

## ¿POR QUÉ ENCENDER CINCO CIRIOS EN UNA BODA ROMANA?

Extraña resulta la cuestión que Plutarco plantea en su *Q.R.* 2 (“¿Por qué en las bodas encienden cinco lámparas - ni una más, ni una menos- denominadas cirios?”), que seguramente tomó de las *Antiquitates rerum diuinarum*, hoy perdidas, de Varrón. No conocemos por ningún otro autor la costumbre de encender cinco lámparas -”cirios”- en la ceremonia de la boda; o, al menos, a ninguno (salvo tal vez a Varrón) pareció llamarle la atención lo suficiente como para detenerse a registrarlo y buscarle una explicación. Ignoramos las posibles explicaciones varronianas, pero sí conocemos las cuatro que baraja Plutarco.

1ª. “¿Acaso, -como explica Varrón-, porque los pretores usaban tres, y los ediles un número mayor, y de éstos toman el fuego los recién casados?”<sup>(1)</sup>. No sabemos en qué determinadas circunstancias el pretor se sirve de tres cirios y los ediles de un número mayor. Insólita e inexplicable resulta la noticia de que los recién casados toman el fuego de los ediles. Varrón, de quien Plutarco dice tomar la noticia, debería referirse a un ceremonial concreto, pero desgraciadamente el texto varroniano no ha llegado a nosotros.

Lo que sí conocemos es el derecho de los ediles (pero no sólo de éstos, sino también de otros magistrados como, por ejemplo, los duumvros) a que la administración les proporcione “cirios”. Ahora bien, la mención que de éstos se hace no tiene ningún significado especial, y aparece junto a otros artículos de consumo facilitados a expensas públicas. Así, leemos en la

---

1.- PLUTARCO, *QR* 2.

*Lex Urson* 60, 20-22: *Iisque duoviris aedilibusque, dum eum magistratum habebunt, togas praetextas, funalia, cereos habere ius potestasque esto*<sup>(2)</sup>.

Pero ¿qué tienen de particular los “cirios”? Para el alumbrado, el romano se servía de lámparas de aceite (*lucernae*), de antorchas, -generalmente de maderas resinosas (*taedae, faces*)-, y de candelas (*candelae*). Estas últimas consistían en un pabilo de estopa, esparto, junco, cuerda o materia similar, envuelto en sebo, pez o cera. En este último caso se denominaban *funales cerei*,<sup>(3)</sup> *funales candelae*,<sup>(4)</sup> o simplemente *cerei*. Sin embargo, estos *cerei* parecen haber tenido desde muy antiguo un carácter ritual. Así, los encontramos mencionados como uno de los regalos típicos de las fiestas Saturnales del mes de diciembre<sup>(5)</sup>. Y con una particularidad: era el regalo que hacían los pobres a los ricos, como testimonian Festo-Paulo<sup>(6)</sup>. También Varrón<sup>(7)</sup> registra esta costumbre e intenta explicarla recurriendo a la simbología: *ab satu est dictus Saturnus, et quod ignis, Saturnalibus cereis superioribus mittuntur*. Por su parte, Macrobio<sup>(8)</sup> lo vincula directamente con la religión, haciendo remontar el ritual hasta Hércules.

En efecto, había el héroe substituido las víctimas humanas de la ceremonia de los argeos<sup>(9)</sup> por muñecos de mimbre, y otro tanto iba a hacer con los sacrificios humanos que se ofrecían a Ditis y a Saturno. La inmolación de hombres tenía su origen en un oráculo que decía así: *καὶ κεφαλῶς Ἄϊδη καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα*. Hércules, según Macrobio, substituirá las “cabezas” humanas por figurillas con aspecto de persona (*oscilla*), e interpretará el término φῶς a partir de un calambur: φῶς, φωτός (τό) = “luz”; φῶς, φωτός (ὁ) = “hombre”. Por ello, *coepisse Saturno cereos potius accendere et in sacellum Ditis arae Saturni cohaerens oscilla quaedam pro suis capitibus ferre*. Y de ahí arrancaríase la costumbre: *ex illo traditum ut cerei Saturnalibus missitarentur... Inde mos per Saturnalia missitandis cereis coepit*. Cabe, no obstante, interpretar el empleo del fuego en estas fiestas, que desembocan en el solsticio de invierno, como dictado por la magia simpatética.<sup>(10)</sup>

---

2.- CIL II 5439.

3.- S. ISIDORO, *Orig.* 20, 10, 5.

4.- VIRGILIO, *Aen.* 11, 143.

5.- MARCIAL, 5, 18; 10, 87.

6.- FESTO PAULO, p. 47 L: *Cereos Saturnalibus muneri dabant humiliores potentioribus, quia candelis pauperes, locupletes cereis utebantur*.

7.- VARRON, *LL*, 5, 64.

8.- MACROBIO, *Saturn.* 1, 7, 32-33; 1, 11, 48-49.

9.- PLUTARCO, *QR* 32. Cfr. M.A. MARCOS CASQUERO, “Los argei: una arcaica ceremonia romana”, en *Laurea corona, Studies in honour of Edward Coleiro*, Amsterdam 1987, pp. 37-66.

10.- Cfr. WARDE FOWLER, *The roman festivals of the period of the Republic*, Londres 1895, pp. 268-273.

Que estos cirios no eran de uso corriente y, como las antorchas, se reservaban para circunstancias especiales (bodas, funerales, etc), se desprende de dos pasajes de los *Diálogos* de Séneca: *totiens praeter limen immaturas exequias fax cereu praecessit*,<sup>(11)</sup> y *Quantulum enim a funere absunt et quidem acerbo, qui ad faces et cereos vivunt*.<sup>(12)</sup> Por eso, la recomendación de Gelio<sup>(13)</sup> de que haya siempre incienso y “cirios” en la despensa familiar. Las dos cosas se emplean en circunstancias vinculadas con la religión. Y las dos vuelven a mencionarse juntas en Ulpiano: *Sextus autem Caecilius etiam tus et cereos in domesticum usum paratos contineri legato scribit*.<sup>(14)</sup>

2ª. La segunda explicación que propone Plutarco<sup>(15)</sup> es ésta: “¿O tal vez porque, si bien en otras partes se utiliza un número mayor, se consideró que el número impar era más excelente y perfecto, juzgándose por ello que convenía mejor a las bodas? En efecto: el número par es susceptible de ser dividido, y sus partes rivalizan entre sí con fuerzas iguales; en cambio, el impar no puede en modo alguno dividirse, ya que, al intentar hacerlo, siempre queda algo común a ambas partes. Entre los números impares precisamente el más pertinente para las bodas es el cinco: el tres es el primero de los impares, y el dos el primero de los pares; la fusión de ambos -como la del hombre con la mujer- da el cinco”.

Esta explicación plutarquiana se basa, evidentemente, en el simbolismo pitagórico de los números, al que con gran frecuencia recurre el queronense.<sup>(16)</sup> Para los pitagóricos, los números, por su propia naturaleza, son anteriores a las cosas. En ellos, más que en la tierra, el fuego, el agua o el aire, es posible descubrir un universo de analogías con lo que es y lo que se produce. Estando el número en el origen de todo, consideraron que los elementos de los números vienen a ser, en definitiva, los elementos de todos los seres. Dado que todo es número, y que el origen mismo del número es la Mónada o Unidad, a partir de ésta van a crear toda una metafísica extraordinariamente fecunda en aplicaciones simbólicas. Se concebirá una auténtica “mística de los números” que pervivirá durante muchos siglos.

De la amplia doctrina pitagórica referida al número, nos interesan aquí unos cuantos criterios particulares. Ante todo, la idea, también recogida por Aristóteles,<sup>(17)</sup> de que “siendo los números engendrados por el Uno, padre del número, el Uno es el principio universal”. En virtud de su potencia, y con ayuda de lo indefinido, el uno se desarrolla, se desdobra y engendra un nuevo número: el dos. El uno engendra la pluralidad. “En cuanto al ser vivo, material -escribe

11.- SENECA, *Dialog.* 9, 11, 7.

12.- SENECA, *Dialog.* 12, 2, 10.

13.- GELIO, 4, 1, 20: *Tus et cereos in penu esse*.

14.- ULPIANO, *Dig.* 33, 9, 3, 9.

15.- PLUTARCO, *QR* 2.

16.- Cfr. K. KERENYI, *Pythagoras und Orpheus*, Zurich 1950. J.A. PHILIP, *Pythagoras and the early Pythagorism*, Toronto 1966.

17.- ARISTOTELES, *Metaf.* 13, 6-8.

Bergua<sup>(18)</sup> como por estar dotado de extensión, y como para subsistir, y sobre todo para engendrar, tenía que asimilar materia, principio de la pluralidad, los números o cosas eran producto, al menos indirectamente, de la pluralidad, con lo que a su vez la Unidad tenía que provenir de Dos. Luego, los dos elementos del número eran, respecto a lo que constituían, como el padre y la madre a un tiempo. El número era el principio: era Uno el indeterminado, inaprehensible, que encerraba en él a todos los números, hasta el infinito. Pero, en la realidad, la primera Mónada era macho: el padre que engendraba a todos los demás números. La Diada, que venía en segundo lugar, era el número hembra, como dice Eudoros, en Orígenes, *Philos.*, p.6: “El número impar es el macho; el número par es la hembra”.

Si el número 1 es masculino, y el 2, su contrastador directo, es femenino, el 3, a su vez, es el número de la creación. “Según las teorías numerológicas -dice Sabelicus<sup>(19)</sup>-, de hecho, el 1, por sí solo, aunque sea potencialmente creativo, es, en realidad, estéril. Por mucho que se le multiplique (es decir, que se le fecunde), por sí mismo siempre se queda en 1. El 2 no resuelve el problema, porque, puesto frente al 1, genera una pareja de opuestos, y multiplicado por 1 se queda en 2. Para reconciliar a los opuestos y generar otros números es, por tanto, necesario el 3. Lo que se esconde detrás de esto es el simbolismo sexual del 3. Es un simbolismo que tiene raíces naturales: el aparato genital masculino se compone de tres partes, de las cuales dos son iguales (el 2, el número doble) y una distinta (el 1, número síngulo, símbolo del falo erecto). El 1, el falo erecto, por sí solo es obviamente estéril. De aquí, el concepto de creación asociado al 3”.

Si el número par -el 2- es hembra, y el impar -el 3- el macho dotado de fuerza creadora, es lógico que el 5 sea el número que simbolice al matrimonio, como fusión del 2 y del 3. Y no deja de ser llamativo que, para los pitagóricos, el 5 constituyese o representase la luz.

Plutarco,<sup>(20)</sup> aludiendo a cómo los egipcios comparan la naturaleza del Universo con un triángulo, explica que “el 3 es el primer número impar y perfecto...; y el 5 es la fusión del padre y de la madre, resultado de la unión del 2 y del 3”. Y teniendo en cuenta que “cinco” en griego se dice πέντε, formula la descabellada etimología según la cual de ahí deriva πάντα, “el todo”, “el universo”, y πεμπάσσασθαι, “contar”, “numerar”. La misma etimología vuelve a exponerla en *De defectu oraculorum*<sup>(21)</sup>, donde además, se hace eco de la manifestación real del número 5: 5 son nuestros sentidos, 5 los dedos de la mano, 5 las facultades del alma, 5 es el número máximo de hijos que puede una mujer tener en un solo parto (un caso mítico: los egipcios dicen que 5 hijos parió de una vez la diosa Rea), 5 son las zonas o círculos en que se divide el cielo y la tierra, etc.

Pero tal vez sea en *De EI apud Delphos*<sup>(22)</sup> donde más extensa y detalladamente expone Plutarco la doctrina pitagórica de los números. De sus ideas nos interesa aquí resaltar

18.- J.B. BERGUA, *Pitágoras*, Madrid 1958, pp. 238-239.

19.- J. SABELICUS, *Magia dei numeri*. Roma 1977, pp. 18-19.

20.- PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 56 (=Moralia 374 A).

21.- PLUTARCO, *De defectu oraculorum* 36 (=Moralia 429 D-F).

22.- PLUTARCO, *De EI apud Delphos* 8 (=Moralia 388 A-E)

éstas: el número se divide en par e impar; la unidad, en virtud de su propia potencia, participa de ambas cualidades; el primer número par es el 2, y el primer impar el 3; el 5 está formado por la fusión de estos dos números, y con toda razón se le tiene en gran aprecio, ya que es el número que se obtiene de la suma de los dos primeros, y se le denomina “matrimonio” por la similitud que el par tiene con la mujer, y el impar con el hombre. Luego Plutarco se extiende en consideraciones sobre la fuerza generadora que posee el número impar y sobre la importancia del número 5.

3ª. La tercera explicación que baraja Plutarco<sup>(23)</sup> dice así: “¿O mejor, dado que la luz es símbolo de la procreación, y la mujer generalmente está dotada por la naturaleza para dar a luz hasta cinco hijos en un solo parto, se usa por ello igual número de velas?”.

No es preciso extenderse demasiado en la consideración de que prácticamente en todas las culturas la luz es el símbolo de la procreación. Baste recordar que en Roma las parturientas invocaban a Juno *Lucina* y a Diana, la diosa lunar<sup>(24)</sup>. En cuanto a la creencia de que 5 era el número máximo de hijos que podían alumbrarse en un solo parto, ésta parece ser general en toda la antigüedad greco-latina. De ello se hace eco Plutarco en *De defectu oraculorum*<sup>(25)</sup>, aduciendo el ejemplo mítico del parto quíntuple de Rea, ejemplo que detalla en la narración que del mismo hace en *De Iside et Osiride*<sup>(26)</sup>. En esta misma línea hay un pasaje muy revelador en Aulo Gelio 10, 2: “El filósofo Aristóteles recuerda que en Egipto una mujer embarazada dio a luz en un solo parto a cinco hijos; y afirma que ésa es la cifra máxima que pueden alcanzar los humanos, ya que no hay ejemplos de que haya habido partos más prolíficos, y que incluso la cifra de cinco es rarísima. Pero los historiadores que escribieron durante el gobierno del divino Augusto afirman que una sierva del César Augusto, en la comarca Laurentina, parió de una vez cinco hijos, pero que vivieron escasos días; y que también la madre murió poco después del parto. Por mandato de Augusto se erigió un monumento conmemorativo de este hecho en la Vía Laurentina, en el que aparecía registrado el número de retoños paridos del que hemos hecho mención”.

4ª. La última explicación de Plutarco<sup>(27)</sup> es ésta: “¿O es porque los contrayentes piensan que se precisa la ayuda de cinco dioses, a saber, del perfecto Júpiter, de la perfecta Juno, de Venus, de la diosa de la Persuasión, y especialmente de Diana, a quienes las mujeres invocan cuando les sobreviene los dolores del parto?”. Posiblemente esta última explicación no sea más que una opinión personal del propio Plutarco. Es evidente que en el momento en que se

23.- PLUTARCO, *QR* 2.

24.- PLUTARCO, *QR* 77.

25.- PLUTARCO, *De defectu oraculorum* 36 (= *Moralia* 429 D-F).

26.- PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 12ss (= *Moralia* 355 D-F).

27.- PLUTARCO, *QR* 2.

constituye una nueva familia se llama a numerosos dioses a participar como testigos y valedores de un acto de consecuencias siempre decisivas para la vida de una persona. Las representaciones iconográficas reflejan este sentimiento. De Marchi<sup>(28)</sup> recuerda que “en algunos bajorrelieves de argumento nupcial, como el sarcófago de San Lorenzo Extramuros y el sarcófago de la Sala de las Musas del Museo Pío Clementino, los dioses están representados en el acto de asistir al rito nupcial. En el primero, las figuras de las divinidades (Venus, Hora, Apolo ?, Fortuna ?) que traen regalos al esposo, llenando casi la mitad del espacio, despiertan profundos pensamientos por sus relaciones éticas con la vida de familia... En el otro sarcófago, además de la figura de Himeneo, junto a la esposa aparece una divinidad que puede ser interpretada como Venus o Πειθώ, y, entre los esposos, Juno Pronuba, en el acto de unir a ambos...”.

El párrafo que acabamos de transcribir revela por sí mismo el problema de fondo: ¿a cuántos dioses se invocaba en la ceremonia nupcial? ¿qué dioses eran éstos? Sabemos que el *auspex nuptiarum*<sup>(29)</sup> dirige sus súplicas a las divinidades, pero ningún autor -salvo Plutarco- dice que éstas sean precisamente las que el queronense menciona. En los autores antiguos, por el contrario, se citan éstos y otros dioses. Así, como divinidad más importante suele nombrarse a Juno, *cui uincula iugalia curae*, bajo las indigitaciones de *Iuno Iuga* o *Iuno Pronuba*<sup>(30)</sup>. En estrecha relación con Juno aparece un *deus Iugatinus*, como expresamente testimonia san Agustín: *cum mas et femina coniunguntur adhibetur deus Iugatinus*<sup>(31)</sup>. Parece fuera de dudas que esta divinidad sea, a su vez, una indigitación de Júpiter, a quien también se le invoca en esta ocasión bajo el nombre de *Iuppiter farreus*, y a quien iba directamente dirigido el sacrificio de la *confarreatio*, como afirma Gayo: *farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii quod Iovi farreo fit*.<sup>(32)</sup>

Si la invocación a Juno y a Júpiter parece estar fuera de toda duda, en cambio, el nombre de *Tellus* plantea algún problema. Se dice que preside las bodas y que es invocada en los *auspicia nuptiarum* bajo diferentes apelativos por parte de las esposas, *vel cum ire ad domum mariti coeperint vel iam ibi positae*, como dice Servio<sup>(33)</sup>. Cabe pensar que nos encontramos ante la identificación *Ceres = Tellus*, considerada ésta como diosa nupcial, lo mismo que lo era Deméter entre los griegos. (La misma *interpretatio graeca* haría ver en *Iuno Iugalis* una equivalencia de la Ἥρα ζυγία). Es a la *legiferae Cereri* a quien Dido honra con un sacrificio<sup>(34)</sup>. Festo-Paulo<sup>(35)</sup> afirman que “en las bodas, la comitiva era encabezada por una

---

28.- A. de MARCHI, *Il culto privato di Roma antica*. Milán 1896-1903, 2 Vóls. Tomo I, p. 147.

29.- TACITO, *Ann.* 11, 27.

30.- VIRGILIO, *Aen.* 4, 166. SERVIO *Ad Aen.* 4, 56, refiriéndose a Juno, dice: *Hanc, Varro pronubam dicit.*

31.- S. AGUSTIN, *Civ. Dei* 6, 9.

32.- GAYO, 1, 112.

33.- SERVIO, *Ad Aen.* 4, 166.

34.- VIRGILIO, *Aen.* 4, 58.

35.- FESTO-PAULO, p. 77 L.

antorcha encendida en honor de Ceres". Y era también a Ceres a quien tenía que ofrecer un sacrificio el marido que se divorciaba.

Respecto a la antorcha de espino albar<sup>(36)</sup> que, en homenaje a Ceres, portaba un muchacho *patrimus* et *matrimus* (esto es, cuyos padres aún vivieran), Festo<sup>(37)</sup> recoge una curiosa costumbre: tan pronto como el cortejo nupcial ha llegado a la nueva morada de los recién casados, los invitados a la boda, divididos en dos bandos -uno por la 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 la coloque bajo la cama del marido. 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 hubiera obtenido sería quien disfrutara de más larga vida, sobreviviendo a su cónyuge. También Servio<sup>(38)</sup> se hace eco de esta superstición: *fascēs rapiunt tamquam vitae praesidia; namque his qui sunt potiti diutius feruntur vixisse*; pero inmediatamente a continuación recoge una explicación más racionalista de Varrón, según la cual en las bodas se empleaban las antorchas por la sencilla razón de que *non nisi per noctes nubentes ducebantur a sponsis*.

También se invocaba al *Genius*, en cuyo honor se preparaba el *lectus Genialis*.<sup>(39)</sup>

Como *dii coniugales* o *dii praesidia auspiciis coniugalibus* Nonio<sup>(40)</sup> -cuya fuente es Varrón- cita a *Pilumnus* y *Picumnus*. Por su parte, san Agustín<sup>(41)</sup> considera a *Pilumnus*, junto a *Intercidona* y *Deverra*, entre los *infantium dii*. No obstante, entre las clases nobles *Pilumnus* y *Picumnus* serían con el tiempo suplantados por Juno y Hércules.

Por si ello fuera poco, "había una larga serie -escribe De Marchi<sup>(42)</sup>- de otras divinidades menores protectoras<sup>(43)</sup>, que presidían cada uno de los momentos, tanto de la ceremonia nupcial (el de aportar la dote, ungir los goznes con aceite, ser llevada a la casa del esposo, aposentarse en ella, adornar los montantes con bandas de lana), como del acto conyugal. De ahí toman su nombre *Afferenda*, *Domiducus*, *Domiduca*, *Iterduca*, *Domitius*, *Manturna*, *Unxia*, *Cinxia*, *Virginensis dea*, *Mutunus Tutunus*, *Subigus*, *Prema*, *Pertunda*, *Perfica*. La acción de estas divinidades era invocada, quizá con la recitación de letanías, para bendecir la unión de los nuevos esposos...".

En cuanto a las cinco divinidades que menciona Plutarco como θεοὶ γαμήλιοι, hemos visto cómo Júpiter y Juno son invocadas en el momento del ceremonial del matrimonio.

36.- FESTO-PAULO, p. 245 L. PLINIO, *NH* 16, 75.

37.- FESTO, p. 364 L.

38.- SERVIO, *Ad Buc.* 8, 29.

39.- FESTO-PAULO, p. 83 L.

40.- NONIO, p. 528. Cf. SERVIO, *Ad Aen.* 9, 4; 10, 76.

41.- S. AGUSTIN, *Civ. Dei* 6, 9, 2.

42.- A. de MARCHI, *Il culto privato di Roma antica*. Milán 1896-1903, 2 Vols. Tomo I, p.162.

43.- Cf. TERTULIANO, *Ad nat.* 2, 11; S. AGUSTIN, *Civ. Dei* 4, 11; 6, 9; ARNOBIO 4,7.

También lo es Venus<sup>(44)</sup>, lógicamente en función de su área de influencia divina, como diosa del amor; y otro tanto puede decirse de Diana, como afirma Plutarco, en cuanto que las mujeres la invocan en el momento del parto.<sup>(45)</sup> Precisamente el culto de Diana de Nemi veía la utilización de antorchas y de lámparas. “De las ofrendas votivas que se han encontrado en el lugar -escribe Frazer<sup>(46)</sup>- se deduce que la consideraban como cazadora y además bendecía a los hombres y mujeres con descendencia, y que concedía a las futuras madres un parto feliz. También creemos que el fuego jugaba una parte importante en su ritual, pues durante el festival anual que se celebraba el 13 de agosto... su bosquecillo se iluminaba con multitud de antorchas... Se han hallado en su recinto estatuillas de bronce que representan a la diosa con una antorcha en la mano derecha alzada; y las mujeres cuyas súplicas fueron escuchadas venían al santuario coronadas de guirnaldas y llevando antorchas encendidas en cumplimiento de sus votos...”.

La relación de Diana con los nacimientos -lo mismo que Juno- deriva de su identificación con la Luna, y de la estrecha dependencia que se creía ver entre la Luna y los partos. La relación entre la “luz” y el “nacimiento” está aún tan vigente que no precisa comentario.<sup>(47)</sup>

Finalmente, una de las cinco divinidades citadas por Plutarco es ajena a la identificación corriente de las divinidades romanas con sus “equivalentes” griegos. El texto habla de Zeus (= Júpiter), Hera (= Juno), Afrodita (= Venus), Artemis (= Diana) y Πειθώ, que nosotros hemos interpretado como Persuasión. Esta “divinidad” es, en Hesíodo<sup>(48)</sup>, hija de Océano y de Tetis; en otros autores<sup>(49)</sup>, es la diosa de la persuasión o de la elocuencia. En el cortejo de Afrodita aparece Eros (personificación del deseo del amor, inicialmente compañero inseparable de la diosa del amor; luego hijo suyo), las Gracias y *Peitho* (“La Persuasión”). Así, en Safo<sup>(50)</sup>; con Venus aparece también vinculada en Horacio<sup>(51)</sup>, quien la denomina *Suadela*;

44.- S. AGUSTIN, *Civ. Dei* 6, 9.

45.- Si bien el propio PLUTARCO, en *QR* 77 pone este cometido en manos de Juno Lucina.

46.- J.G. FRAZER, *La rama dorada*. Méjico 1969, 4ª reimpr. de la 2ª ed. española, p. 25. (La edición monumental -12 vols.- inglesa apareció entre 1907-1914).

47.- Resumen de tales creencias en MACROBIO, *Saturn.* 7, 16, 26-28: *...siquis diu sub luna somno se dederit, aegre excitatur et proximus fit insano, pondere pressus umoris qui in omne eius corpus diffusus atque dispersus est proprietate lunari quae ut corpus infundat omnes eius aperit et laxat meatus. Hinc est quod Diana, quae Luna est, Ἄρτημις dicitur quasi ἀερότημις, hoc est aërem secans. Lucina a parturientibus invocatur, quia proprium eius munus est distendere rimas corporis et meatibus viam dare, quod est ad celerandos partus salutare. Et hoc est quod eleganter poeta Timotheus expressit:*

διὰ λαμπρὸν πῶλον ἄστρων

διὰ τ' ἄκνυτόκοιο σελάνας...

48.- HESIODO, *Trabajos y días* 73.

49.- HERODOTO 8, 111; ESQUILO, *Suplicantes* 1040; etc.

50.- SAFO, *frag.* 1, 18.

51.- HORACIO, *Epist.* 1, 6, 38.



y tal vez en Marciano Capela<sup>(52)</sup>, cuando dice: *nec Suada inlecebris sponsalia pectora mulcet*. Pero en el mundo romano se la vincula más con la elocuencia que con otros cometidos; y, desde luego, en ningún momento gozó de popularidad alguna. Citando el fragmento de un verso de Ennio<sup>(53)</sup>, y refiriéndose a la elocuencia, dice Cicerón: Πειθῶ, *quam vocant Graeci, cuius effector est orator, hanc Suadam appellavit Ennius*.<sup>(54)</sup> Platón<sup>(55)</sup> había denominado a la oratoria “el artesano de la persuasión, πειθοῦς δημιουργός”.

Por tanto, ¿a qué divinidad romana habrá querido referirse Plutarco al mencionar a Πειθῶ? ¿Tal vez a *Fides*, personificación de la palabra dada, de la promesa que se formula? Esa *Fides*, que Varrón<sup>(56)</sup> considera de origen sabino, vio erigirse su primer templo en Roma a instancias de Numa, según cuentan Dionisio de Halicarnaso<sup>(57)</sup> y el propio Plutarco<sup>(58)</sup>: decretó Numa sacrificios en honor de *Fides* a expensas del Estado, como se hacía a los demás dioses; y con el tiempo, el culto a la fidelidad llegó a conferir a ésta tal venerabilidad e incorruptibilidad, que no había juramento mayor ni más sagrado que el que se formulaba en su nombre. Tito Livio<sup>(59)</sup> recuerda cómo Numa dispuso que los sacerdotes del templo de la Buena Fe acudieran allí en un carro cubierto, tirado por dos caballos, y que durante las ceremonias tuvieran las manos envueltas hasta los dedos, para indicar con ello que debía protegerse la fidelidad y que la mano es su símbolo y su asiento. Quienes se hacen una promesa o un juramento, estrechan sus diestras, como leemos en Tito Livio<sup>(60)</sup> y en Plinio<sup>(61)</sup>. Y lo mismo hacen los novios en el ritual del matrimonio. ¿Cómo no suplicar en ese momento de manera especial a esa *Fides* a la que se califica de *cana*<sup>(62)</sup>, de *casta*<sup>(63)</sup> y de *incorrupta*<sup>(64)</sup>?

Manuel Antonio MARCOS CASQUERO  
Universidad de León

- 
- 52.- MARCIANO CAPELA, *De musica* 9, 18.  
53.- ENNIO, *Ann.* 309, p. 53-54 Vahlen.  
54.- CICERON, *Brutus* 59.  
55.- PLATON, *Gorgias* p. 453 A.  
56.- VARRON, *LL* 5, 74.  
57.- DIONISIO de HALICARNASO, *Ant. Rom.* 2, 75.  
58.- PLUTARCO, *Numa* 16.  
59.- TITO LIVIO, 1, 21, 4.  
60.- TITO LIVIO, 23, 9, 3.  
61.- PLINIO, *NH* 11, 250.  
62.- VIRGILIO, *Aen.* 1, 292.  
63.- COLUMELA, 10, 279; SILIO ITALICO 2, 525; 5, 584; 13, 285.  
64.- HORACIO, *Carm.* 1, 24, 7.