.

Realizadas estas previas, justas y necesarias advertencias, ya sumergiéndonos en el contenido de la obra, el A. comienza su trabajo acercando al lector al significado romano de las palabras que actualmente se suelen considerar como sinónimos de matrimonio. *Matrimonium* se relaciona con *mater*, mujer legítima que el hombre conduce a la casa para que la gobierne y presida, aportando el término idea de nobleza y dignidad. También en estos primeros párrafos se analiza la palabra *maritus*. En cuanto a las *nuptiae*, éstas se relacionan con *nubes* (= nubes); las nubes cubren el cielo, de donde la novia romana se echa un velo en el rostro en la ceremonia de la boda. El término *matrimonium*, según el A., ha de relacionarse preferentemente con el varón por ser él quien lleva a la casa a una mujer legítima, mientras que la palabra *nuptiae* se refiere mayormente a la mujer por ser ella la que se cubre con esa especie de velo. Por otra parte, nos parece muy loable la opinión del A. en torno a la crítica que efectúa al legislador español cuando recientemente ha empleado la palabra *matrimonium* como sinónimo de unión entre personas del mismo sexo: es tan claro el significado y la trascendencia del término *matrimonium*, como unión de un hombre y una mujer, que cualquier otra acepción ha de calificarse como errónea y poco técnica desde el punto de vista jurídico.

Prosigue el A. prestando atención a las bodas, del latín *vota*. Siendo en la mente de un romano sinónimo de voto o promesa, también este término se emplea para indicar matrimonio porque el marido y la mujer al contraer matrimonio «hacen votos para el feliz éxito de su andadura en común», entregando lo mejor de cada uno de ellos. Cuando en la actualidad optamos por mencionar «casamiento» o «casar», derivando de «casar» –corresponder, cuadrar dos cosas–, se refiere también a casa –choza, cabaña, casa–, la cual se «pone aparte»; está claro el sentido tal y como lo expone el A. pues los novios que contraen matrimonio salen de la casa de los padres para habitar en otra casa. Queda ilustrada esta interpretación con un texto de Terencio (Adelphoe, 470) muy elocuente. Por último, se trata sobre la voz «esponsales». Siendo *mentio et repromissio nuptiarum futurarum*, o mutuas promesas de contraer matrimonio que realizan el hombre y la mujer, parece bastante claro que el término del cual deriva explica tal sentido: *sponsalia, sponsare*. La *sponsio* era una institución de carácter privado empleada a menudo con el objetivo de obligarse, tal como ocurre con la *stipulatio*. El *paterfamilias* de la novia y el novio se reunían y el padre, a través de una estipulación, «se obligaba a entregar a la mujer» mientras que el futuro marido la recibiría con fines matrimoniales,

adquiriendo el acto efectos jurídicos de carácter personal y patrimonial. Hay que advertir, por tanto, que los esponsales para los romanos eran esa promesa de contraer matrimonio y no el propio *matrimonium*, como sí suele entenderse generalmente en la actualidad.

Aclarada la terminología que habitualmente se usa y empleaba en Roma para hacer referencia al matrimonio, Antonio Ortega se adentra en el capítulo II de su estudio en las definiciones o conceptos romanos del *matrimonium*. Aunque se centrará en la definición del jurista Modestino a lo largo de las páginas correspondientes a este capítulo, en los primeros párrafos ofrece también el concepto que suele atribuirse a Ulpiano y que queda recogido en las Instituciones de Justiniano: D. 23.2.1: *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*. Las nupcias son la unión de un hombre y una mujer, y consorcio en todas las cosas de la vida, comunicación del derecho divino y del humano. I.1.9.1: *Nuptiae autem matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuum consuetudine vitae continens*. Nupcias o matrimonio es la unión del varón y de la mujer, con el propósito de vivir en duradera comunidad. Pasa luego el A. al examen de la definición de Modestino: *Coniunctio maris et feminae*. Palabra por palabra son a conciencia investigadas en este momento. *Coniunctio*, procediendo de *conjugo* (*cum + jugo*) equivale a quedar unido a alguien; los cónyuges están unidos por idéntico «yugo». Tras un escrupuloso tratamiento del significado de palabras como *maris* (de *mas* = varón, macho), *vir*, *homo*, *femina*, *mulier*; *vir*, *homo*, *femina*, *mulier* y *uxor*, el A., pensamos que acertadamente y con el fin de poner orden al elenco de palabras examinadas, explica en forma de binomios el sentido de cada una. Así: a) *Mas* se contrapone a *femina*: macho y hembra en el orden físico. b) *Vir* se opone a *mulier*: hombre es lo opuesto a mujer en sentido moral. c) *Maritus* se opone a *uxor*: marido y esposa, desde una óptica legal y social. Llegados a este punto parece que, siguiendo al A., el destino primordial del matrimonio es la unión de hombre y mujer con fines procreadores; ser una base «natural y fisiológica». La *procreatio filiorum* entendida como objetivo del *matrimonium* era la idea de los romanos, para constituir una familia, educar a los hijos y, en definitiva, fortalecer la República romana. Como explícitamente recuerda el A., «esta idea estaba tan arraigada que la mayor parte de los literatos y poetas, tanto de época republicana como imperial, la ponían en evidencia siempre que en sus obras hacían referencia a las nupcias». Para asentar esta afirmación recurre a diversas fuentes transcritas en texto principal y en nota (Plauto, *Truculentus* 2,2,516-517; Plauto, *Miles gloriosus* 3,1,703-704; Quintiliano, *Declam.* 247; Aulo Gelio, *Noct. Att.* 4,3,2 y 17,21,44; etc.), las cuales consiguen que no quede espacio a la duda en torno a la exposición. Más aún, se recuerdan las leyes de Augusto (*Lex iulia de maritandis ordinibus* y *Lex Papia Poppaea*) favorecedoras de la procreación del pueblo romano. Y ya que se está hablando de procreación, en las páginas 23 a 29 se recuerda el pensamiento en torno al pudor o castidad de varios autores, entre los que cabe mencionar a Desiderius Erasmus, Leonardo da Vinci, Aristóteles, Plinio El Viejo o Claudio Eliano, el cual es recogido o utilizado por predicadores medievales e inquisidores para fomentar tal conducta en «épocas de religiosidad exaltada» en las que se pregonaba la castidad a ultranza.

Sin embargo, el A. se encarga de dejar bien asentado que aunque la unión física del hombre y la mujer es de vital importancia, en realidad el elemento esencial del matrimonio es «el consentimiento o recíproca voluntad de permanecer unidos como marido y mujer» (D. 35,1,15; D. 24,1,32,13). Concretamente, son el *consensus* y la *affectio maritalis* las que hacen las nupcias, sin ser necesarios el *concubitus* o *coitus* (*cum + cubo* = acostarse con alguien; *concubitus*; *concubinatus*, *concubium*) cuya etimología resulta expresamente clarificada. Este principio también es afirmado por el jurista Ulpiano en su conocido pasaje de D. 50,17,30: *nuptia non concubitus sed consensus*

facit. La diferenciación entre un *consensus* o *affectio maritalis* inicial o continuados en el tiempo nos hará saber si nos encontramos ante la regulación de esta materia en Derecho justinianeo o clásico, bien trae a colación el A.

Antes de seguir examinando pormenorizadamente la definición de Modestino, el A. realiza un examen de Derecho comparado entre nuestro Código Civil, el Derecho canónico y el Derecho romano respecto a la constitución del *matrimonium* y su carácter contractual. *Consortium omnis vitae*: en esta segunda parte de la definición la palabra *consortium* nace de *cum+sors*, es decir, participación de varios en la misma suerte, concretamente de los esposos. *Omnis* es «todo», «lo que se comprende en su integridad o en el conjunto de sus partes sin excluir nada». Por último, *vitae*, de vivo (vivir), debe traducirse por «vida».

Con este repaso el A. está en condiciones de anunciar que esta sección del concepto sería un «consorcio en todas las cosas de la vida», siendo consortes –los cónyuges– «aquellos que al convivir unidos en matrimonio, comparten la misma suerte, favorable o adversa que el destino les depare». Y para confirmar tal interpretación, como es habitual en el A., se trae a la memoria a Cicerón –*De off.* 1,54–, Quintiliano –*Declam.* 247–, Tácito –*Annual* 3,34–, Lucano –*Phars.* 8–, Ovidio –*Trist.* 4,3–, etc., quienes avalan la idea del matrimonio como un *consortium*. En la nota 44 se complementa esta postura a través de expresiones contenidas en las *Instituta* de Justiniano y en Columela que vienen a decir lo mismo: *individuum consuetudinem vitae; ... apud Romanos usque in patrum nostrarum memoriam... nihil conspiciebatur in domo dividuum*. En este orden de ideas, no nos resistimos a recoger parte del primer párrafo de la página 38 de la obra de Ortega, por su evidencia, en la que Plutarco –*Brut.* 13– nos presenta a una Porcia, esposa del asesino Bruto, diciendo: «Yo, hija de Catón, ¡oh Bruto!, te fui prometida y conducida como mujer a tu casa, no sólo para compartir tu mesa y tu lecho, como hacen las concubinas, sino para que te acompañara en el bien y en el mal».

La unión de los cónyuges, según la mentalidad práctica y liberal de los romanos, se ha de entender no de por vida sino duradera y estable mientras que sus sentimientos no mutasen. En tal caso podría actuar el *divortium* (*divertere*, caminar en direcciones opuestas, se entiende que esposo y mujer). Y ya tan sólo quedaría añadir que la marca romana de esta institución o, más concretamente, del *consortium*, en nuestros días, además de en lo expuesto, se hace notar cuando en las bodas el sacerdote interroga a los contrayentes sobre su disponibilidad para «compartir todas las cosas de la vida, a prestarse ayuda y fidelidad, tanto en circunstancias favorables como adversas».

A partir de la página 43 el A. se enfrenta al estudio de la última parte de las palabras que componen la definición de Modestino (*Divini et humani iuris communicatio*). Como ha procedido hasta ahora, lo inicia con un acercamiento etimológico a los términos. Encontramos *divini* como genitivo de *divinus* y de donde proceden *deus/dea*; su sentido es doble, sigue el A., pues hace alusión a la divinidad o a lo «inspirado por la divinidad». Nadie puede negar que lo divino (*divine, divinalis, divinitas*) se opone a lo humano (*humanus, humanitas*). Los términos *divino* –verbo–, *divinatio, divinator* o *divinatrix*, deben relacionarse con el segundo sentido señalado. En cuanto a lo *humanus*, procedente de *homo* (ser humano o varón), se relaciona la palabra con otras nacidas de ella como *humanitas, inhumanus, inhumare...* Por último, debemos traducir *communicatio* (de *communico*) por acto de comunicar. Pero Ortega, Carrillo de Albornoz no se detiene, tal y como ha ocurrido previamente con otros términos, en señalar qué ha de entenderse por *communicatio* sino que profundiza aún más advirtiendo que existe un origen anterior de la palabra y no es otro que *communis* –«quien soporta la carga», común en oposición a *proprius*– y, a su vez, éste tiene su raíz en *munis* (oficioso, servicial, en contraposición a *immunis* como exento o privilegiado). Tras esta lección termi-

nológica se concluye indicando que en realidad posiblemente Modestino lo que quiso indicar fue empleando tal palabra el «hacer partícipe de», «tener relaciones con» –de *municus, com-municus*–. Volvemos a incidir en que el A. respalda cada una de sus observaciones con fuentes de distinta procedencia especialmente versadas en el significado de las palabras como el propio Festo, Isidoro o Ernout-Meillet.

Después de unos renglones seguidos a la temática tratada que son creados para mantener la originalidad de esta parte de la definición del jurista del siglo III, fiel a la concepción clásica y pagana del matrimonio y que hay que diferenciar de los textos posclásicos y justinianos (interesados en el nuevo matrimonio cristiano y cuyos artífices prestaron una nueva interpretación sin atreverse a modificar la sabiduría de los clásicos paganos)¹ reside inconfundiblemente la afirmación del A. en torno a la romana concepción del matrimonio como «idea de participación en las cosas divinas y humanas».

Antes de terminar con el minucioso examen que acomete el A. de la definición que nos ocupa, resulta muy interesante resaltar que «el aspecto religioso fue consustancial al matrimonio romano desde las primeras épocas. La comunión de los *sacra*, la participación del marido y la mujer en las ceremonias de culto es explícita en las fuentes jurídicas y literarias...». Por tanto, no hay que aguardar a la influencia de los cristianos para demostrar que la *communicatio divini et humani iuris* «encuentra perfecta acogida y entendimiento tanto en la época clásica como en la posclásica». En definitiva, el cristianismo se limitó a ofrecer una interpretación ajustada a sus principios de lo que era desde hacía mucho en tiempos paganos una realidad.

Es muy interesante el espacio que deja el A. para exponer su teoría –en desacuerdo con Albertario– en relación a si la *communicatio divini et humani iuris* solamente está presente en los matrimonios *cum manu*. Efectivamente, no piensa el ilustre profesor de la Universidad de Málaga que Modestino estuviese pensando en el *matrimonium cum manu* por dos razones básicas: 1) Habría sido un anacronismo pensar en tal institución en su tiempo; 2) Los juristas romanos sólo conocen un matrimonio erigido sobre la voluntad de los cónyuges y dirigido a crear una sociedad conyugal, sin ser relevante en sus mentes la distinción entre *matrimonium cum manu* y *sine manu*². El significado global de la expresión ha de fijarse como participación de marido y mujer en las cosas humanas y en lo moral y religioso, es la unión del cuerpo y del alma. Más que exigencia de *paritas cultus*, como mantiene Albertario, sería la *communicatio* misma que reina entre los amigos. Las citas a este sentido son abundantes y se traen a texto principal por el A. (Cicerón, *De off.* 1,16-1,58-1,17,56; Cic., *De amic.* 6,1; Séneca, *Epist.* 48,2; Aristóteles, *Ethic. Nicom.* 8,7,2; Aristóteles, *Ethic. Eudem.* 7,12; Séneca, *De moribus*, 20; Nov. 22, cap. III).

En las páginas 51 a 54 hallará el lector una redacción llena de humor e ironía que colabora en buena medida a explicar qué tipo o cantidad de amor es el que deben profesarse los cónyuges para asegurar la estabilidad del matrimonio. La respuesta tras su disertación es clara: un amor que desemboque en complicidad; existiendo ésta se participa y concede recíprocamente y la identificación física y anímica de la pareja unida en matrimonio fortalecen la estabilidad del mismo.

¹ Una Constitución de Gordiano del 242 reflejada en C. 9,32,4; Livio (I. 9,14); o dos fragmentos de Dionisio de Halicarnaso (II,25,2 y II,27,4) aseguran, en opinión del A., con el que nos posicionamos, la «pureza del texto» de Modestino, libre de interpolaciones.

² En palabras del A., «La *confarreatio*, la *coemptio* y el *usus* no son formas de matrimonio sino de *conventio in manu*...», que está orientada a «hacer entrar a la mujer, independientemente del hecho que esté o no unida en matrimonio, en un grupo agnaticio sometiéndola a la *patria potestas* de su *paterfamilias*».

Llegamos en este punto al capítulo III de la obra de Ortega Carrillo de Albornoz, dedicado a las ceremonias nupciales. Partiendo de la tesis que anuncia que el Derecho romano nunca exigió una forma determinada o ceremonial a seguir³ por los futuros cónyuges, ni siquiera en época justiniana pues los actos que se piden solamente poseen la misión de «aportar pruebas certeras sobre la legitimidad de los hijos», los actos simbólicos que se describen en el apartado en cuestión no son relevantes desde el punto de vista jurídico aunque sí desde el social y religioso, procedentes de costumbres y creencias que se pierden en la tradición romana. Así las cosas, el A. se dispone a describir una serie de ritos seguidos en el tiempo por los novios que han sido extraídos de fuentes de muy diversa índole y época pues no tuvieron los romanos lo que llama el A. «un tratado completo de *ritu nuptiarum*». Para casarse había que elegir un día para la boda y atender determinadas cuestiones relacionadas con los dioses y augures. En efecto, ni todos los días ni cualquier mes eran propicios para contraer matrimonio. El A. razona el porqué de la exclusión de determinadas fechas para casarse, según las creencias de los romanos, para afirmar que un buen tiempo sería el que seguía a los idus de Junio (de *Junio*, diosa que preside las relaciones entre marido y mujer, o de *junior*, joven), especialmente cuando terminaban las ceremonias de la purificación de Vesta en el Tíber. Y si alguno de los futuros cónyuges tenía un mal presagio incluso hasta podía pedir el cambio de día para la boda. Bien, ya tenemos determinado el *dies* de la boda. Ahora, siguiendo al A., hay que prestar suma atención a los ritos referentes a los sacrificios y divinidades. Un buey o un cerdo (dependiendo del patrimonio de la familia) sin hígado⁴ debía sacrificarse en el *atrium* de la casa de la novia, acompañándose de determinadas frases, en honor de *Picumnus* y *Pilumnus* —en los primeros tiempos—, y de Júpiter, Venus, Minerva, Juno e Himeneo posteriormente. El papel de cada divinidad y su sentido queda expuesto en las páginas 61-62 de la obra, deteniéndose especialmente el investigador en Juno e Himeneo, «dios de los casamientos por excelencia» al que se invoca siempre en las recitaciones nupciales (*Epithalamion*) y se recordaba en el camino que hacía la mujer hasta la casa del marido.

Cumplidas estas formalidades con los dioses, había que conducir la ceremonia nupcial siempre de la presencia de un augur que interpretase la voluntad de los dioses en torno a la nueva relación que estaba a punto de crearse entre el hombre y la mujer. En realidad cualquiera «con cierto ascendiente social» podía ejercer de *auspex*, como parece deducirse de Lucano —*Fars.* 2,350 ss.— quien en un pasaje de la Farsalia sitúa a Bruto, el gran traidor a la amistad, como celebrante de los auspicios nupciales (*auspex nuptiarum*) entre Catón y Marcia. Ciertamente, el A. deduce de textos como uno de Cicerón —*Div.* 1,28— que ya al final de la República la presencia del *auspex nuptiarum* era más testimonial, heredera de la tradición, que trascendental. Termina este punto con unas palabras del A. que comparan la ceremonia que acabamos de describir someramente con las actuales bodas. El paralelismo es más que claro: «...conviene precisar que mientras los paganos toman los auspicios, sacrifican en honor de divinidades e invocan a los dioses y diosas protectores del matrimonio, los cristianos sustituyen los auspicios y los sacrificios rituales por la presencia del sacerdote que bendice la unión, e invocan a su Dios para que el nuevo matrimonio, sea feliz, próspero y fecundo».

El segundo apartado del capítulo III se dedica al día de la boda, ropajes de la novia y el banquete de bodas. Se describen detenidamente las actuaciones casi rituales que llevaba a cabo la novia la víspera de la boda, consagrando, por ejemplo, los que fueron sus juguetes a Venus, Fortuna y a los *Lares* de la familia. Era el momento de abandonar

³ En la nota 100 se hace saber que hasta el Concilio de Trento no se exigirá la presencia de un sacerdote.

⁴ O hiel, con el objeto de alejar amarguras en la relación conyugal.

sus vestidos de niña y cambiarlos por una túnica blanca de lana (*regilla*, recta) que venía a significar el paso de la *pueritia* a la edad adulta⁵. Y llegamos al momento esperado del día de la boda. Ortega nos recuerda que la casa «amanecía engalanada para la fiesta», describiendo el tipo de decoración que solía estar presente y sin, por supuesto, faltar el laurel. El aspecto de la novia y de su traje eran especialmente cuidados, como sigue ocurriendo; mujeres cercanas a la misma le ayudaban a ponerse adecuadamente sus reales y vestimenta, habiendo de estar siempre en tal situación la llamada *pronuba* o matrona que debía haber estado casada solamente en una ocasión (*univira*). El A. nos comenta curiosidades que se agradecen en todo momento en la lectura como el peinado de la protagonista del día, los accesorios⁶, corona de flores, el vestido (sencilla túnica de lana blanca larga y suelta hasta los pies) ceñido en la cintura por un *cingulum*, *cestus*, o *zona*; los exquisitos y simbólicos nudos que adornaban dicha cinta de lana, etc. No podemos dejar de hacer mención al velo o *flammeum*⁷ –de color fuego–, atributo nupcial por antonomasia destinado a ocultar el rostro de la novia conservando así su pudor que, «según los antiguos residía en la frente». Firmadas las capitulaciones matrimoniales la *pronuba* unía la mano derecha de cada cónyuge en señal de mutua y recíproca entrega⁸, vistiendo los dos de blanco y «coronados de flores, en señal de íntima unión». Podríamos preguntarnos si era necesario algún documento o escrito para la validez de las nupcias a lo que responde el A. que «las *tabulae nuptiales* se formalizaban normalmente en presencia de diez testigos, aunque no se exigía para la validez del matrimonio, como lo confirma explícitamente una Constitución de Diocleciano y Maximiliano del año 285 d.C.». Por tanto, la publicidad de la ceremonia vendría como única prueba de su celebración. Y antes de conducir a la novia a la casa del nuevo marido una *cena nuptialis* a la altura de las circunstancias siempre había de producirse, en donde las familias estrecharían lazos. Es muy instructivo el contenido de la nota 185, en la que Ortega Carrillo de Albornoz ilustra sobre el límite de gastos impuesto por leyes suntuarias de la República y Augusto⁹.

Ya alcanzado el atardecer, había de procederse a la llamada *deductio in domum mariti*: los alegres invitados conducían a la mujer hacia la casa del esposo, que debía esperarla en tal lugar. Justo antes de partir se escenificaba algo así como el rapto de la mujer por parte del marido de manos de sus padres, «que simulaban ofrecer resistencia para que no pareciera que ella misma corría a la pérdida de su virginidad, y para así rememorar el rapto de las Sabinas».

Nos enfrentamos a partir de la p. 75 a la *deductio in domum mariti*. Comienza esta parte el A. aclarando que este rito era de los que tenían mayor relevancia en la celebración del *matrimonium*, mediante el cual la mujer era llevada a la casa del esposo, al nuevo domicilio conyugal y revelaba la intención de los esposos de permanecer unidos efectivamente en matrimonio. Tanto es así que incluso se permitía celebrar un casa-

⁵ Como el varón hacía lo propio con la toga *virilis* a los diecisiete años.

⁶ Hemos encontrado especialmente curioso la llamada *hasta caelbaris*, o punta de lanza «que hubiese estado en el cuerpo de un gladiador vencido y muerto, para significar a modo de presagio que ella pariría hijos sanos y corajudos...», y que se colocaba en su cabellera.

⁷ El *flammeum* era uno de los atributos de Himeneo, dios de las bodas, y venía representado con una antorcha en la mano derecha y un velo color fuego en la izquierda, llevando en los pies «una especie de ajustados borceguíes...».

⁸ Este acto es asimismo recogido por los cristianos.

⁹ Autores como Macrobio, 1,9, 8-9 y 1,10,2; Servio, *Ad Ecl.* 8,29; Séneca, *Contr.* 7,21; Quintiliano, *Declam.* 306; Catulo, 62,3 aportan datos en relación al banquete y, concretamente, Gelio –*Noct. Att.* 2,24,7 y 14– relata que bajo el reinado de Augusto una ley Julia permitía gastar doscientos sestercios en los días no feriados, trescientos en las calendas, los idus, las nonas y en determinados días de fiesta; mil en los banquetes de boda y en los del día siguiente.

miento en ausencia del marido *–per litteras eius, vel per nuntium–* «siempre que tuviese lugar la *deductio uxoris*». Se partía encabezando la comitiva con un acompañamiento de músicos casi al anochecer, al hacerse visible el *nuncius noctis* *–Hesperus* o *Vesper–*. Para no perder detalle de este momento, nos cuenta el A. que, junto a amigos, familiares y sirvientes, un concreto grupo de jóvenes acompañaban a la novia *–paraninpho–*. Dos la llevaban de la mano, un tercero portaba delante de ellos una antorcha honrando a Ceres¹⁰ y debían ser *patrimi et matrimi* o personas cuyos padres aún estuviesen vivos, señal de protección de los dioses entre otras peculiaridades referentes a la belleza y demás. Con signos de festividad y alegría avanzaba el grupo, cantando himnos nupciales y exclamando *Talassius* o *Talassio*. Aunque no se sabe con certeza, afirma el A., parece ser que se entonaba este nombre para recordar a un joven muy bello y valiente al que fue entregada una también muy guapa sabina durante el rapto, signo inequívoco del azar para que ambos contrajesen feliz matrimonio. Y así, desde entonces, los romanos usaron dicho término como sinónimo de deseo de felicidad y buenos augurios a los recién casados como los que disfrutaron Talasio y la sabina. A estas voces y entonaciones se añadían a veces «cantos licenciosos que recibían el nombre de *Fescennino*¹¹». Al final del alegre y movido paseo se llegaba a la esperada casa del marido, apropiadamente revestida y adornada para la ocasión, con ramas de mirto y laurel, colgaduras, guirnaldas y cintas de lana «para así recordar la tarea de hilar y tejer la lana», actividad a la que en teoría la esposa se entregaría en su nuevo domicilio. Los jóvenes que habían llevado a la novia hasta ese justo momento de la mano se retiraban y la protagonista del evento tiraba los restos de la antorcha a la gente que la había acompañado, la cual competía por atraparla. Sí, efectivamente, este rito nos parece especialmente familiar en el presente pues la novia procede de idéntica forma con su ramo de flores. He aquí que encontramos el origen de otro gesto nupcial una vez más en la cultura romana pagana. Para los romanos el significado del lanzamiento era disfrutar de una longeva vida el esposo, la esposa o quizá el afortunado que la recogía.

Por otra parte, Festo, Plinio, Servio o Catulo son invocados por el A. para hallar sentido al hecho de que los niños presentes pidiesen alegremente al novio que les lanzase nueces. Aunque se ofrecen distintas interpretaciones *–símbolo religioso de las bodas, reflejo de antiguas supersticiones, impedir que la novia oyese comentarios perniciosos, dar lugar al *tripudium solistimum*, suponer un manjar afrodisíaco, etc.–* Ortega opta por decantarse por una explicación de Servio que dice que «es muy probable que la práctica de esta costumbre indique la renuncia a los juegos infantiles, por aplicación del proverbio *nuces relinquere*»¹².

Aún debía realizarse otra diligencia típica nupcial antes de traspasar la novia el umbral de la *domus mariti*: la novia y la *pronuba* tenían que ungir con un paño de lana¹³ la puerta o portal con aceites o grasas perfumadas. ¿Para qué? Pues para agradar a las divinidades a las que se consagraba la entrada de las casas romanas. El aceite podía ser perfectamente de oliva y las grasas de cerdo o de lobo. Recordemos la influencia y la presencia del legendario *lupus* en la cultura romana, desde la creación de la propia Roma, y su simbolismo tanto feroz como maligno.

¹⁰ Vid. la página 77, en donde el A. hace referencia a otras interpretaciones referentes al papel de los jóvenes que partían junto a la novia.

¹¹ «Versos libres, satíricos y obscenos que todavía se cantaban a finales de la época republicana», acompañados de burlas groseras, bailes no especialmente honestos y gestos de similar calibre y que en época de Catulo se prohibieron con el objetivo de preservar las buenas costumbres del pueblo romano.

¹² Pues jugar con nueces o frutos secos se encontraba entre los más conocidos juegos de los niños.

¹³ De nuevo está presente este material por su simbolismo.

Y ahora sí que estaba todo dispuesto para que la mujer atravesase el umbral de la puerta de la nueva residencia. Con todo pormenorizadamente cumplido, el marido preguntaba a la esposa quién era y cómo se llamaba a lo que ella respondía *ubi/quando tu Gaius, ego Gaia* (puesto que tú te llamas Gayo, yo Gaya). A este intercambio de pregunta y respuesta tan bonito no escatima el A. en, como siempre, encontrarle su auténtico sentido apoyado en las fuentes. La verdad es que, como en otros actos descritos ocurre, también aquí encontramos distintas opiniones. Tras la exposición detenida de las mismas nos quedamos con la que menciona el A. como conclusión tras su examen de los autores latinos (Cicerón, Plutarco): «En definitiva, si bien en épocas más antiguas, la mujer que contraía matrimonio adoptaba el *praenomen* del marido feminizado, a partir de una determinada fecha, Gaya y su correspondiente masculino Gayo, fue un *praenomen* convencional y ficticio, utilizado para designar genéricamente a la mujer y el marido». En lo que se refiere a su valor simbólico, pudo querer decir que la mujer participaría de la misma fortuna que el marido, compartiendo completamente la vida familiar y status del hombre; o bien que la mujer sería tan buena compañera como la misma Gaya Cecilia¹⁴. Era sumamente importante, por cuestiones supersticiosas, que la mujer no pisase el umbral o rozase la puerta (consagrados a las divinidades), por lo que el marido la levantaba con sus brazos o bien los *pueri praetextati*. De nuevo «le sonará» al lector esta costumbre romana de aplicación en el presente. Seguidamente, el esposo le entregaba las llaves de la casa indicando que a la mujer se encomendaba la economía familiar y el cuidado de la casa¹⁵. A estas alturas del día ya la comitiva se había disuelto y dada por finalizada la *deductio in domum mariti*.

Antes de pasar a hablar del *aqua et igni accipere* el A., en su continuo afán de descubrir los más minuciosos detalles, recuerda que, junto a esa entrega de llaves mencionada, se procedía con otro ritual más, la ofrenda de tres ases que la mujer portaba con ella, advirtiéndole que en este gesto «las fuentes son contradictorias y disjuntas». Varrón es el autor que mejor describe este ritual: «las *nubentes*, cuando eran conducidas a casa del marido (*ad maritum venientes*), solían llevar consigo tres ases, uno que tenían en la mano para entregarlo al marido *tamquam emendi causa*, otro lo llevaban en el calzado (*in pede haberent*), para depositarlo en el hogar de la casa familiar, como oferta a los lares domésticos (*in foco Larium familiarum*), y el tercero que llevaban en una bolsa (*sacciperio*) lo ofrecían a los *Lares compitales*». El primer as que entregaba al hombre, según el A. y otros investigadores como Boëlsjansen o Salvadore, no ha de relacionarse con la *coemptio* sino con un traspaso simbólico de la esposa «para recibir a cambio su comprensión y plena aceptación, pues era el dueño de la casa en la que entraba por primera vez, y al mismo tiempo para buscar la protección del *Genius mariti* que velaría para que el matrimonio fuese fecundo». Si nos detenemos en el segundo as, destinado a ofrecerse a los *Lares* domésticos en el *lararium*¹⁶, parece bastante cierto que la finalidad de este segundo gesto con el as fuese obtener la recién casada la protección, ayuda y bendición de estos «genios tutelares de la familia». Y por lo que respecta al último as, brindado a los *Lares compitales* (su imagen se situaba en las encrucijadas de

¹⁴ Ejemplar mujer de Tarquinio Prisco.

¹⁵ El hecho de retirarle las llaves equivaldría a justamente lo contrario, a «la disolución del matrimonio en definitiva».

¹⁶ Obsérvese el resumido pero efectivo recorrido que realiza el A. para acercarnos al mundo de los *Lares*, mencionando los *Lares marini*, *permarini*, *praestites*, *vicorum*, *rurales*, *viales*, *compitales* y los *familiares*. No deben confundirse con los *Penates*. Este arsenal de *Lares* romanos «encuentra un asombroso paralelo con la práctica habitual de los creyentes católicos que invocan y adoran a una legión de Cristos, Vírgenes y Santos, cada uno de ellos con específicas atribuciones y determinadas funciones de protección y amparo en las diversas circunstancias de tiempo y lugar. Son nuestros dioses “de cada momento” los *Lares* cristianos que protegen y presiden las más variadas facetas y aspectos de la cotidiana existencia».

las vías o caminos, *compita*, para proteger a los viajeros), buscaría que las divinidades protectoras de los cruces más cercanos al domicilio conyugal acogiesen a la esposa favorablemente y, una vez más, la salvaguardasen¹⁷ de influencias negativas.

La monografía de Ortega Carrillo de Albornoz termina con un apartado sexto llamado a describir los ritos finales de la ceremonia nupcial: «*Aqua et igni accipere. Ingressus in cubiculum. Repotia*». La ceremonia del *aqua et igni* y su sentido se pierden en los más antiguos tiempos romanos, «por su antiquísima tradición y simbolismo». Como bien se descubre de la expresión, «era la ceremonia mediante la cual el marido recibía solemnemente a su esposa, ofreciéndole ritualmente el agua y el fuego». Las fuentes (Dionisio de Halicarnaso, *Ant. rom.* 2,30,6; Plutarco, *Quaest. rom.* 1; Nonio Marcelo, *De compendiosa doctrina*, 268; Servio, *Ad Aen.* 4,167; *Scaevola*, D.24,1,66,1) manejadas por el A. le llevan a afirmar que en realidad el significado de esta actuación era el vínculo entre el marido y la mujer, la unión conyugal que los unía y obligaba recíprocamente mientras perdurase. Antes de llegar a esta conclusión se hace un repaso a través de nueve páginas del sentido de los elementos naturales del agua y el fuego, de su relevancia para la mentalidad romana y de la continua referencia de los mismos al mundo purificador¹⁸, regidor de la propia existencia de la vida en la tierra (el agua), al universo de la fascinación y la magia (el fuego). Pero, ¿cómo se ofrecían tales elementos a la esposa y de dónde procedían? Según algunas fuentes mencionadas en los renglones previos, y a modo de resumen, se podría sostener que se concretaría en una aspersión ligera de gotas de agua nacida de una fuente no contaminada, siendo precedida en épocas más antiguas de un lavado de pies, y una entrega de una ramita a medio quemar (*fustis*) arrancada de un *arbor felix* encendida por el esposo en la casa. Durante estos intercambios no hay que perder de vista la figura de la *pronuba*, que se dirigía al lecho nupcial para prepararlo. En los autores (Festo, Horacio, Aulo Gelio, Cicerón, Servio, Virgilio, Ausonio, etc.) aparece una rica terminología para hacer referencia a este lugar: *lectus genialis*, *torus genialis*, *lectus iugalis*, *lectus adversus*, *pulvinar geniale* o *sanctum cubile*. No es nuestro fin en este lugar hacer un recorrido explicativo en torno a todo este arsenal conceptual, para ello nos remitimos al trabajo del A. Tan sólo haremos notar que el adjetivo *genialis* deriva de *genius* (de *geno*, *gigno*, engendrar). *Genius*, divinidad muy antigua, era el hijo de los dioses, padre de los hombres, protector de los humanos desde su concepción, el que determina el carácter de los hombres y favorecedor de la procreación¹⁹. Por todo ello, era llamado o invocado por la mujer en el lecho cubierto por la toga del marido en estos momentos que estamos describiendo. De este modo un feliz matrimonio con la presencia de hijos sanos y valerosos quedaba asegurada según esta concepción: «Holgaos como os plazca y dadnos hijos muy pronto. No conviene que un apellido tan antiguo quede sin descendientes, sino que siempre se vaya procreando del mismo tronco»²⁰.

¹⁷ Esta es la interpretación más extendida entre los estudiosos del tema. Para otras posturas *vid.* p. 98.

¹⁸ Conviene recordar, como realiza el A. en p. 104, que ya los paganos antes que los cristianos usaron el agua en diversos ritos purificadores: «antiguamente, a la entrada de los templos existía un altar (*ara* o *altaria*) sobre el que eran quemadas las ofrendas que se sacrificaban a los dioses, y una fuente o reserva de agua para efectuar las abluciones antes de entrar, claro antecedente de la pila de agua bendita que se sitúa en la entrada de las iglesias para recordar el rito de la purificación, ahora ya virtual». Y otro tanto de lo mismo respecto al fuego: «...aquellas personas que habían tomado parte en un cortejo fúnebre —relata Festo—, al regresar pasaban por encima del fuego (*ignem supergradiebantur*) después de haber sido rociados con agua (*aqua aspersi*), y a este género de purificación se llamaba *suffitio*, que constituye probablemente el antecedente de la “prueba de fuego”, de acuerdo con la cual, durante la Edad Media, para verificar la culpabilidad o inocencia de una persona, se la obligaba a caminar, empapado de agua, sobre carbones encendidos o a saltar entre las llamas...».

¹⁹ Sobre su sentido cuando acompaña a otras palabras, *vid.* el rico comentario de la p. 112.

²⁰ Catulo, 61,211.

Y ya casi todo estaba preparado para llegar al momento de la consumación del matrimonio. Y decimos casi porque aún era necesario cumplir ciertas formalidades con una divinidad más, con *Mutunus Tutunus*. Efectivamente, tras las imploraciones a *Genius* la pronuba pedía a la esposa que entrara en el lecho nupcial con el objetivo de prepararla para recibir a su marido, retirándole todos aquellos accesorios y adornos que pudiesen dificultar el cercano acto amoroso. Y justo antes de la llegada del marido se reproducía un curioso y «extraño rito cuya finalidad era propiciar la fecundidad de la pareja, y alejar al mismo tiempo las malas influencias de personas o circunstancias». Para ello había de invocarse al dios *Priapo* (o *Mutunus Tutunus*, según Agustín, *Civ. Dei* 4,11), el cual presidía las relaciones sexuales y favorecía la fertilidad de la recién casada en contrapartida del ofrecimiento de la virginidad y pudor –antes de pertenecer al marido– por parte de la mujer. Satisfecha esta divinidad, la pronuba indicaba al marido que entrase en la estancia finalmente para que se produjese el que «se suponía era el primer *coitus* de una virgen». Tras un divertido párrafo (p. 119) sobre la «soledad» en la que quedaban marido y mujer y el modo en que él se aproximaba a ella para retirarle sus vestiduras la curiosidad del A. propicia que recurra a un fragmento de Ausonio que describe –de forma «algo subida de tono»– la intimidad en la alcoba. A estas alturas, ya consumado el *matrimonium*, sólo resta decir, siguiendo al A., que a la mañana siguiente «la mujer vestía por primera vez las ropas matrimoniales, recibía los *dona nuptialia* de su marido y ofrecía su primer sacrificio como *materfamilias* a los *Lares familiares* de su nuevo hogar...». Ese mismo día el esposo ofrecía un segundo banquete a los amigos y familiares (*repotia*).

En la última página el A. realiza una breve reflexión en torno al ceremonial descrito a lo largo de la obra, de los símbolos, gestos, palabras, etc., que empleaban los romanos fielmente en sus bodas, terminando con unas palabras con las que nos sentimos plenamente identificados: «Algunas de estas ceremonias, aun conservando su esencia, fueron transformándose de generación en generación (...) De cualquier manera, su influencia, adaptada a la simbología cristiana es innegable, y muchos vestigios de aquellas ceremonias y ritos que acompañaban al matrimonio romano, han impregnado las que hoy acompañan al matrimonio moderno, y siempre estarán asociados a la festiva celebración de las bodas».

VANESA PONTE ARRÉBOLA

PALMA GONZÁLEZ, Eric Eduardo. *Historia del Derecho Chileno (1808-1924)*, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2006, 407 pp.

Hace ya algún tiempo llegó a mis manos, enviado por su autor, este manual básico de *Historia del Derecho chileno (1808-1924)*, escrito por Eric Eduardo Palma González, profesor de la Universidad de Chile y amigo, con quien algunos años atrás tuve la oportunidad de mantener una relación académica excelente, a pesar de estar urgida por una temporalidad perentoria (el disfrute de una beca) y espoleada por su finalidad (la elaboración de una tesis doctoral), relación vivida sobre el fundamento de una cordialidad que ha perdurado en el tiempo pese a su lejanía en el espacio. Dicha relación, además de producir como fruto la aludida tesis doctoral («El Derecho de excepción en el primer constitucionalismo español», muy solvente trabajo apreciado por historiado-