

1222·2022  
**800**  
ANNI



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in  
Lettere Classiche e Storia Antica

*Ubi tu Gaius, ego Gaia.*

Un'analisi storico-religiosa del matrimonio per *confarreatio*

Relatore:

Prof.ssa Michela Zago

Laureanda: Maria Elena Serafin

Matricola: 1241314



# Sommario

<b>Introduzione</b>	<b>3</b>
<b>1. L'istituzione del matrimonio romano</b>	<b>9</b>
1.1. Premesse e contesto socio-politico	9
1.1.1. Condizioni giuridiche e le <i>iustae nuptiae</i>	13
1.2. Gli <i>sponsalia</i>	18
1.3. Il matrimonio	28
1.3.1. La <i>conventio in manum</i>	31
1.3.2. Il matrimonio <i>sine manu</i>	38
1.3.3. Il matrimonio <i>cum manu</i>	38
1.3.3.1. L' <i>usus</i>	39
1.3.3.2. La <i>coemptio</i>	43
1.3.3.3. La <i>confarreatio</i>	44
<b>2. Cariche sacerdotali e rito della <i>confarreatio</i></b>	<b>51</b>
2.1. Civico e religioso: una contrapposizione inesistente	51
2.2. Istituzioni e cariche religiose	54
2.2.1. Il <i>Pontifex Maximus</i>	60
2.2.2. Il <i>Flamen Dialis</i>	76
2.3. Il rito	91
<b>3. Il lessico e la simbologia religiosa della <i>confarreatio</i></b>	<b>109</b>
3.1. Il farro	109
3.1.1. I <i>Fornacalia</i>	118
3.1.2. L'uso del farro nella <i>confarreatio</i>	121
3.2. Il <i>flammeum</i>	126
3.2.1. Una comparazione: la sposa, le Vestali e la Flaminica	143
3.2.1.1. La capigliatura e l'abito nuziale della donna	143
3.3. La formula del rito: « <i>Ubi tu Gaius, ego Gaia</i> »	150
<b>Conclusioni</b>	<b>153</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>157</b>



# Introduzione

Nella cultura romana l'istituzione del matrimonio aveva assunto una funzione importante per la vita dei cittadini, ed era riconosciuta sia sul piano giuridico che religioso<sup>1</sup>. Sposarsi poteva essere inteso come un "rito di passaggio", poiché questo istituto comportava, per gli sposi, e, in particolare per la donna, un mutamento dal punto di vista sociale e politico, e ciò accadeva, come vedremo, soprattutto in età arcaica e per buona parte del periodo repubblicano. All'interno della sfera religiosa, inoltre, non solo unirsi in matrimonio, ma farlo secondo uno specifico rito, quello della *confarreatio*, rappresentava un vero e proprio prerequisito per avere la possibilità di ricoprire alcune particolari cariche sacerdotali, e ciò accadeva, ad esempio, per coloro che desiderassero diventare flamine di Giove (il *flamen Dialis*), o *rex sacrorum*.

Il primo capitolo di questo elaborato si concentrerà, in particolare, sugli aspetti religiosi, sociali e giuridici delle nozze. Soprattutto in età arcaica, esse prevedevano che la sposa cadesse *in manum mariti*, nella mano del marito, e cioè una condizione tale per cui essa passava da essere subordinata alla potestà del padre (*patria potestas*) a quella del marito; si diceva, dunque, che l'unione producesse, in questo caso, l'istituto giuridico della *conventio in manum*. Tre erano le forme matrimoniali *in manum* riconosciute a Roma e di cui abbiamo testimonianza grazie alle fonti letterarie e giuridiche: l'*usus*, la

---

<sup>1</sup> «È ormai un dato acquisito dalla ricerca scientifica che nei diritti orientali e nei diritti più antichi greco e romano in scindibile era la connessione fra *jus* e *fas*, fra norma etica e norma giuridica, fra momento socio-politico e momento religioso»: BUCCI 1976, p.144.

*coemptio* e la *confarreatio*, oggetto principale, quest'ultima, della mia ricerca. Ma un'unione matrimoniale poteva anche essere *sine manu*; particolarmente attiva verso la conclusione dell'età classica, infatti, questa tipologia dava la possibilità alla sposa di mantenere il proprio stato sociale e di continuare ad appartenere, di diritto, alla famiglia di origine. L'istituzione del matrimonio prevedeva, come già ho accennato sopra, che avvenisse un mutamento sul piano giuridico che riguardava per intero tutto il nucleo familiare. Il concetto di *familia* era, infatti, molto importante per i cittadini romani, poiché costituiva il nucleo principale su cui poggiavano tutta la società facente parte dell'Urbe e le sue tradizioni (*mores*), ed è per questo che era fortemente regolamentata dal diritto privato. Fare un buon matrimonio (*iustae nuptiae*) — il quale doveva rispettare, prima di tutto, le norme e i requisiti richiesti dalla giurisprudenza antica —, significava preservarne le radici e l'integrità morale. Bisogna ricordare a questo proposito, che il matrimonio a Roma era considerato assolutamente di tipo monogamico, e non era perciò accettata la possibilità di legarsi con più persone contemporaneamente. Punibile era chi si macchiava di adulterio e fortemente scoraggiata era la possibilità di divorzio, specialmente nell'età augustea con la stesura della *Lex Iulia de maritandis ordinibus* e della *Lex Papia Poppaea*, che erano tese a difendere e a conservare il valore e la tradizione arcaica della *familia* romana. Oltretutto, le *iustae nuptiae* potevano assicurare ai figli una posizione sociale favorevole; come vedremo, infatti, coloro che nascevano, ad esempio, da nozze per *confarreatio* venivano riconosciuti come *matrimi* e *patrimi*, e avevano maggiore possibilità di ricoprire cariche politiche e religiose di prestigio.

La *confarreatio* è la forma di matrimonio *in manum* che più colpisce a livello religioso e simbolico. Come vedremo nel secondo capitolo, particolare era la successione dei numerosi eventi che davano forma a tutta la ritualità, e importante è apprendere quanto

fosse rilevante la presenza di due figure sacerdotali, il flamine Diale (*flamen Dialis*) e il pontefice massimo (*pontifex maximus*), i quali accompagnavano la coppia di sposi nelle azioni fondamentali della celebrazione del rito. Quando la donna, sposandosi, cadeva sotto la *manus* del marito, non solo passava sotto la sua *potestas*, ma cambiava anche famiglia: appena entrata nell'età adulta tramite le nozze, lasciata la casa del suo *pater familias* e strappata dalle braccia della madre durante la *deductio in domum mariti*, ossia il momento in cui entrava nella sua nuova casa, la fanciulla veniva accolta come una figlia (*filia*) da parte della famiglia del marito, e veniva riconosciuta come membro non più estraneo anche dagli antenati di lui. Ma abbandonare la *familia* da cui era nata non aveva rilevanza soltanto sul piano giuridico, ma anche, e soprattutto, sul piano religioso, poiché essa aveva così la possibilità di occuparsi dei *sacra privata* del marito e di venerare e custodire i culti religiosi domestici. E ad occuparsi dei *sacra* a Roma, definendoli di volta in volta, era proprio il *pontifex maximus*, la cui sfera di azione rientrava all'interno dello *ius divinum*: ciò spiegherebbe la sua presenza durante la celebrazione delle nozze confarreate, oltre al fatto che il suo compito, sin dall'antichità, era stato quello di far rispettare i codici morali e di dare indicazioni precise circa l'esecuzione dei riti religiosi. Ma ancor più interessante era l'ipotesi circa la partecipazione del *flamen Dialis*. Egli stesso, come ci informano le fonti letterarie, doveva essere sposato tramite *confarreatio* alla *flaminica* per poter ricoprire la sua carica sacerdotale; insieme costituivano il simbolo per eccellenza del matrimonio duraturo e stabile, idealmente indissolubile, poiché non era permesso loro divorziare.

Durante il rito, dopo aver interrogato il volere divino tramite l'esaminazione delle viscere di un animale precedentemente sacrificato, fondamentale era l'offerta a Giove di un pane di farro, alimento fondamentale nella dieta romana e importante anche a livello sacrale,

perché utilizzato durante i riti sacrificali mescolato con il sale sottoforma di un composto, la *mola salsa*, probabilmente non edibile, preparato esclusivamente dalle Vestali. Vi sono varie ipotesi circa il vero utilizzo del farro, e la pietanza cambierebbe, secondo gli studiosi, a seconda del periodo storico in cui venivano svolte le nozze. Dibattuta in letteratura è anche la partecipazione attiva o meno degli sposi rispetto alle figure sacerdotali. Ciò che è bene ricordare, comunque sia, è l'aspetto pubblico dell'unione. Sposarsi non era, infatti, una questione privata, ma riguardava tutta la *civitas*.

Nel capitolo terzo, infine, verranno esaminati nel particolare gli elementi simbolico-religiosi che concorrono nella costruzione del rito. Il nome *confarreatio*, come testimoniano i testi giuridici in nostro possesso, deriverebbe proprio dall'offerta di un pane di farro (*panis farreus*) a Giove Farreo (*Iuppiter Farreus*), da parte degli sposi. Questo antico cereale era utilizzato a Roma anche in altre pratiche religiose, oltre alla già citata *mola salsa*. I cittadini romani, sin dalle origini, avevano riservato al mese di febbraio la festività dei *Fornacalia* per celebrare questo alimento: si trattava di una festa di impronta curiale che prendeva il nome dalla fornace utilizzata per la torrefazione del farro. Capiamo già ora, dunque, la rilevanza che aveva questo momento di offerta all'interno del rito della *confarreatio*, e quale valore religioso possedesse il farro. Un altro tratto caratterizzante questa tipologia di matrimonio era l'attenta preparazione della sposa, sia per quanto riguardava la particolare pettinatura, che ricordava quella delle Vestali, sia per l'abito nuziale e il velo (*flammeum*) che doveva indossare sopra al capo. Il *flammeum* si riconosceva per il suo brillante colore, le cui sfumature tendevano dal rosso all'arancione chiaro, ed era diventato il simbolo dell'unione per *confarreatio* proprio perché ricordava il manto con il quale la *flaminica*, la moglie del *flamen Dialis*, era solita coprirsi in modo perpetuo. La donna che indossava il *flammeum* era, perciò, in



questo suo momento di transizione dall'età infantile all'età adulta (segnata appunto tramite la celebrazione del matrimonio stesso), in qualche modo legata alle due importanti figure sacerdotali femminili a Roma, e ciò ribadisce, ancora una volta, la natura religiosa di questa tipologia di nozze *in manum*. Nelle sue *Quaestiones Romanae*, Plutarco ci informa che durante la *deductio in domum mariti*, e cioè, come si è detto, il momento in cui la fanciulla entrava effettivamente nella nuova dimora maritale, era tradizione che entrambi gli sposi pronunciassero una particolare formula matrimoniale: «*Ubi tu Gaius, ego Gaia*». Come vedremo più nello specifico, è difficile chiarire il vero significato di questa usanza, poiché Plutarco è l'unico autore a farne menzione. Tuttavia, particolarmente convincenti appaiono essere sia l'ipotesi secondo cui la coppia, in quel momento, si prometteva e si augurava una felicità duratura nel tempo, sia la tesi per cui la donna, passata sotto la *manus* del marito, avrebbe accettato di cambiare la sua posizione giuridica entrando a far parte a tutti gli effetti della *familia* del marito, acquisendone i *sacra* e rinunciando, in contemporanea, a quelli del gruppo parentale di origine.



# Capitolo 1

## L'istituzione del matrimonio romano

### 1.1. Premesse e contesto socio-politico

L'istituzione del matrimonio romano ha una storia molto lunga, ed è necessario precisare sin da subito che esso era strettamente correlato al concetto di famiglia (*familia*) e alle sue tradizioni. Per i Romani era fondamentale creare, dare alla luce una buona e legittima discendenza che servisse lo Stato e ne osservasse ogni suo costume; il nucleo familiare, proprio perché stava alla base di una buona cittadinanza, andava con ogni mezzo preservato, e la premessa perché questo potesse avvenire si concretizzava nel matrimonio stesso. Proprio per questo, sposarsi era, a Roma, socialmente e civicamente importante<sup>2</sup> e vi era un rigido controllo da parte della giurisprudenza. Capiamo, dunque, che l'unione monogamica fra un uomo e una donna era quasi sempre una questione più pubblica che privata<sup>3</sup>. Entrambi gli sposi, certamente, come vedremo in seguito, avevano

---

<sup>2</sup> «A Roma la formalizzazione del rapporto eterosessuale, vale a dire il matrimonio, doveva rispettare precise condizioni: era monogamico, cioè non era consentita la poligamia, almeno dalla fine dell'età monarchica [...]; era patrilocale (la coppia diventava parte integrante della famiglia del marito) e la discendenza che ne derivava era patrilineare, vale a dire i figli portavano il nome del padre o gentilizio»: CENERINI 2009, p.39.

<sup>3</sup> «Il matrimonio romano è una istituzione nella quale la collettività vede lo strumento attraverso cui si perpetuano i comuni e generali valori (tra i quali ha un ruolo sicuramente eminente – come indicatore di virtù – la ricchezza, che non è tuttavia il solo elemento che distingue i *cives*: anche i nullatenenti possono avere l'onore di partecipare all'*exercitus* e sono perciò inclusi nell'ordinamento dei *comitia*). Per potere

l'obbligo di dimostrare la personale decisione di voler vivere insieme, ma non era sufficiente<sup>4</sup>: perché l'unione funzionasse, soprattutto in età arcaica<sup>5</sup>, era necessario che intervenisse anche la *patria potestas* dei capifamiglia (*patres familias*)<sup>6</sup>.

---

esistere, il matrimonio romano deve superare un rigoroso controllo sociale di opportunità e deve offrire affidabili ragioni che ne facciano considerare seria (coerente con la funzione sociale che gli è attribuita) la volontà di attuarlo»: CORBINO 2012, p.160.

<sup>4</sup> «Il matrimonio è dunque non l'immediata conseguenza di una scelta individuale (magari resa pubblica ed evidente da cerimonie speciali che lo abbiano programmato – come la *sponsio* di fidanzamento – o che lo annunciano: le *nuptiae* appunto), ma è una relazione qualificata dal diritto, che non può esistere senza specifici presupposti legittimanti. Certo, se manca il consenso individuale dei coniugi (assolutamente necessario; il consenso dei genitori si richiede, ma non è sufficiente, in assenza di quello dei diretti interessati) il matrimonio non esiste. Ma anche il più forte e sicuro consenso non è sufficiente a costituirlo»: CORBINO 2012, p.161.

<sup>5</sup> Così Biagini descrive la società e la famiglia dell'età arcaica: «Primitive societies do not have one single supreme power keeping the peace and providing defence, but several sets of power structures, one above another, so that the authority of the supreme political power is not exercised, as that of present day States, immediately upon individuals, but upon subordinate groups; it is not limited by individual liberty, but by the authority of groups or by that of their chiefs. Primitive Roman society was made up of different layers of political structures. In order of increasing size, they can be described as follows. (i) The *familiae*, organised (as can be inferred from the historical record and from surviving primitive features of law itself) upon a broader basis than a mere extended family, ie made up of a large group having a common ancestor. For the nuclear family in a modern sense, the Latin language did not even have a name. The true Roman "family" (*familia*, named also *familia iure proprio*) was but a group of people held together by the authority exercised, for merely political ends, by one of them, called *paterfamilias*. The *familia* and the nuclear family were worlds apart, both in structure and social function. (ii) The *gentes* (clans). (iii) The three ancestral *tribus* (tribes) of the time of Romulus. (iv) Finally the *civitas* (the city- State)»: BIAGINI 1994, pp.333-334.

<sup>6</sup> «La "solidarietà" che nasce dal matrimonio è insomma una «solidarietà» forte. Il gruppo di persone che ne deriva (coniugi e discendenti) sono, dal punto di vista del diritto privato, un «intero». Le scelte di vita le compie uno per tutti. La ricchezza con cui vivono è di uno soltanto (che ne ha anche esclusivi poteri di gestione e destinazione). [...] Eppure, la situazione non è percepita così da coloro che la vivono. Le *nuptiae* costituiscono la scelta libera (se ne richiede da sempre il diretto consenso) ambita e gioiosa di ogni giovinetta romana e la condizione di *filius in potestate* è accettata socialmente, senza mai un moto di rivolta, da coloro che la subiscono»: CORBINO 2012, p157.

Il concetto di *familia* (aristocratica) in età repubblicana, bisogna ricordarlo, aveva subito numerosi mutamenti<sup>7</sup>, anche a causa degli eventi e degli scontri politici interni, come il conflitto tra i patrizi e i plebei<sup>8</sup>, che avevano caratterizzato i primi anni di questo periodo successivo alla monarchia. Dopo l'ultimo re a Roma, la fazione dei patrizi aveva assunto il completo controllo delle cariche religiose e politiche<sup>9</sup>, escludendo il resto della popolazione, i plebei<sup>10</sup>, da ogni tipo di magistratura. Questi ultimi reclamavano gli stessi diritti dei patrizi<sup>11</sup> e l'«equiparazione politica»<sup>12</sup>, e, con le secessioni del V secolo a.C., riuscirono ad ottenere sia la stesura delle leggi delle XII Tavole (450 a.C.), che li tutelava sul piano politico e giuridico, sia la possibilità di sposare individui della classe patrizia,

---

<sup>7</sup> «Étudier les familles de l'aristocratie romaine lors des quatre premiers siècles de la République consiste d'abord à se demander si elles relèvent de modèles familiaux spécifiques et, le cas échéant, à s'interroger sur leurs évolutions. La notion sous-jacente de "grande famille" invite en outre à poser la question des relations entre familles aristocratiques et pouvoir dans une République aristocratique qui connut d'importantes mutations, qui se sont traduites par la progressive domination du patriciat sur la vie politique puis par celle de la noblesse patricio-plebéienne»: BAUDRY 2017, p.209.

<sup>8</sup> «Con l'instaurazione della repubblica, il conflitto tra patrizi e plebei entra per la prima volta nella storia di Roma»: POMA 2009, p.52.

<sup>9</sup> Molti studiosi parlano di «serrata del patriziato». Per un approfondimento riguardo alle numerose ipotesi su questa tematica, si rimanda a POMA 2009, pp.51-54. «[...] au moment du passage à la République, le patriciat se serait progressivement clos (ce n'est pas sans évoquer la «fermeture du patriciat (serrata del patriziato)» imaginée par De Sanctis, à condition de donner à cette fermeture une valeur «constitutive»): BAUDRY 2017, p.210-211.

<sup>10</sup> «L'emersione della plebe come soggetto politico e sociale è l'elemento caratterizzante i primi decenni dell'età repubblicana. Il problema economico dei debiti, le rivendicazioni agrarie, il rifiuto della leva, e, infine, la richiesta di equiparazione politica rappresentarono le questioni che il movimento plebeo pone con forza, fino a giungere, con le secessioni, a strutturare propri organismi, a darsi magistrati, a fondare un centro religioso autonomo»: POMA 2009, p.54.

<sup>11</sup> «Rivendicazioni tutte che presuppongono la presenza, nell'ambito della plebe, di famiglie in grado di sostenere un'attività politica e di porsi alla pari, socialmente ed economicamente, col mondo patrizio, al punto da poter aspirare ad unioni matrimoniali»: POMA 2009, p.55.

<sup>12</sup> POMA 2009, p.54. «Il movimento plebeo [...] rivendica un'eguaglianza sociale e politica che si richiama, su un piano ideologico, al valore della *concordia* della *civitas*»: GUASTELLA 1985, p.49.

attraverso la promulgazione della *Lex Canuleia* (445 a.C.)<sup>13</sup>. Guastella, a questo proposito, propone un interessante approfondimento riguardo all'importanza, all'interno del patriziato romano, della purezza della discendenza di sangue, la quale venne meno con l'abolizione del divieto di matrimonio misto, con la legge di Canuleio, e con la mescolanza tra le due classi<sup>14</sup>. Nonostante l'apertura ai plebei della possibilità di aspirare ad alte cariche politiche e sacerdotali, come afferma Linderski, il matrimonio per *confarreatio*, nodo attorno al quale si sviluppa questo elaborato, rimase comunque appannaggio della casta dei patrizi: «the magistracies and priesthoods were gradually thrown open to plebeians, but *confarreatio* remained an exclusively patrician ceremony»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> «Cinque anni dopo, nel 445 a.C., con una nuova secessione guidata dal tribuno Canuleio, la plebe riuscì ad abolire il divieto di matrimonio, aprendo la via (naturalmente per i plebei più ricchi e di maggior prestigio sociale e politico) ai matrimoni misti»; POMA 2009, p.60. «The Law of the Twelve Tables forbade marriage between patricians and plebeians; indeed, the latter could not contract a civil law marriage, and concubinage was consequently a tolerated, and regulated, condition. This stigma on the plebeians was removed in 445 B.C. by the *Lex Canuleia*, which legalized marriage between members of the two orders»: PIERIS 1952, p.409.

<sup>14</sup> «Il gruppo patrizio, invece, una volta ammesso l'illecito contatto con quello plebeo, teme di piombare in uno stato di confusione capace di degradarlo e di far scomparire al suo interno ogni possibile criterio di orientamento. In altri termini, si fa capire che l'unione fra gruppi che solitamente non ammettono fra loro scambio matrimoniale è causa dell'indebolirsi o addirittura della scomparsa di quelle coordinate su cui è impostato l'ordinamento sociale. [...] In tal modo i figli delle nuove unioni avrebbero rappresentato il risultato di un contatto degradante e pericoloso»: GUASTELLA 1985, p.64.

<sup>15</sup> LINDERSKI 2006, p.246.

### 1.1.1. Condizioni giuridiche e le *iustae nuptiae*

Secondo il diritto romano, il matrimonio (*matrimonium*) era l'unione tra un uomo e una donna, e comportava una reciproca comunanza di vita<sup>16</sup>. I Romani consideravano questa istituzione come un «evento centrale della vita umana, in quanto preludio dell'atto generativo, fondamentale per la prosecuzione della *gens* e della *civitas*»<sup>17</sup>. L'*affectio maritalis*, la volontà soggettiva, dunque, da parte dei due coniugi di vivere come coppia formata da moglie e marito, era il presupposto per la formazione della *familia proprio*

---

<sup>16</sup> «La concezione romana del matrimonio è diversa dalla nostra. Per noi – secondo il modello che ci deriva dall'idea cristiana, e quindi giuscanonistica, del matrimonio come sacramento – il matrimonio è un negozio giuridico, un atto, un rito, che dà luogo ad un vincolo destinato a durare, qualunque possa essere poi l'animo o il comportamento di marito e moglie, finché non sopravvengono la morte di uno dei coniugi oppure una pronuncia di annullamento o scioglimento da parte di un organo giudiziario. Il matrimonio romano, per converso, consisteva nel fatto in sé della convivenza stabile di due persone di sesso diverso con la volontà costante di vivere in unione monogamica come marito e moglie»: MARRONE 2005, pp.221-222. «[...] tale modello di relazione tra uomo e donna auspicato e perseguito come la miglior sintesi dell'intima convivenza, della condivisione e, soprattutto, della procreazione»: FUSCO 2020, p.7. «Pertanto, pure se vi si connettevano effetti giuridici, e pure se per la sua sussistenza il diritto esigeva talune condizioni, il matrimonio fu per i romani un fatto sociale prima che giuridico. Ciò è riflesso nei testi giurisprudenziali che lo dicono *societas vitae*; [...] ed ancora più nella celebre definizione di Modestino in D.23.2.I (*I regul.*): *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* “Le nozze sono unione di uomo e donna e consorzio di tutta la vita, comunione di diritto divino ed umano”. Non si tratta, come ognuno vede, di definizioni soddisfacenti sotto l'aspetto giuridico, pure se espresse da giuristi»: MARRONE 2005, p.222.

<sup>17</sup> MAIURI 2013, p.41.

MARRONE 2005, p.222: «[...] mostrano l'alta considerazione che di esso si aveva nella società romana antica (Cicerone *De off.* I.17.54, lo definiva: *principium urbis et quasi seminarium rei publicae*). [...] il forte abbassamento della moralità privata che è dato riscontrare negli ultimi tempi della repubblica e durante il principato riguardò in verità una ristretta cerchia di persone, perlopiù appartenenti alle classi elevate».

*iure dicta*<sup>18</sup>, e cioè del gruppo familiare che sottostava alla potestà<sup>19</sup> del capostipite (il *pater familias*<sup>20</sup>). Alla *patria potestas* sottostava anche la moglie sposata, come si

---

<sup>18</sup> «*Familia* è un termine che assume nelle fonti giuridiche significati diversi (personali e patrimoniali). Ma la *familia* cui si fa riferimento quando si parla di *status familias* è la *familia proprio iure dicta*, gruppo unitario composto da una sola persona *sui iuris* (libera e cittadina romana) e, quando questa era di sesso maschile, eventualmente anche dai *fili familias* e dalle donne *in manu* (pure essi liberi e *cives*) assoggettati alla sua potestà: che era *patria potestas* sui figli e pur sempre *potestas* ma più specificatamente *manus* sulle donne *in manu*. La *familia* in questa accezione ristretta è istituzione del diritto arcaico, certamente già del *ius Quiritium*; in ogni caso istituzione del *ius civile* inteso quale diritto proprio ed esclusivo dei cittadini romani»: MARRONE 2005, p.220-221.

<sup>19</sup> Prima di indicare quale sia il significato giuridico di “potestà”, è necessario premettere che essa viene identificata come un “diritto soggettivo”: «diritto soggettivo (o subiettivo) è, possiamo dire genericamente, l’aspetto attivo d’una posizione giuridica soggettiva, la pretesa di un soggetto (*facultas agendi*) garantita dal diritto oggettivo, cui corrisponde il dovere di altro o di altri soggetti di soddisfare quella pretesa secondo quanto il diritto oggettivo esige. Quando si parla, ad es., di “diritto romano”, “diritto civile”, “diritto penale”, etc., il termine diritto è adoperato in senso oggettivo; è adoperato in senso soggettivo quando si dice, ad es., del diritto di credito quale spettanza del creditore verso il debitore; [...] i due concetti – del diritto oggettivo e del diritto soggettivo – non sono antitetici ma reciprocamente connessi»: MARRONE 2005, p.18. «Può essere utile invece ricordare che la nozione di diritto soggettivo è stata anche per altro verso elaborata dalla dottrina moderna, la quale ha ulteriormente individuato le nozioni di potestà (o diritto potestativo) e facoltà. Si parla di potestà (o diritto potestativo) in relazione a posizioni giuridiche attive per cui il titolare esercita un potere (oggi, in ogni caso, un potere-dovere) su altri soggetti o comunque nei loro confronti indipendentemente dalla loro volontà e senza che questi vi si possano sottrarre (ad es., la *patria potestas*)»: MARRONE 2005, pp.18-19. Sempre riguardo al concetto di potestà, è necessario aggiungere: «[...] nel *ius Quiritium* bisogna scorgere il nucleo più antico del diritto romano. [...] Vi erano riconosciute posizioni giuridiche soggettive assolute: più specificatamente, posizioni di potere su persone o cose. [...] Pure fondamento nel *ius Quiritium* avevano di certo, a tacer d’altro, *patria potestas*, *manus* – e quindi anche la *familia proprio iure dicta* – e *mancipium*, che comportavano [...] l’esercizio di una potestà su persone libere»; MARRONE 2005, p.22-23. «Il potere che il *pater familias* esercitava sulle persone *in potestate* e *in manu* appartenenti alla sua *familia proprio iure* era denominato, in epoca storica, *patria potestas* ‘potere o potestà del padre’ ed era un potere, per forza e contenuto, proprio ed esclusivo del popolo romano, che faceva del *pater familias*, che ne era il solo detentore, il signore supremo ed unico della sua *familia proprio iure*»: FAYER 2016, p.3.

<sup>20</sup> «A capo della *familia proprio iure* c’era il *pater familias*, ‘il padre di famiglia’, espressione che va intesa non in senso moderno, indicante il genitore, ma il capofamiglia, l’ascendente maschio più anziano – che poteva essere il genitore o il nonno o il bisnonno etc. – alla cui potestà erano soggetti tutti coloro che facevano parte della sua famiglia, i figli e i loro discendenti, sia naturali che adottivi, la moglie e le nuore



approfondirà nei paragrafi che seguono, per *conventio in manum*<sup>21</sup>, infatti «[...] per i maschi *sui iuris*, *pater familias* esprimeva l'idea dell'attitudine ad esercitare la *patria potestas* (e a fortiori la *manus*). Il rilievo acquista pieno significato se si aggiunge che la *familia* romana aveva struttura rigidamente patriarcale: solo i *patres familias*, e quindi solo i *sui iuris* maschi quali possibili detentori di *patria potestas*, potevano avere *filii* (e donne *in manu*) sotto la loro potestà»<sup>22</sup>. Contrariamente a chi era *sui iuris*, gli individui

---

che avevano compiuto la *conventio in manum* con i rispettivi mariti. La *familia proprio iure* di ciascun *pater familias* comprendeva anche gli schiavi, le terre, gli animali e le cose»: FAYER 2016, p.1. «Per il possesso della piena capacità giuridica, in diritto romano, non bastava essere liberi e cittadini romani – non bastava quindi lo *status libertatis* e lo *status civitatis* –, occorreva altresì che la persona avesse nella *familia* una determinata posizione, un preciso *status familiae*: quello di *sui iuris*. Nella condizione di *sui iuris* erano le persone non soggette a potestà: più precisamente, non soggette a *dominium*, *mancipium*, *patria potestas*, *manus*. [...] I maschi *sui iuris* sono pure chiamati abitualmente nelle fonti giuridiche *patres familias* a prescindere dall'effettiva paternità»: MARRONE 2005, p.220. Ancora, sul concetto di *sui iuris*: «Il *pater familias*, non avendo ascendenti in linea maschile alla cui potestà fosse sottoposto, era dichiarato persona *sui iuris* 'persona di proprio diritto, indipendente, autonoma' oppure persona *suae potestatis* o *in sua potestate* 'persona soggetta alla potestà di se stessa, appartenente a se medesima', poiché era l'unico ad essere titolare del potere familiare, la *patria potestas*, che esercitava sia su stesso, sia sui sottoposti a tale potere. Celebre è la sua definizione: *pater familias appellatur, qui in domo dominium habet* "Si chiama padre di famiglia colui che ha la signoria nella casa", definizione che sta ad indicare la posizione di supremazia del *pater familias*, signore assoluto nella sua *domus*»: FAYER 2016, pp.1-3.

« Alle persone *sui iuris* si contrapponevano le persone *alieni iuris* [...]: erano quelle sottoposte a taluna delle potestà indicate. A *dominium* erano soggetti gli schiavi, a *mancipium* le *personae in causa mancipii*, a *patria potestas* i *filii familias* (maschi e femmine), a *manus* le donne – solitamente mogli – per le quali avesse avuto luogo *conventio in manum*»: MARRONE 2005, p.220.

<sup>22</sup> MARRONE 2005, p.221. «La *familia proprio iure* era quindi costituita da un gruppo di persone soggette *aut natura* (per nascita da *iustae nuptiae* 'nozze secondo il diritto' 'nozze legittime') *aut iure* (per diritto, ossia per esservi entrate a far parte in seguito ad adozione o a *conventio in manum*, negozi giuridici che creavano rapporti fittizi di filiazione) alla potestà che una sola di esse, il *pater familias*, esercitava su tutte le altre. [...] La *patria potestas*, oltre a non avere limiti di durata, aveva un'estensione tale da conferire al *pater familias* il *ius exponendi* (il diritto di allevare o esporre 'abbandonare' la prole), il *ius vendendi* (il diritto di vendere i suoi soggetti), il *ius noxae dandi* (il diritto di consegnare alla persona offesa il *filius* che aveva arrecato l'offesa) per esimersi da qualsiasi forma di responsabilità, ed il *ius vitae ac necis* (il diritto

*alieni iuris* erano coloro che non avevano alcun potere giuridico e nemmeno diritti, ma che, anzi, erano subordinati alla *potestas* del *pater familias*; essi, infatti, «erano, oltre ai servi e alle *personae in causa mancipii*, anche i *filii familias* e le donne *in manu*»<sup>23</sup>. I *filii familias*, dunque, nella giurisprudenza antica, erano i figli naturali (o adottati tramite *adrogatio* o *adoptio*) «nati da un matrimonio legittimo, sia *cum manu* sia *sine manu*»<sup>24</sup> ed erano subordinati, sin dal principio, alla potestà del padre<sup>25</sup>.

Per la realizzazione di questo tipo di nucleo familiare, e cioè la condizione di *familia proprio iure dicta*, era necessario, prima di tutto, che il matrimonio fosse legittimo<sup>26</sup>. Si parla, dunque, di *iustae nuptiae*<sup>27</sup> (o *iustum matrimonium*), e perché il matrimonio venisse considerato tale, era dovere da parte dei congiunti rispettare alcune fondamentali condizioni:

a) Il *connubium*: era la volontà e la costanza di voler intraprendere il matrimonio, e si realizzava, dunque, nel desiderio di vita coniugale da parte dei futuri sposi. Il *connubium* era, in età arcaica, il prerequisito per convolare a nozze, per le quali era necessario essere

---

di vita e di morte), che comportava il diritto di punire addirittura con la morte coloro che erano a lui sottoposti e che costituiva la componente più caratteristica, dura e sconcertante della *patria potestas*»: FAYER 2016, p.1.

<sup>23</sup> MARRONE 2005, p.241. «Come gli schiavi i *filii familias*, pur essi *alieni iuris*, erano fundamentalmente privi della capacità giuridica: non avevano diritti propri e neanche ad essi (a parte la soggezione al *pater familias*) facevano capo doveri giuridici»: MARRONE 2005, p.248.

<sup>24</sup> MARRONE 2005, p.242.

<sup>25</sup> «*Filii familias* si diveniva pure per adozione: *adrogatio* ed *adoptio* in senso stretto. L'*adrogatio* era l'adozione di un *sui iuris*; l'*adoptio* (in senso stretto) quella d'un *alieni iuris*»: MARRONE 2005, p.242.

<sup>26</sup> «Dal matrimonio *iustumtrae* origine la *familia proprio iure*, pilastro dell'organizzazione sociale e politica della *civitas*, ma soprattutto è dal *matrimonium iustum* che si ripartono le complesse trame della parentela agnaticia legittima in cui si instaura la *patria potestas*, istituto centrale dell'intero sistema privatistico su cui si fondano il riconoscimento di situazioni giuridiche soggettive, sia di carattere personale che patrimoniale»: FUSCO 2020, p.15.

<sup>27</sup> «Nell'espressione *iustae nuptiae*, *iustae* vuol dire '*secundum ius*'»: MARRONE 2005, p.224.

cittadini romani. Con la *Lex Canuleia* si ottenne, inoltre, un'apertura rispetto al precedente divieto di *connubium* tra patrizi e plebei;

b) L'età pubere: una condizione fondamentale per le nozze era il raggiungimento dell'età minima indicata con il raggiungimento della pubertà (12 anni per le donne e 14 per gli uomini), intesa come «capacità di agire»<sup>28</sup> sia nella società, sia nell'atto del concepimento. Il matrimonio era, dunque, un impegno non solo sociale e giuridico, ma anche biologico. In età preclassica era compito del *pater familias* decretare il raggiungimento di tale maturità, a cui seguivano riti solenni di passaggio all'età adulta<sup>29</sup>;

c) Il consenso: era la perpetuazione dell' *affectio maritalis*, che consisteva nella reciproca volontà dei coniugi di continuare il vincolo matrimoniale. Era, inoltre, fondamentale il *consensus* del *pater familias* nel caso in cui uno o entrambi i coniugi fossero *alieni iuris* e, dunque, ancora subordinati alla *patria potestas*<sup>30</sup>. Infatti, come afferma Fayer, «profonda quindi è la differenza tra i due consensi, entrambi necessari: il consenso degli sposi è l'elemento che crea il matrimonio; il consenso degli aventi potestà è richiesto,

---

<sup>28</sup> «Ai fini del riconoscimento della capacità di agire viene in considerazione, anzitutto, l'età. Per i Romani la distinzione fondamentale al riguardo era tra puberi e impuberi: impuberi quanti non avevano raggiunto la capacità fisiologica di generare, puberi quanti quella capacità avevano raggiunto o ne avevano comunque le apparenze. a) Si fece differenza in proposito tra maschi e femmine perché per le femmine si ritenne raggiunta la pubertà col compimento del dodicesimo anno di età, per i maschi ci si attenne dapprima al criterio di decidere caso per caso in base al riscontro dei caratteri esteriori (*habitus corporis*) connessi con la capacità di generare»: MARRONE 2005, pp.263-264.

<sup>29</sup> «[...] celebrazione di riti solenni, svolti per la donna lo stesso giorno delle nozze, mentre per l'uomo collocati in genere il 17 marzo, festa del dio Liber, identificato dai romani con Dioniso»: FUSCO 2020, p.13.

<sup>30</sup> «Il *consensus* di *qui coeunt* è l'elemento che dà vita al matrimonio, è la volontà effettiva e durevole dell'uomo e della donna di essere uniti in matrimonio, indipendentemente dalla loro condizione giuridica, *sui iuris* o *filii familias*. Se però essi *in potestate sunt*, per la validità del loro matrimonio era richiesto anche il *consensus parentum*»: FAYER 2005, p.455

perché il matrimonio possa produrre effetti giuridici, sia cioè un *matrimonium iure contractum*»<sup>31</sup>.

## 1.2. Gli sponsalia

Prima di analizzare nello specifico il matrimonio, le sue caratteristiche principali e le funzioni che ha assunto nel corso della storia, è bene soffermarsi prima sulla fase che precedeva le nozze, e cioè il fidanzamento<sup>32</sup>. Nella Roma antica, esso rappresentava un vero e proprio patto, detto *sponsio*<sup>33</sup>, tramite cui «il *pater familias* della donna, o ella stessa se *sui iuris* (in questo caso, con l'*auctoritas* del tutore), faceva al fidanzato promessa di matrimonio»<sup>34</sup>. Ciò accadeva specialmente in età arcaica, periodo in cui era vivamente sentito il vincolo giuridico del matrimonio; più tardi, invece, l'accordo si stringeva solamente tramite la pronuncia verbale del consenso da parte dei due fidanzati,

---

<sup>31</sup> FAYER 2005, p.456.

<sup>32</sup> Fusco definisce il fidanzamento proprio come una «fase prodromica al vincolo coniugale»: FUSCO 2020, p.7.

<sup>33</sup> La *sponsio* faceva parte della *stipulatio*, ossia «un negozio bilaterale – più precisamente un contratto – con effetti obbligatori (come tutti i contratti). Le parti erano lo stipulante (*stipulator*) e il promittente (*promissor*). Si compiva in forza d'una interrogazione e d'una congrua risposta: interrogazione con cui lo stipulante chiedeva al promittente se assumesse l'impegno a tenere un determinato comportamento; risposta congrua del promittente il quale si limitava a pronunziare in prima persona (e nello stesso tempo e modo) il verbo già impiegato in seconda persona dallo stipulante». Dunque, «Il prototipo della *stipulatio* fu la *sponsio*, riservata ai soli *cives* (e quindi *iure civili* in senso stretto), per la quale nell'interrogazione e nella risposta era adoperato il verbo *spondere* (*spondes? spondeo*). [...] Ne nasceva un vincolo giuridico all'adempimento, come da ogni *sponsio*»: MARRONE 2005, pp.139-223. «Il fidanzamento richiede il compimento da parte del *pater familias* di specifiche formalità per la sua stipulazione (*sponsio*) in quanto, parallelamente alla regolamentazione del matrimonio, il suo assenso ne è condizione necessaria per la valida costituzione»: FUSCO 2020, p.9. Riguardo alla *sponsio*, si veda anche FAYER 2005, pp.16-19.

<sup>34</sup> MARRONE 2005, p.223.

e non vi era alcun tipo di obbligo formale e giuridico<sup>35</sup>. Come ricorda Fusco<sup>36</sup>, infatti, il fidanzamento, nel corso della storia, si basava soprattutto su due particolari principi: mentre il primo prevedeva che nell'accordo vi fosse una promessa per una futura unione, con il secondo principio, invece, il fidanzamento era visto già come un'anticipazione delle nozze stesse. Date queste prime informazioni, è interessante vedere come sia mutato il modo di intendere gli *sponsalia* nel corso degli anni all'interno dell'Urbe.

Come è stato detto sopra, in età arcaica il fidanzamento avveniva tramite la formula contrattuale della *sponsio*, in cui intervenivano, per la maggior parte delle volte, i *patres familias* di entrambe le parti; poteva accadere, in alternativa, che l'accordo si stipulasse anche tra il *pater familias* della donna e il futuro sposo, purché egli fosse *sui iuris* o comunque avesse il benessere da parte della sua famiglia di origine<sup>37</sup>. Inoltre, come

---

<sup>35</sup> «Più tardi si continuò a parlare di *sponsalia* ma, dall'età preclassica almeno, la promessa di matrimonio si compiva col semplice reciproco consenso comunque espresso: non ne nascevano *obligationes* né comunque sorgeva obbligo giuridico a contrarre matrimonio. Gli sponsali avevano tuttavia conseguenze giuridiche minori»: MARRONE 2005, p.223. «L'istituto degli *sponsalia* ha subito attraverso i secoli profondi mutamenti, per cui il fidanzamento classico della fine della repubblica e del principato si presenta alquanto diverso sia dal fidanzamento di età più antica che dal fidanzamento di epoca post classica e giustiniana. Infatti, ad una più antica forma di fidanzamento, che si attuava mediante la *sponsio* e in cui l'obbligo dei fidanzati a sposarsi era sanzionato dal diritto, si sostituisce un tipo di fidanzamento che non prevedeva nessuna formalità; essenziale per la sua costituzione era la volontà di entrambi i fidanzati, liberi di sposare oppure no»: FAYER 2005, pp.15-16.

<sup>36</sup> «Definito come la promessa di contrarre matrimonio prestata scambievolmente da un uomo e una donna, nel corso del tempo subisce un'inarrestabile evoluzione dovuta alla prevalenza ora dell'uno ora dell'altro principio che fanno da corollario a questa concezione. Sono due, infatti, i principi su cui si fonda il fidanzamento ed è dovuta al contrapposto rapporto per certi versi esistente tra loro la diversa veste che esso viene ad assumere di volta in volta anche alla luce delle mutate caratteristiche del regime matrimoniale»: FUSCO 2020, p.8.

<sup>37</sup> «Gli autori della *sponsio*, e quindi del fidanzamento, erano o i due *patres familias* dei promessi sposi – e si ritiene in dottrina che nell'epoca più antica fossero i *patres familias* a concludere il fidanzamento dei sottoposti alla loro potestà, della cui volontà non tenevano minimamente conto – o il *pater familias* della donna e il fidanzato, sia che fosse *sui iuris* che *alieni iuris*; ma in quest'ultimo caso il fidanzato doveva

sostiene Fusco, «nell'età preclassica, dalla compresenza di entrambi, emerge una disciplina rigida ed inflessibile che impone ai due giovani, una volta fidanzati, di non poter esimersi dall'obbligo di contrarre matrimonio, oltre al divieto assoluto di scioglimento»<sup>38</sup>. In tutto questo, si nota facilmente la scarsa rilevanza e il posto che era riservato alle *sponsae*, le future spose, nella decisione. Fayer, infatti, afferma: «la donna aveva sempre un ruolo passivo, in quanto era lei che veniva promessa in matrimonio mediante la *sponsio* e la sua volontà non aveva rilievo; anche nel caso in cui la donna fosse *sui iuris* di regola non era lei a fidanzarsi, ma altri decidevano per suo conto»<sup>39</sup>.

Molti studiosi concordano nell'affermare che il fidanzamento avesse, soprattutto in età arcaica, valenza religiosa e che, quindi, venisse organizzata un'appropriata cerimonia, in cui i giovani promessi sposi onoravano gli dei facendo loro donazioni e compiendo sacrifici; in un secondo momento, si prendevano gli auspici, perché era importante e necessario conoscere il volere divino<sup>40</sup>. Queste azioni, come vedremo nel capitolo secondo, erano presenti anche durante la celebrazione delle nozze per *confarreatio*, che, come si approfondirà in seguito, era probabilmente l'unica forma di matrimonio romano ad avere un carattere sacro, nel senso romano del termine. La connotazione religiosa del fidanzamento deriverebbe, secondo l'opinione di Fayer, da Festo, il quale riporterebbe in

---

avere il permesso del *pater* che l'aveva in potestà. [...] Quando il fidanzamento era attuato dai due *patres familias*, il *pater* del fidanzato chiedeva all'altro se gli prometteva in sposa la figlia per il proprio figlio, adoperando una formula come: *Spondes filiam tuam uxorem filio meo?* E il *pater* della fidanzata rispondeva *Spondeo!* Quando era il fidanzato a concludere il fidanzamento chiedeva al *pater familias* della fanciulla se gli prometteva in moglie la figlia e quello prometteva: *Spondes filiam tuam uxorem mihi? Spondeo!»: FAYER 2005, pp.17-19.*

<sup>38</sup> FUSCO 2020, pp.8-9.

<sup>39</sup> FAYER 2005, p.17.

<sup>40</sup> «È opinione molto diffusa che la *sponsio* di fidanzamento abbia avuto un'originaria natura religiosa e che sia stata, in età risalente, una cerimonia sacra nella quale i futuri sposi compivano libagioni in onore degli dei»: FAYER 2005, p.19.

un suo scritto le parole di Verrio Flacco: «l'ipotesi della natura religiosa dell'originaria *sponsio* trova il suo fondamento in un passo di Festo, che riporta l'opinione di Verrio Flacco, secondo il quale gli *sponsi* 'i fidanzati' traevano il loro nome dal greco *σπονδαί* 'libagioni agli dei', perché essi, nel compiere i sacri riti di fidanzamento, facevano libagioni agli dei: Festo p.440 L.: *Spondere Verrius putat dictum, quod sponte sua, id est voluntate, promittatur. Deinde oblitus inferiore capite sponsum et sponsam ex Graeco dicta[m] ait, quod i σπονδὰς interpositis rebus divinis faciant*»<sup>41</sup>. Da questo testo festino sembrerebbe, dunque, che il verbo *spondere* derivi dall'avverbio *sponte* (sinonimo di *voluntate*), come sostenuto anche da Varrone (Varr. L.L. 6,69), e ciò porterebbe, quindi, a sottendere un significato di corrispettiva volontà coniugale dei fidanzati:

*Spondere est dicere 'spondeo', a sponte: nam id <idem> valet et a voluntate.*

«*Spondere* 'promettere' significa dire *spondeo* 'prometto' e viene da *sponte* 'spontaneamente', perché questo avverbio ha lo stesso valore di *a voluntate* 'di propria volontà'»<sup>42</sup>.

Secondo Fayer, comunque, «la derivazione etimologica di *spondere* da *sponte* è linguisticamente insostenibile»<sup>43</sup>. Festo, poi, scrive che nell'attribuire l'origine delle parole *sponsus* e *sponsa*, i soggetti attorno a cui ruotano gli *sponsalia*, Verrio li faccia

---

<sup>41</sup> FAYER 2005, p.19. Traduzione italiana di C. Fayer: «Verrio ritiene che *spondere* 'promettere' sia così detto, perché si promette spontaneamente, cioè di propria volontà. Poi, dimentico di questa etimologia, in un successivo capitolo, afferma che *sponsus* 'fidanzato' e *sponsa* 'fidanzata' derivano dal greco, poiché essi fanno libagioni agli dei nel compiere i sacri riti».

<sup>42</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

<sup>43</sup> FAYER 2005, nt.13, p.20.

risalire al termine greco σπονδή (libagione), dal quale si trarrebbe una sfumatura religiosa; ciò rimanderebbe al momento dell'offerta oblativa agli dei da parte dei futuri sposi, un aspetto caratterizzante della cerimonia del fidanzamento. Altre fonti letterarie e giuridiche, tra cui Gaio (3,93), confermerebbero questa affermazione:

*At illa verborum obligatio: Dari spondes? Spondeo adeo propria civium romanorum est ut ne quidem in graecum sermonem per interpretationem proprie transferri possit, quamvis dicatur a graeca voce figurata esse.*

«Ma quella obbligazione verbale: Prometti di dare? Prometto, è talmente propria dei cittadini romani che non può essere appropriatamente tradotta in greco, sebbene si dica essere di origine greca»<sup>44</sup>.

In età repubblicana, in particolare nel periodo successivo alla stesura delle leggi delle XII Tavole (451-450 a.C.), la *sponsio* perse la sua connotazione religiosa, divenendo un'istituzione prettamente appartenente alla sfera giuridica, e, inoltre, si distinse, per citare Fusco, «per la capacità di attuare un giusto temperamento tra i due principi del fidanzamento come promessa o come anticipazione del matrimonio»<sup>45</sup>. Se, dunque, in età arcaica<sup>46</sup> il fidanzamento si rispecchiava nel *ius sacrum*, nel periodo della Repubblica e

---

<sup>44</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

<sup>45</sup> FUSCO 2020, p.9.

<sup>46</sup> «Ammessa, in origine, la natura religiosa della *sponsio*, ne consegue che essa aveva allora solo rilevanza sacrale e non anche giuridica ed era pertanto tutelata dal *ius sacrum*, anche se nell'epoca arcaica non esisteva ancora la separazione fra diritto e religione che si riscontra in epoca classica»: FAYER 2005, p.21.



nell'età classica<sup>47</sup>, invece, veniva rappresentato piuttosto dal *ius civile*<sup>48</sup>. Pertanto, «divenuta la *sponsio* un atto giuridico, il ruolo di autori della *sponsio* di fidanzamento fu rivestito ora dai *patres familias* dei fidanzati o dal fidanzato *sui iuris*, o anche *alieni iuris* se autorizzato dal proprio *pater*, e dal *pater familias* della fidanzata, dal momento che si richiedeva una capacità patrimoniale per poter rispondere in caso di inadempienza»<sup>49</sup>. A proposito del funzionamento della *sponsio* in questo periodo storico, Fusco aggiunge: «[...] *ius civile* che limita la discrezionalità del *pater familias* riservando ai due contraenti la libertà di manifestare la propria volontà di fidanzarsi, di cui nel periodo preclassico non si era tenuto alcun conto, senza forme predeterminate da rispettare e riconoscendo loro la facoltà di sciogliere impunemente il rapporto precedentemente sorto liberandosi dall'obbligo del matrimonio»<sup>50</sup>. Grazie alle fonti letterarie in nostro possesso<sup>51</sup>, siamo a conoscenza del fatto che molto spesso poteva accadere che a promettere fosse solamente il *pater familias* della donna, la quale diventava futura sposa (*sponsa*); l'uomo, invece, che riceveva la promessa, era libero di non ricambiarla e aveva, inoltre, la possibilità di scegliersi una diversa compagna da quella promessagli. Questo accadeva perché il fidanzato non si impegnava formalmente tramite *sponsio*, e, di conseguenza, poteva ripudiare la donna (tramite *repudium*), che, invece, era stata promessa ufficialmente all'uomo dal *pater*. Gli sponsali, come suggerisce Fayer<sup>52</sup>, potevano essere di due

---

<sup>47</sup> «Il fidanzamento perde quella connotazione prettamente religiosa, tipica del periodo arcaico, da cui progressivamente viene a separarsi l'aspetto propriamente giuridico dell'istituto. A ciò si accompagna una sostituzione della disciplina prevista dallo *ius sacrum* con quella del diritto laico, ovvero dello *ius civile* [...]»: FUSCO 2020, p.9.

<sup>48</sup> «[...] non fu più tutelata dal *ius sacrum*, ma solo dal *ius* laico, il *ius civile*»: FAYER 2005, p.21.

<sup>49</sup> FAYER 2005, p.21.

<sup>50</sup> FUSCO 2020, p.9.

<sup>51</sup> Per un maggiore approfondimento sulle fonti letterarie, si veda: FAYER 2005, pp. 22-25.

<sup>52</sup> FAYER 2020, p.50.

tipologie in particolare, ed era possibile riscontrare, nel corso della storia, sia l'uno che l'altro tipo. Mentre la prima forma di fidanzamento aveva caratteristica unilaterale e prevedeva, appunto, la sola *sponsio* da parte del *pater familias* della donna, la seconda invece, si distingueva per il fatto di essere un'obbligazione bilaterale, e quindi con in gioco due atti di *sponsio*, una presentata dal *pater* della fanciulla, l'altra da parte del fidanzato.

Fayer osserva, poi, che, specialmente nel caso in cui il fidanzamento si stabiliva tra due individui ancora fanciulli, erano i corrispettivi *patres familias* ad occuparsi dei preparativi e delle decisioni riguardanti la stipulazione dell'unione<sup>53</sup>, e che anche la madre poteva, in questo caso, assumere un ruolo importante nella scelta del futuro marito o della futura moglie per i figli. Se, invece, il *filius familias* era *sui iuris*, poteva occuparsi lui stesso di stringere l'accordo con il *pater familias* della donna, la quale, quest'ultima, continuava a mantenere un ruolo del tutto subordinato all'interno della stipulazione del patto; la fanciulla, infatti, anche nella possibilità di figurare come *sui iuris*, diversamente dalla libertà di azione dell'uomo, come si è visto, non poteva prendere alcuna decisione personale in merito: erano sempre i familiari ad assumersi la responsabilità per lei.

Verso la fine dell'età repubblicana, come già è stato accennato sopra, l'istituto del fidanzamento, già abbandonato l'aspetto religioso dell'età arcaica, si ritrovava ad essere

---

<sup>53</sup> «Questa doveva essere una pratica corrente nella vita quotidiana, particolarmente quando i promessi erano in tenera età, e fidanzamenti in cui soprattutto la *sponsa* non era che una bimba non dovevano essere infrequenti. Naturalmente i *fili* e *filiae familias* non erano tenuti a concludere il matrimonio in forza della *sponsio* del proprio *pater* – poiché tale *sponsio* obbligava solo lui e in caso di inadempienza era lui ad essere convenuto in giudizio – ma in forza dell'obbedienza che essi dovevano al *pater familias*. Pertanto, anche se i futuri sposi non erano più in tenera età, l'obbedienza assoluta che i *fili* e soprattutto le *filiae* dovevano ai loro *patres* faceva sì che nella vita quotidiana la scelta del *pater* venisse sempre accettata»: FAYER 2005, p.49.

più informale, e, infatti, «essenziale per la sua costituzione era la volontà di entrambi i fidanzati che poteva essere espressa in maniera libera»<sup>54</sup>. È questa la definizione del *nudus consensus* di cui parla Ulpiano (Ulp. D. 23,1,4):

*Sufficit nudus consensus ad constituenda sponsalia.*

«Per fidanzarsi è sufficiente il consenso senza formalità»<sup>55</sup>.

Non era necessario, quindi, presentare contratti ufficiali scritti, e, talvolta, non era richiesta neppure la presenza fisica dei fidanzati<sup>56</sup>; vi era, infatti, come leggiamo ancora in Ulpiano (Ulp. D. 23,1,18), la possibilità di mandare al loro posto chi ve ne facesse le veci o inviare lettere che testimoniassero la loro espressa volontà:

*In sponsalibus constituendis parvi refert, per se (et coram an per internuntium vel per epistulam) an per alium hoc factum est: et fere plerumque condiciones interpositis personis expediuntur.*

«Nel porre in essere il fidanzamento poco importa che ciò sia fatto da sé (e personalmente o servendosi di un intermediario o di una lettera) oppure tramite altri: anzi perlopiù i partiti (di matrimonio) si decidono tramite intermediari»<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> FAYER 2005, p.59.

<sup>55</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

<sup>56</sup> «Un'altra usanza molto diffusa, anzi quotidiana, era che una persona non presente fosse fidanzata ad un'altra persona anch'essa non presente, ma pure in questo caso si richiedeva che gli interessati fossero messi al corrente del loro fidanzamento [...]»: FAYER 2005, p.60.

<sup>57</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

Oltre al consenso espresso direttamente dai fidanzati, rimaneva comunque importante che i *patres familias* di entrambe le parti, nel caso i figli fossero stati *alieni iuris*, intervenissero per dare il loro benestare e per poter, di conseguenza, dare il permesso di procedere con l'unione. In questo periodo, in cui la Repubblica volgeva al termine, è possibile apprendere, inoltre, come sia cambiata la posizione della donna, rispetto all'età arcaica, all'interno del contesto familiare e nella presa delle decisioni nell'ambito degli *sponsalia*.

Infatti, da un ruolo decisamente passivo, la *filia familias* cominciava a manifestare e ad esprimere, in questo periodo, la sua volontà (*consensus*)<sup>58</sup>. In un passo di Giuliano (Giuliano D. 23,1,11) emerge, dunque, sia l'importanza del consenso da parte di entrambi i soggetti coinvolti nel fidanzamento, sia, in particolare, di quello della fanciulla<sup>59</sup>, non menzionando nemmeno la figura del *pater*:

*Sponsalia sicut nuptiae consensu contrahentium fiunt, et ideo sicut nuptiis, ita sponsalibus filiam familias consentire oportet.*

«Il fidanzamento, come il matrimonio, avviene con il consenso dei contraenti, e pertanto, come al matrimonio, così anche al fidanzamento è necessario che la figlia di famiglia acconsenta»<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> FAYER 2005, p.62.

<sup>59</sup> «Giuliano, quindi, in materia di fidanzamento e di matrimonio, attribuisce un preciso valore giuridico al *consensus contrahentium*, siano essi persone *sui iuris* o *filii familias*, e in particolare al *consensus* della *filia familias*»: FAYER 2005, p.62.

<sup>60</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

La donna, dunque, come emerge dal testo appena citato, appare come libera di non accettare il fidanzamento e di opporsi<sup>61</sup> a quanto deciso dal *pater*<sup>62</sup>; al contrario, il silenzio manifestato da parte della fanciulla stava a simboleggiare l'espressione del suo consenso<sup>63</sup>. In Ulpiano troviamo testimonianze della necessità di una opposizione aperta e diretta al *pater familias* da parte della donna, che poteva avvenire nel momento di stipulazione del fidanzamento. Fayer, però, si discosta dal pensiero di Ulpiano, precisando che «è comunemente ammesso in dottrina che il diritto classico richiedeva per la validità degli sponsali conclusi dal *pater familias* il consenso anche della *filia*, ma limitato alla forma meramente passiva del *non dissentire*; il *consensus* della *filia familias* sarebbe quindi un consenso passivo»<sup>64</sup>. Ciò significa che, per rifiutare il fidanzamento, la fanciulla dovesse avere la consapevolezza e la forza di opporsi apertamente alla volontà del padre, eventualità molto difficile da realizzare, data anche la tenera età in cui questo evento la coinvolgeva.

---

<sup>61</sup> «Ulpiano, quindi, richiede alla *filia familias* di opporsi in maniera aperta e decisa se non condivideva la scelta del fidanzato operata dal padre, altrimenti il suo silenzio sarebbe stato interpretato come assenso; si deduce, quindi, che quando non c'era contrasto fra padre e figlia, quest'ultima era sempre considerata consenziente, anche se taceva»: FAYER 2005, pp.62-63.

<sup>62</sup> «Il consenso del *pater familias* al fidanzamento della *filia* poteva anche non essere esplicito; bastava che egli non dissentisse apertamente»: FAYER 2005, p.62. «[...] se il *pater* della *filia familias* era ritenuto acconsentire al suo fidanzamento se non si fosse apertamente opposto, si deduce, a contrario, che il *filius familias* doveva avere l'approvazione espressa del proprio *pater*»: FAYER 2005, nt.164, p.62.

<sup>63</sup> «Ma anche se, in via di principio, il diritto classico dava grande importanza alla volontà della *filia familias*, concedendole di opporsi sempre al padre, se non fosse stata d'accordo con lui nella scelta del fidanzato, in pratica, l'usanza di fidanzare le fanciulle in giovanissima età e il costume sociale che imponeva alle donne estrema riservatezza e assoluta soggezione nei confronti del padre, avranno fatto sì che difficilmente la ragazza osasse rifiutare il futuro marito che le era stato scelto dal padre; tanto più giovane era la *sponsa*, tanto minore era l'eventualità che essa potesse opporsi alla decisione alla scelta paterna, per cui il suo consenso era scontato, anzi non era neanche necessario che lo esprimesse oralmente, bastava il suo silenzio, in quanto tacere equivaleva ad acconsentire»: FAYER 2005, pp.63-64.

<sup>64</sup> FAYER 2005, nt.173, p.64.

Maggiore libertà avevano invece le donne *sui iuris*, e cioè, per ricordarlo, coloro che non erano più soggette alla *patria potestas* del *pater*<sup>65</sup>; esse non avevano l'obbligo di adempiere alle volontà dei tutori e, questi ultimi, non avevano la facoltà di sciogliere o imporre il fidanzamento.

### 1.3. Il matrimonio

Il matrimonio aveva effettivamente inizio quando alla base vi erano, come si è visto, l' *affectio maritalis*<sup>66</sup> e la convivenza<sup>67</sup>, la quale, quest'ultima, doveva essere ininterrotta<sup>68</sup>. Anche l' *affectio maritalis*, perché l'unione tra i due coniugi funzionasse, doveva essere duratura<sup>69</sup> e, soprattutto, condivisa da entrambe le parti in modo reciproco;

---

<sup>65</sup> «[...] o perché questo era morto o perché erano state emancipate»: FAYER 2005, p.64.

<sup>66</sup> «In difetto di  *affectio maritalis* – o anche di taluna delle condizioni stabilite per le  *iustae nuptiae* – la convivenza era concubinato sicché non si producevano le tante conseguenze giuridiche che [...] derivano dal matrimonio»: MARRONE 2005, p.227. «Proprio per questo il senso dell'istituto matrimoniale romano era riposto nella costituzione di una unione stabile e duratura, che sul piano pratico si traduceva in una evidente  *affectio maritalis*»: MAIURI 2013, p.43.

<sup>67</sup> «[...] il concetto giuridico coincideva col modello comune, quotidiano, del vivere insieme: così come, per esso, la convivenza non si pensava interrotta per il fatto in sé che il marito uscisse di casa senza la moglie, o viceversa; e neppure per il fatto in sé che l'un coniuge partisse senza l'altro; del pari, ai fini della sussistenza del matrimonio, la convivenza, una volta stabilita in termini reali, si riteneva che perdurasse finché in ambedue i coniugi durava l' *affectio maritalis*»: MARRONE 2005, p.227.

<sup>68</sup> «Definito il matrimonio come la convivenza dell'uomo e della donna con l'intenzione di essere marito e moglie, alla convivenza, o coabitazione o vita comune, viene riconosciuto il valore di requisito essenziale per la costituzione e il mantenimento dell'unione coniugale, elemento d'ordine materiale, accanto all'altro elemento, d'ordine spirituale, individuato nel  *consensus*, nell' *affectio maritalis*. La teoria che il matrimonio si fondava su due elementi, uno d'ordine spirituale, l'altro d'ordine materiale, divenne ben presto dominante e fu sviluppata con ulteriori dichiarazioni dottrinali»: FAYER 2005, p.329.

<sup>69</sup> «Questi due elementi, convivenza e intenzione, dovevano coesistere per dar vita al matrimonio e dovevano essere continuativi, perduranti, per cui se uno di essi veniva meno, il matrimonio si scioglieva; pertanto il matrimonio romano, si dice, era un rapporto che in tanto si formava in quanto coesistevano gli elementi della convivenza e della intenzione di essere marito e moglie»: FAYER 2005, p.330.

infatti, come ricorda Marrone, «[...] il matrimonio romano era rigorosamente monogamico: non era concepibile che alcuno nutrisse  *affectio maritalis* contemporaneamente nei confronti di due persone diverse»<sup>70</sup>. Se non vi era  *affectio maritalis* fra due individui, si diceva che essi avessero una relazione identificata come ‘concubinato’. Agli occhi della società, quindi, la loro unione era certamente lecita, ma non era riconosciuta giuridicamente e i figli che nascevano da queste coppie erano detti ‘illegittimi’<sup>71</sup>. Come scrive Fusco, non sempre il concubinato risultava un’opzione del tutto negativa, ma, anzi, era molto spesso scelto intenzionalmente «per ragioni che spesso risiedono nella diversa  *dignitas* della coppia»<sup>72</sup>. Il concubinato si diffuse ampiamente in età imperiale, e, più tardi, con la diffusione della religione cristiana<sup>73</sup>, venne gradualmente accettato, fino a rendere la prole di quanti si ritrovavano a scegliere questo tipo di relazione, legittima.

---

<sup>70</sup> MARRONE 2005, p.227.

<sup>71</sup> «La donna non riceveva lo stesso rango di appartenenza dell’uomo, i figli nati risultavano illegittimi, ovvero “senza padre” e umiliati dalla negazione di ogni possibilità di inserimento nella famiglia agnaticia. In genere le concubine erano giovani dalle umili origini che si legavano a compagni, invece, di condizioni sociali assai elevate che preferivano relazioni con schiave e liberte al vincolo coniugale con mogli della loro estrazione sociale [...]. In questo caso non era considerato disonorevole, piuttosto conveniente e congeniale alle circostanze, come pure nel caso dell’anziano vedovo o divorziato che soleva intrattenere rapporti con una concubina piuttosto che prendere una nuova moglie, la quale avrebbe inevitabilmente gravato sulla distribuzione dell’eredità a scapito dei figli»: FUSCO 2020, pp.16-17.

<sup>72</sup> FUSCO 2020, p.17. Fusco, poi, precisa: «in realtà, gli elementi che distinguono il concubinato dal matrimonio sono due: in primo piano il consenso, che solo nel vincolo coniugale consiste in  *affectio maritalis*, e in secondo piano [...] la  *dignitas*, poiché limitatamente al matrimonio la condizione sociale della donna subisce variazioni seguendo quella del marito»: FUSCO 2020, p.17.

<sup>73</sup> «In età postclassica, per influsso cristiano, il concubinato fu proibito a quanti fossero vincolati dal matrimonio legittimo. Negli altri casi, e sempreché mancassero le condizioni per un matrimonio cristiano, il concubinato fu tollerato; venne accostato al matrimonio (si parlò al riguardo di  *inaequale coniugium*) e si stabilirono, per i concubini tra loro e tra i concubini e i figli naturali, limitate aspettative ereditarie»: MARRONE 2005, p.227.

Il concetto di *affectio maritalis* era comprovato, ad esempio, sia dal rito della *deductio in domum mariti*, presente nel matrimonio per *confarreatio*, come si vedrà nel capitolo seguente, sia per il fatto di aver concordato precedentemente l'unione tramite il fidanzamento (*sponsalia*). Quanto alla ritualità della *deductio*, è bene accennare già in questa sede che si trattava di una sorta di corteo nuziale, il quale stava a simboleggiare l'avvenuto passaggio, per la sposa, dalla famiglia di origine a quella del marito (la realizzazione, dunque, della *conventio in manum*), tramite la pronuncia della formula *Ubi tu Gaius, ego Gaia*.

Era possibile anche che un matrimonio avesse fine, e le cause dello scioglimento potevano essere numerose. Ciò avveniva, ad esempio, quando l'*affectio maritalis* e la convivenza tra due persone, che abbiamo visto essere le fondamenta dell'unione nuziale, venivano meno, oppure se uno o l'altro coniuge perdeva la vita. Nel primo caso, e cioè quando vi era volontario allontanamento da parte di uno dei due individui, si parla di divorzio (*divortium*); questo avveniva anche senza la presentazione di un documento formale<sup>74</sup>, ma bastava solamente che si dimostrasse la volontà di sciogliere il matrimonio, ricorrendo ad espressioni verbali o azioni simboliche. Marrone, a tal proposito, fa alcuni esempi: «era uso, nella prassi, pronunziare certe formule in caso di ripudio (il marito alla moglie: *Vade foras! Res tua tibi habeto*) o anche compiere certi atti simbolici come togliere le chiavi o restituirle (*claves adimere* o *claves remittere*, a seconda che a divorziare fosse il marito o la moglie)»<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Molto importante è l'osservazione di Marrone, di cui, comunque, si parlerà anche in seguito: «Nel caso di matrimonio *cum manu*, affinché si estinguesse la *manus* sulla moglie e questa uscisse dalla *familia* del marito si doveva ricorrere ai negozi formali [...]. Ma essi riguardavano la *manus* non il matrimonio»: MARRONE 2005, p.230.

<sup>75</sup> MARRONE 2005, p.230.



Per limitare il calo demografico, in età imperiale, Augusto fece approvare *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a.C.), che aveva la funzione di punire il celibato<sup>76</sup>, limitare la mescolanza delle classi sociali e, nel caso in cui non ci fossero stati eredi, il patrimonio sarebbe andato all'erario. In seguito, con *Lex Papia Poppea* (9 d.C.), si introdussero nuove tutele volte alla conservazione dell'istituto del matrimonio e della natalità, punendo fortemente chi si macchiasse di adulterio<sup>77</sup>.

Dunque, per usare le parole di Maiuri: «ben si comprende, del resto, come gran parte della solennità di questo istituto fosse legata ai *sacra*, dal momento che assicurare la perpetuità della razza voleva dire anche conservarne il peculiare culto privato, e viceversa. Fine ultimo del matrimonio, pertanto, non era solo – o tanto – la salvaguardia della specie (al livello più elementare della *natura*), ma anche l'adempimento di un obbligo religioso (al livello della *cultura*, equivalente a uno stadio più articolato dell'organizzazione della vita comunitaria)»<sup>78</sup>.

### 1.3.1 La *conventio in manum*

Come abbiamo visto sopra, tra coloro che sottostavano alla *potestas* del *pater familias*, oltre agli individui *alieni iuris* e ai *filii familias*, vi erano anche le donne *in manu*, le quali ottenevano questa posizione giuridica in seguito all'attuarsi della *conventio in manum*, e cioè la norma per cui le fanciulle venivano introdotte nella famiglia del marito attraverso l'atto matrimoniale. Secondo il diritto romano, il matrimonio si classificava

---

<sup>76</sup> «Nella Roma antica, invece, come del resto in ogni cultura arcaica, il celibato era ritenuto una grave empietà, non foss'altro perché gli scapoli mettevano a repentaglio la prosperità della *civitas*»: MAIURI 2013, p.42.

<sup>77</sup> Per un maggiore approfondimento, si veda: FUSCO 2020, pp.55-63.

<sup>78</sup> MAIURI 2013, p.41.

principalmente in due diverse categorie: vi erano, infatti, il matrimonio *cum manu* e il matrimonio *sine manu*; mentre il primo ebbe uno sviluppo maggiore in età arcaica, il secondo, invece, si impose nell'ultimo periodo dell'età repubblicana e durante l'impero<sup>79</sup>. Tuttavia, come precisa Marrone «il matrimonio poteva aver luogo anche senza *conventio in manum* della donna: di qui la distinzione tra matrimoni *cum manu* e matrimoni *sine manu*, o matrimoni liberi»<sup>80</sup>.

Nella *familia proprio iure dicta*, creatasi in seguito al matrimonio, la moglie (*in manu*) giuridicamente non veniva considerata sullo stesso piano del marito, ma per lui era alla pari di una figlia (*filiae loco*)<sup>81</sup>. Siamo in grado di comprendere, dunque, e ce ne dà

---

<sup>79</sup> «In età arcaica e nella prima età preclassica i matrimoni *cum manu* costituivano la regola, quelli *sine manu* l'eccezione. Poi i matrimoni liberi si andarono diffondendo sempre più in una con la maggiore indipendenza che andavano acquistando le donne nella società e nel diritto: negli ultimi tempi della repubblica i matrimoni *sine manu* finirono per prevalere su quelli *cum manu*. Durante il principato l'uso della *conventio in manum* decadde ulteriormente. I matrimoni *cum manu*, ormai rarissimi nell'età classica, scompariranno del tutto nell'epoca immediatamente successiva»: MARRONE 2005, p.223.

<sup>80</sup> MARRONE 2005, p.254.

<sup>81</sup> «[...] ella era considerata alla stregua di figlia (*filiae loco*) rispetto al marito; e pertanto, eventualmente, alla stregua di nipote (*neptis loco*) rispetto al suocero *pater familias*; alla stregua di sorella rispetto ai suoi stessi figli; e così via. Va da sé che questo era solo l'aspetto giuridico, non quello sociale»: MARRONE 2005, p.255. «[...] il trattamento giuridico della moglie *in manu* era, anche dal punto di vista della capacità giuridica, come quello della *filia familias*. È quindi del tutto naturale che gli stessi principi e procedimenti relativi all'estinzione della *patria potestas* sulla *filia familias* e al conseguimento, da parte della *filia* medesima, delle condizioni di *sui iuris* riguardassero anche la moglie *in manu*. Solo che, per la cessazione della *manus*, si ha notizia di un ulteriore negozio, la *diffareatio*, rito eguale e contrario rispetto alla *confarreatio*: aveva attinenza con i matrimoni *cum manu* nei quali la *manus* si fosse costituita mediante *confarreatio*, sicché ne seguirà le sorti cadendo del tutto in desuetudine durante l'età classica»: MARRONE 2005, pp.255-256. «Nell'espressione *filiae loco* la parola *filia* è generalmente interpretata come sinonimo di *filia familias*, per cui l'effetto diretto della *conventio in manum* sarebbe stato quello di sottoporre la *uxor in manu* alla *potestas* del marito, se *pater familias*, o del *pater familias* del marito, se questo era *filius familias*, assimilando completamente la posizione della *uxor in manu* a quella della *filia in potestate*»: FAYER 2005, p.200.

conferma anche un passo di Gaio (1,109), che al centro della *conventio in manum* ci fossero soprattutto le donne<sup>82</sup>:

*in manum autem feminae tantum conveniunt.*

«ma solo le donne vanno sotto l'autorità del marito»<sup>83</sup>.

Molti studiosi di diritto romano hanno ipotizzato che tra il matrimonio e la *conventio in manum* ci fosse una netta differenza, e che fossero da considerare come due istituti separati<sup>84</sup>. Ciò potrebbe essere vero per quanto riguarda il periodo compreso tra l'età repubblicana e l'età classica a Roma, ma per l'età arcaica – ed è questo l'arco temporale su cui maggiormente questo elaborato si concentrerà – non è possibile pensare il matrimonio e la *conventio in manum* come due realtà indipendenti e distinte. A tal proposito, è necessario riportare, in questa sede, un importante passo di Fayer: «per lo meno fino all'epoca delle XII Tavole, è teoria dominante che non potesse esistere matrimonio senza *manus* e di conseguenza o si afferma che non si possa parlare di distinzione fra matrimonio e *conventio in manum*, in quanto attraverso le forme della *conventio* si effettuavano contemporaneamente e il matrimonio e l'acquisto della *manus* sulla *uxor*, – in particolare la *confarreatio* quasi unanimemente considerata una cerimonia nuziale, di carattere religioso produttiva della *manus* –, oppure si ritiene che, originariamente, al matrimonio si accompagnasse di regola la *conventio in manum*, che

---

<sup>82</sup> «Nelle fonti giuridiche e letterarie ove figura l'espressione *in manum convenire*, essa ha sempre come soggetto attivo la donna, sia che fosse *alieni iuris* o *sui iuris*»: MARRONE 2005, p.199.

<sup>83</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

<sup>84</sup> Per un maggiore approfondimento riguardo alle varie ipotesi degli studiosi in merito alla divisione tra l'istituzione del matrimonio e la *conventio in manum*, si veda: FAYER 2005, pp.186-196 e RANDAZZO 2014, pp.182-185.

comportava l'assoggettamento della donna alla *manus* maritale»<sup>85</sup>. E il fatto di essere due cose inscindibili, si spiega per il fatto che, dopo essere entrata nella famiglia del marito, la donna smetteva di rispondere e sottostare alla *patria potestas* del suo *pater familias* e «recideva i legami civili che la legavano ai suoi agnati, alla sua *gens*»<sup>86</sup>; ciò significava perdere, di conseguenza, i contatti anche con i suoi culti domestici e, più in generale, dunque, smetteva di occuparsi dei *sacra privata* della sua famiglia di origine<sup>87</sup>. In seguito al matrimonio, infatti, la *uxor (in manu)*, divenuta *filia loco*, stringeva un rapporto di *agnatio*<sup>88</sup> sia con il marito, sia con il resto dei componenti della sua nuova *familia*: era in questo modo che aveva la possibilità di venerare le divinità domestiche della casa maritale. Dunque, solo tramite il matrimonio e l'acquisizione della *manus*, la donna smetteva di apparire, agli occhi dei familiari e degli antenati del marito, un'estranea<sup>89</sup>, e solo, appunto, a queste condizioni acquisiva il diritto di fare propri i *sacra* della famiglia che la accoglieva<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> FAYER 2005, pp.196-198.

<sup>86</sup> FAYER 2005, pp.206-207.

<sup>87</sup> «[...] in conseguenza del fatto che il passare da una *familia* all'altra importava per la donna *alieni iuris* una *capitis deminutio minima*, verificandosi un mutamento del suo *status familiae*; anche la donna *sui iuris*, che *tutoribus auctoribus* compiva la *conventio* che la sottoponeva alla *manus* maritale, subiva una *capitis deminutio minima*, poiché passava dallo *status* di persona *sui iuris* a quella di persona *alieni iuris*»: FAYER 2005, p.207.

<sup>88</sup> Per un approfondimento, si veda: POMATA 1994, pp.299-334.

<sup>89</sup> «In genere si ritiene in dottrina che la condizione della *uxor in manu*, che era *filia familias* nella *familia* del marito, di cui aveva acquistato i *gentiles*, gli *adgnati* e i *sacra privata*, fosse assimilata, e non solo ai fini successori, alla condizione che avevano le *filiae familias* nell'ambito della *familia* proprio iure di ogni *pater familias*, il quale avrebbe esercitato sulla *uxor in manu* tutti i poteri, componenti la *patria potestas*, che esercitava sui propri *filii et filiae in potestate*»: FAYER 2005, p.210.

<sup>90</sup> «Si parla pertanto o di 'inscindibilità' fra matrimonio e *conventio in manum*, considerati un tutt'uno, o di loro 'contemporaneità'. Queste le motivazioni: sarebbe inconcepibile che in antico, data la struttura della *familia* agnaticia, la sua autonomia, la sua ferrea coesione, l'assoggettamento di persone e cose al potere assoluto del *pater familias*, la grande rilevanza data al culto dei *sacra* familiari, la donna, sposandosi, non

Come capiamo, dunque, il matrimonio romano e, in particolare, la sua relazione con la *conventio in manum* avevano subito, nel corso della storia, numerosi cambiamenti.

In età arcaica, come già si è detto sopra, il legame fra le due istituzioni era considerato un tutt'uno; l'acquisizione della *manus* della donna, attraverso la *conventio in manum*, era infatti necessaria al momento delle nozze, perché era uno dei requisiti fondamentali per la realizzazione del nucleo familiare (la *familia proprio iure dicta*). Il concetto di *familia* è fortemente sentito in questo periodo storico, e dunque era importante conservarne la tradizione; infatti, «non si può concepire che la moglie, la quale assicura al marito una discendenza e pertanto perpetua la continuità della *familia* di lui, possa rimanere a questa estranea, ed estranea in particolare ai suoi culti»<sup>91</sup>. In età arcaica, come vedremo in modo più approfondito nei paragrafi che seguono, la *manus* si otteneva attraverso tre fondamentali forme di matrimonio: la *confarreatio*, cerimonia nuziale religiosa riservata quasi esclusivamente ai patrizi, la *coemptio*, a cui potevano accedere anche i plebei e, infine, l'*usus*, la forma più recente di unione.

In seguito alla stesura delle XII Tavole, e dunque in età decemvirale (451-449 a.C. circa), grazie alle testimonianze letterarie e giuridiche che abbiamo a disposizione relativamente all'*usus*<sup>92</sup>, siamo a conoscenza del fatto che già in questo periodo era venuto meno, a Roma, l'obbligo della *conventio in manum*. Come vedremo, infatti, la forma matrimoniale per *usus* lasciava possibilità alla donna di scegliere se cadere effettivamente sotto la

---

entrasse a far parte del gruppo agnatizio del marito e che, benché visse nella famiglia del marito, rimanesse estranea ad essa, alla sua economia, alla sua organizzazione, ai suoi *sacra*, non sottoposta alla potestà del capo famiglia, anzi, se *filia familias*, sottoposta al potere di un altro capofamiglia»: FAYER 2005, pp.198-199. Questa tematica verrà approfondita anche nel capitolo secondo, in riferimento alla ritualità specifica della *confarreatio*. Si veda, dunque, pagina 91.

<sup>91</sup> BURDESE 2002, p.227.

<sup>92</sup> Si rimanda a pagina 39.

*manus* del marito, o di evitarlo, tramite l'istituzione del *trinoctium*, e cioè trascorrendo tre notti consecutive fuori dalla casa maritale.

Si assiste, durante il periodo classico, ad un progressivo abbandono della *conventio in manum*: scompaiono, infatti, sia la *coemptio*, che, come afferma Burdese «non pare venga più praticamente usata *matrimonii causa* quanto piuttosto *fiduciae causa*, con il marito o con un estraneo, in particolare allo scopo di sottrarre la donna alla tutela legittima degli agnati»<sup>93</sup>, sia l'*usus*. L'unica forma di matrimonio *in manu* a resistere era stata la *confarreatio*, ma solamente per un numero circoscritto di cittadini tra cui, soprattutto, i flamini maggiori e il *rex sacrorum*; vi erano, infatti, ruoli e cariche religiose che, per essere ricoperte, richiedevano come requisito le nozze confarreate, affinché si conservasse la loro caratteristica solenne e sacra.

Eliminare la *conventio in manum*, significava non obbligare più la moglie ad uno *status* subordinato alla *potestas* del marito o del *pater familias* di lui, e, dunque, in ambito familiare, significava (questo a partire dall'età classica) mettere la donna sullo stesso piano dell'uomo. Per sposarsi era allora sufficiente che entrambi gli individui dichiarassero la loro reciproca intenzione di unirsi, attraverso il consenso (*consensus*) e la manifestazione dell' *affectio maritalis*<sup>94</sup>. In questo modo, la moglie non veniva assoggettata alla potestà dello sposo (come accadeva con la *conventio in manum*), ma continuava a rispondere alla *patria potestas* del suo *pater familias* e ad appartenere alla sua famiglia d'origine.

---

<sup>93</sup> BURDESE 2002, p.229.

<sup>94</sup> «[...] la loro intenzione cioè di considerarsi reciprocamente marito e moglie (*maritalis affectio*), espressa in modo socialmente apprezzabile: una siffatta volontà sta alla base non solo dell'instaurarsi, ma anche del perdurare della situazione matrimoniale; se viene meno, anche da parte di uno solo dei coniugi, viene meno il matrimonio»: BURDESE 2002, p.229.

Con l'età postclassica, la concezione del matrimonio era mutata radicalmente. A contribuire al cambiamento era stata anche l'influenza che il Cristianesimo aveva avuto su Roma. Per prima cosa, è necessario premettere che a questa altezza cronologica non vi era più traccia delle tre forme di matrimonio *in manu*: se, infatti, l'*usus* e la *coemptio* erano già decaduti in età classica, si assisteva, in questo periodo, anche alla definitiva scomparsa della *confarreatio*<sup>95</sup>. La nuova religione vedeva il matrimonio come un legame fra individui indissolubile e sacro, fondamentale per la creazione del nucleo familiare che pure aveva subito un mutamento rispetto alla concezione che ne avevano i romani nell'antichità: eliminate, una volta per tutte, le forme giuridiche della *patria potestas* e della *familia proprio iure dicta*, marito e moglie potevano ora riconoscersi sullo stesso piano sociale, senza che vi fosse più alcuna subordinazione<sup>96</sup>. La *familia*, prima funzionale al mantenimento della *civitas romana*, diviene ora funzionale al mantenimento e all'ampliamento della comunità cristiana, orientata al proselitismo. Da una prospettiva etnica, propria dei politeismi, si passa a una prospettiva universalistica, propria della maggior parte dei monoteismi. Per la conservazione di questi due aspetti caratterizzanti (il nuovo concetto di famiglia e l'indissolubilità del matrimonio), erano state istituite, di conseguenza, regole ferree riguardo al divorzio, affinché se ne limitassero i casi.

---

<sup>95</sup> «La *confarréation* exista probablement jusqu'au moment où le paganisme cessa d'être la religion officielle de l'empire, parce qu'alors on n'eut plus besoin d'enfants issus de parents *confarreati*»: DE FRESQUET 1856, p.161.

<sup>96</sup> «Marito e moglie fanno ormai parte, in posizione analoga, della stessa famiglia insieme ai figli, loro legittimi eredi»: BURDESE 2002, p.230.

### 1.3.2. Il matrimonio *sine manu*

Il matrimonio *sine manu* era considerato dagli antichi come la forma nuziale ‘libera’, e, proprio per questo, non era prevista per la donna la caduta nulla *manus* del marito. Non vi era per lei alcun mutamento di *status* giuridico: qualora, infatti, la *conventio in manum* non avesse luogo, la donna (*se filia familias*) continuava a rimanere sotto la *patria potestas* del suo *pater*, o continuava a rimanere tale *se sui iuris*<sup>97</sup>, nonostante vivesse sotto lo stesso tetto dello sposo.

In età arcaica e preclassica, il matrimonio *sine manu* non era molto diffuso, ma guadagnò una popolarità progressivamente maggiore; ciò coincise con l’acquisizione dei diritti e della posizione sociale da parte delle donne, facendo sì che il matrimonio *sine manu* prendesse il sopravvento su quello *cum manu*, verso gli ultimi anni della Repubblica, fino a sostituirlo definitivamente in età postclassica.

### 1.3.3. Il matrimonio *cum manu*

Il matrimonio *cum manu*, già molto frequente nell’età arcaica, era considerato, nella Roma antica, come la forma di unione più importante e solenne in cui veniva a realizzarsi l’istituzione della *conventio in manum*. Tramite queste nozze, avveniva, per la donna che andava in sposa, un vero e proprio rito di passaggio: essa, infatti, lasciava la sua famiglia di origine per entrare a far parte di quella del marito, e, cadendo sotto la sua *manus*, essa passava dalla *potestas* del suo *pater familias* a quella del nuovo nucleo

---

<sup>97</sup> «Se la *conventio in manum* non c’era stata ella era come estranea rispetto alla famiglia del marito (e persino rispetto ai propri figli)»: MARRONE 2005, pp.222-223.



familiare<sup>98</sup>; dunque, «la conseguenza era che la moglie veniva di diritto incorporata nella famiglia del marito, mutava lo *status familiae* e perdeva *iure civili* ogni legame con i parenti di prima»<sup>99</sup>. La *conventio in manum*, come già si è accennato sopra, si attuava attraverso tre particolari forme di matrimonio *in manu*: la *coemptio*, l'*usus* e la *confarreatio*. Vedremo ora nel dettaglio la natura e gli aspetti caratterizzanti di ognuna di queste tipologie di unione.

### 1.3.3.1. L'*usus*

La forma di matrimonio tramite *usus* era uno dei modi per ottenere la *manus* sulla donna: la sposa (*nupta*), infatti, cadeva *in manu mariti* dopo un anno ininterrotto di convivenza, e veniva presa in possesso tramite *usucapio*<sup>100</sup>; trascorso questo periodo

---

<sup>98</sup> Questa tipologia di matrimonio consisteva «nel passaggio della donna dalla propria *familia* in quella del marito, ove assumeva la posizione di *filia familias*, sottoponendosi alla *patria potestas* del marito, se costui era *pater familias*, o del di lui *pater familias*, se il marito era *filius familias*»: FAYER 2005, p.185.

<sup>99</sup> MARRONE 2005, p.222.

<sup>100</sup> «L'*usus*, di cui parla Gaio 1,111, che ha gli stessi requisiti ritenuti fondamentali per l'*usucapio* arcaica, ossia *usus* e *tempus* – l'esercizio di fatto della proprietà e il decorso del tempo - , è equiparato all'*usucapio* arcaica e come l'*usucapio* serviva a sanare i vizi di una *mancipatio* invalida o la sua mancanza, così l'*usus* maritale sarebbe stato concepito come un caso particolare di *usucapio*, destinato a sanare i vizi di forma della *coemptio* o anche della *confarreatio* o a sopperire alla mancanza di questi due negozi»: FAYER 2005, pp.272-273. Per una maggiore comprensione riguardo all'*usucapio* come modo di acquisto e in relazione al tempo: «Il decorso del tempo, fatto giuridico involontario, poteva dare luogo ad acquisto di capacità [...]. Poteva dare luogo ad acquisto e perdita di diritti soggettivi: ad es., col possesso in buona fede per una *iusta causa* di una *res habilis* per un tempo determinato si compiva l'usucapione, e pertanto si acquistava la proprietà. [...] si pose il problema del computo del tempo dal punto di vista del diritto. Esso non fu impostato dai Romani in termini generali ma posto e risolto autonomamente con riferimento alle diverse ipotesi»: MARRONE 2005, p.125. «L'usucapione, oggi detta anche prescrizione acquisitiva, trovava fondamento nelle Dodici Tavole: queste parlavano di *usus* e stabilivano che esso fosse di due anni o di un anno. [...] L'usucapione fu un istituto del ius civile nell'accezione più rigorosa essendo riservata ai *cives* Romani, e comportava l'acquisto del *dominium ex iure Quiritium*. Quanto ai requisiti, essi furono dagli

stabilito, la moglie entrava a far parte della famiglia dell'uomo. Dalle fonti giuridiche, in particolare da Gaio (1,111), siamo a conoscenza del fatto che questa tipologia di istituzione ebbe scarso seguito nel tempo; infatti, già caduta in disuso nei primi anni dell'età classica, venne abbandonata, poi, in modo definitivo<sup>101</sup>:

*Usu in manum conveniebat quae anno continuo nupta perseverabat; <nam>*

[o <quia enim>] *veluti annua possessione usucapiebatur, in familiam viri*

---

interpreti medievali fissati in un noto esametro – *res habilis titulus fides possessio tempus* – che offre ancor oggi a noi un comodo schema per l'esposizione del regime classico dell'usucapione»: MARRONE 2005; p.335.

Per quanto riguarda il tempo, si osserva: «Tempus. Il termine per l'usucapione contemplato delle Dodici Tavole e tenuto fermo sino a tutta l'età classica era breve: due anni per le cose immobili (*fundi*) [...] e un anno per le altre cose (*ceterae res*).[...] Lo stesso precetto decemvirale, per il fatto di fare riferimento alle *ceterae res*, rappresentò il fondamento della regola che stabiliva l'acquisto della *manus* sulla donna per *usus* prolungato per un anno. Qui interessa l'*usucapio* delle *res*. Essa si compiva sol che l'ultimo giorno dell'anno o del biennio forse iniziato. Peraltro, il possesso biennale o annuale [...] doveva essere continuo, ininterrotto»: MARRONE 2005, pp.336-337.

Vi è anche un altro aspetto fondamentale da precisare: Fayer, infatti, afferma che «sostanzialmente l'orientamento prevalente in dottrina fa rientrare la donna fra i possibili oggetti di *usucapio* e la *nupta* sottoposta all'*usus* è ritenuta una *res*. È stato detto che ciò non deve far credere che la donna venisse concepita alla stregua di una *res*: non si tratta che di una mera apparenza, derivante “dalla circostanza che l'antico diritto, non conoscendo il possesso dei diritti e la loro usucapione, non poteva arrivare all'acquisto della *manus* se non attraverso la finzione materialistica del possesso della donna... la realtà era l'acquisto della potestà su una soggetta libera”»: FAYER 2005, p.271-272. La parola *res* (cosa), nel diritto romano può riferirsi a numerosi aspetti: «quello di oggetto materiale, peraltro, è il significato prevalente che *res* assume nelle classificazioni delle cose proposte [...] dai giuristi romani. Talora però gli stessi giuristi – tra essi soprattutto Gaio – per indicare le *res* nel senso di oggetti materiali parlarono di *res corporales*; a queste contrapposero le *res incorporales*»: MARRONE 2005. Per una più approfondita analisi circa l'usucapione, si veda: MARRONE 2005, pp.125, 290, 316, 335, 344, 354, 358, 374, 412.

<sup>101</sup> Nel diritto romano si parla di desuetudine: «quando si tratti di pura e semplice mancata applicazione d'un istituto o d'una norma non perché contraddetti o violati ma perché non utilizzati o comunque non invocati per lungo tempo»: MARRONE 2005, p.45.

*transibat filiaeque locum optinebat. Itaque lege XII tabularum cautum est ut si qua nollet eo modo in manum mariti convenire, ea quotannis trinoctio abesset atque eo modo <usum> cuiusque anni interrumperet. Sed hoc totum ius partim legibus sublatum est, partim ipsa desuetudine oblitteratum est.*

«Per uso si assoggettava alla *manus* colei che rimaneva sposata per un anno ininterrotto. Infatti (poiché infatti) veniva usucapita come per annuo possesso, passava nella famiglia del marito e otteneva la posizione di figlia. Pertanto dalla legge delle XII tavole fu stabilito che se una non volesse in quel modo assoggettarsi alla *manus* del marito, ogni anno si allontanasse per tre notti (consecutive) e così interrompesse l'uso di ciascun anno. Ma tutto questo diritto in parte è stato abrogato dalle leggi, in parte è caduto in oblio per desuetudine»<sup>102</sup>.

Come si evince da questo passo, inoltre, centrale apparirebbe la scelta della donna di cadere definitivamente o meno *in manu* del marito<sup>103</sup>. Gaio, infatti, mette in luce l'aspetto fortemente decisionale della moglie: essa, infatti, non essendo sposata né per *confarreatio* né per *coemptio*, aveva la possibilità di interrompere la convivenza di un anno, e quindi di fare in modo che non si concretizzasse la *conventio in manum*, se si fosse allontanata per tre notti consecutive dalla casa dello sposo, servendosi, appunto, dell'istituto

---

<sup>102</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

<sup>103</sup> «[...] mostra come fosse la esclusivamente la donna arbitra di porlo o meno in essere e come fosse lei l'unico soggetto a compiere l'atto, senza che l'atto stesso dovesse essere subordinato all'*auctoritas* del tutore o del *pater familias*»: FAYER 2005, p.283.

dell'*usurpatio trinoctii*<sup>104</sup>; questa opportunità decisionale della donna era già regolamentata dalle leggi delle XII Tavole, intorno alla metà del V secolo a.C.<sup>105</sup>. Dunque, come afferma Fayer, «Gaio [...] non lascerebbe posto a dubbi interpretativi sul fatto che lo svolgersi della *conventio in manum* per *usus* dipendesse dalla volontà della donna e così parte della dottrina è dell'opinione che fosse lei che decideva di mantenere la convivenza con il marito per un intero anno senza interruzione e far sì che si realizzasse la *conventio in manum* con i suoi effetti giuridici, oppure di porre in essere il *trinoctium*»<sup>106</sup>. Detto questo, se la fanciulla avesse preso la decisione di attuare l'istituto del *trinoctium*, giuridicamente non sarebbe passata sotto la *manus* del marito, ma sarebbe rimasta subordinata sotto la continua *potestas* del proprio *pater familias*, rimanendo comunque sposata<sup>107</sup>; si realizzava, così, il matrimonio *sine manu*.

Secondo alcuni studiosi, però, la moglie, probabilmente, non avrebbe avuto comunque una così ampia libertà di scelta, e quindi Gaio avrebbe tralasciato, in questo passo, un

---

<sup>104</sup> «L'espressione generalmente usata per indicare l'atto compiuto dalla donna, che non intendeva assoggettarsi alla *manus viri*, è *usurpatio trinoctii*, notoriamente intesa come 'interruzione dell'usucapione' e, nel nostro caso specifico, come interruzione dell'*usus* maritale»; FAYER 2005, p.276. «Il *trinoctium* si attuava quando si desideravano le nozze, ma non l'acquisto della *manus* sulla *nupta*, la quale rimaneva in potestà del *pater* originario, se era *alieni iuris*, o sotto la *tutela mulierum*, se era *sui iuris*»: FAYER 2005, p.282.

«Si aveva interruzione (*usurpatio*) – con la conseguenza che il *tempus usucapionis* avrebbe dovuto essere computato daccapo per intero – ogni qual volta il possessore perdeva il possesso anche per un solo momento»: MARRONE 2005, p.337.

<sup>105</sup> «Sarà solo a partire dalle XII tavole che la donna potrà sottrarsi a tale conseguenza, mantenendo la condizione matrimoniale (con l'espedito di allontanarsi per tre consecutive notti dal tetto coniugale). Ma siamo già a tre secoli dalla fondazione della città»: CORBINO 2012, pp.155-156.

<sup>106</sup> FAYER 2005, pp.279-280.

<sup>107</sup> CENERINI 2009, pp.40-41.

tratto fondamentale che riguardava lo stato sociale della donna stessa<sup>108</sup>. Se, infatti, la fanciulla fosse stata *alieni iuris*, il suo *pater familias* avrebbe avuto il potere e il diritto di rivendicarla e richiamarla a sé, mettendo fine al tempo che serviva per la caduta della figlia *in manu mariti*. Nel caso, invece, fosse stata *sui iuris*, doveva essere nominato per lei un tutore che le avrebbe permesso di rinunciare al compimento dell'*usus* tramite il *trinoctium*.

### 1.3.3.2. La *coemptio*

La *coemptio* era la forma di matrimonio più frequente nell'antica Roma, ed ebbe così grande rilievo nella storia che rimase attiva per tutto il periodo postclassico. Questa istituzione prevedeva che l'uomo assumesse la *manus* della moglie tramite una sorta di acquisto, definito come *mancipatio*. Più specificatamente, la *coemptio* distingueva da un lato la figura dell'acquirente (*mancipio accipiens*), che poteva essere il marito stesso, nel caso in cui fosse stato *sui iuris*, oppure il suo *pater familias*, se egli fosse stato, chiaramente, *alieni iuris*, dall'altro, invece, la donna rappresentava la figura dell'alienante (*mancipio dans*), perché era considerata l'oggetto di questa «vendita fittizia»<sup>109</sup>; se la fanciulla fosse stata *sui iuris*, avrebbe allora «fatto *mancipatio* di se stessa»<sup>110</sup>, altrimenti,

---

<sup>108</sup> «Di certo Gaio 1,111, nel descrivere il *trinoctium*, mostra come fosse esclusivamente la donna arbitra di porlo o meno in essere e come fosse lei l'unico soggetto a compiere l'atto, senza che l'atto stesso dovesse essere subordinato all'*auctoritas* del tutore o del *pater familias*; comunque, anche se la formulazione di Gaio 1,111 sembra escludere la necessità dell'*auctoritas* per l'esercizio del *trinoctium*, dell'*auctoritas* dei tutori, soprattutto in caso di tutela legittima agnatizia, c'era necessità al momento del matrimonio, come comunemente si ritiene in dottrina»: FAYER 2005, p.283.

<sup>109</sup> FAYER 2005, p.245.

<sup>110</sup> MARRONE 2005, p.255.

in caso fosse stata *alieni iuris*, avrebbe risposto il suo *pater familias* per lei. Così Gaio (1,113) descrive la *coemptio*:

*Coemptione vero in manum conveniunt per mancipationem, id est per quandam imaginariam venditionem: nam adhibitis non minus quam quinque testibus civibus romanis puberibus, item libripende, emit eum mulierem cuius in manum convenit.*

«Le donne per *coemptio*, si assoggettano alla *manus* mediante la mancipazione, cioè una specie di vendita fittizia; infatti alla presenza di non meno di cinque testimoni cittadini romani puberi, e del *libripens*, il pesatore, anch'esso cittadino romano pubere, *emit eum mulierem*<sup>111</sup>, alla cui manus si assoggetta»<sup>112</sup>.

### 1.3.3.3. La *confarreatio*

Il matrimonio per *confarreatio* era molto diverso rispetto alle precedenti forme di unione *in manum*. Si trattava, infatti, dell'unico rito nuziale ad avere caratteristica

---

<sup>111</sup> «La descrizione gaiana della *coemptio* presenta, a causa di un errore del copista, un'espressione senza senso logico proprio laddove si accenna al ruolo che dovevano svolgere l'uomo e la donna nel corso dell'atto. [...] Purtroppo nessun'altra fonte giuridica viene in aiuto per illuminarci su cosa scrisse Gaio al posto della incomprensibile espressione *emit eum mulierem*»: FAYER 2005, p.246. Per un maggiore approfondimento riguardo all'esegesi di questo passo, si veda: FAYER 2005, pp.246-253 e pp.301-325

<sup>112</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

sacrale<sup>113</sup>, ed era riservato quasi esclusivamente ai cittadini romani patrizi<sup>114</sup>: interessante è l'affermazione di Fowler<sup>115</sup>, che definisce questa unione come «una sorta di alleanza insieme politica, sociale e religiosa tra le famiglie aristocratiche» e, come vedremo in seguito, i loro *sacra*. Così Gaio e Servio descrivono la *confarreatio*:

*Confarreatio: Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii quod Iovi Farreo fit, in quo farreus panis adhibetur: unde etiam confarreatio dicitur; conplura praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et solemnibus verbis, praesentibus decem testibus, aguntur et fiunt. Quod ius etiam nostris temporibus in usu est; nam flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum, nisi ex farreatis nati non leguntur; ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt.*  
(Gai. 1,112)

«(Le donne) si assoggettano alla *manus* con la focaccia di farro mediante un tipo di sacrificio che si offre a Giove Farreo, nel quale si adopera il pane di

---

<sup>113</sup> «La sua peculiarità consisteva, infatti, come si è accennato, proprio in una sensibile accentuazione delle prescrizioni sacrali rispetto alle previsioni proprie dell'*usus* o della *coemptio*, gli altri due sistemi di costituzione del vincolo nuziale»: MAIURI 2013, p.54.

<sup>114</sup> «*Confarreatio*, however, is not a mere legal process, and can be used for no other purpose but marriage, and marriage within that higher social class known to us as patrician. Even religiously it differs from other forms, inasmuch as the presence of State priests was necessary in it. Its most peculiar feature is not found in the later ceremonial of Roman marriage, and from the fact that the features of that ceremonial are not mentioned in our accounts of *confarreatio*, we may infer that the latter was at all times distinct»: FOWLER 1916, p.186.

<sup>115</sup> «The marriage by *confarreatio* had in fact an object at once social, political and religious; it was an alliance between families and their *sacra*»: FOWLER 1916, p.187.

farro: onde si dice anche *confarreatio*; inoltre per compiere ordinatamente questo rito si fanno ed avvengono molte cose con precise e solenni parole, alla presenza di dieci testimoni. Questo rito si pratica anche ai nostri tempi: infatti i flomini maggiori, cioè i flomini di Giove, Marte e di Quirino, e ugualmente i *reges sacrorum* non si scelgono se non nati da genitori che abbiano praticato la confarreazione; ed essi stessi non possono rivestire il sacerdozio senza aver effettuato la confarreazione»<sup>116</sup>.

*Tribus enim modis apud veteres nuptias fiebant... farre, cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur – unde confarreatio appellabatur – ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.* (Serv. *geog.* 1,31)

«Infatti presso gli antichi le nozze si effettuavano in tre modi... con il farro, quando tramite il pontefice massimo e flamine di Giove con prodotti del suolo e *mola salsa* si univano in matrimonio – onde tale modo si chiamava confarreazione – dalle quali nozze nascevano i patrimi e i matrimi»<sup>117</sup>.

Dai testi giuridici appena citati emergono alcune diversità, ma comunque tutte accettate in dottrina<sup>118</sup>. Mentre Gaio attesta solamente la presenza di dieci testimoni al matrimonio,

---

<sup>116</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

<sup>117</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

<sup>118</sup> «La notizia di Servio risulterebbe confermata da una delle glosse nuziali che vengono attribuite ad Ateio Capitone, il cui testo presenta una sostanziale coincidenza con quello serviano, salvo l'uso del presente al posto dell'imperfetto di Servio; recita infatti *Gloss. Abol.* (CO 102): *multis modis nuptiae fiunt; ... farre,*



Servio, invece, afferma che la *confarreatio* prevedeva che al rito religioso partecipassero, insieme alla coppia di sposi, anche due importanti figure sacerdotali<sup>119</sup>: il pontefice massimo (*pontifex maximus*) e il flamine Diale (*flamen Dialis*), i quali avrebbero dato alla *confarreatio* una connotazione sacrale rispetto alle altre due tipologie di matrimonio *in manum*<sup>120</sup>. Essi assistevano i *nubendi* in tutte le tappe salienti della celebrazione della cerimonia, come il solenne sacrificio di una focaccia di farro (*panis farreus*), o di *mola salsa*<sup>121</sup>, a Giove, il quale, per la prima volta, veniva accostato all'epiteto *Farreus* in onore dell'antico cereale che, come si vedrà in modo più approfondito nel capitolo terzo, stava alla base della dieta di quel tempo. Fayer, in riferimento al testo di Servio, sottolinea l'aspetto pubblico<sup>122</sup> di queste nozze: «tale presenza avrebbe conferito alla cerimonia un

---

*cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniunguntur, ex quibus nuptiis patrimi e matrimi nascuntur.* Ateio Capitone, dai cui libri *de iure pontificio* si ritiene che Servio, attraverso mediazione, abbia attinto le sue notizie sulla *conventio in manum*, e Gaio sono vissuti in un periodo in cui la *confarreatio* era ancora in vigore, di conseguenza rimane difficile spiegare l'omissione dei due sommi sacerdoti in Gaio e l'omissione dei dieci testimoni nella glossa nuziale e in Servio. Ma in dottrina, in genere, non si è avvertita questa difficoltà, anche perché si è ignorata, per lo più, la *Gloss. Abol.* (CO 102); pertanto, dando credito alle notizie e di Gaio e di Servio si afferma comunemente che al rito della *confarreatio* erano presenti sia i dieci testimoni che il *pontifex maximus* e il *flamen Dialis*»: FAYER 2005, pp.229-230.

<sup>119</sup> Maiuri, a proposito di queste due figure sacerdotali presenti nella sola *confarreatio*, così commenta: «una tutela speciale da parte del sacro» (MAIURI 2013, p.54).

<sup>120</sup> «La presenza del capo del collegio pontificale e del sommo sacerdote di Iuppiter garantiva la sacralità delle nozze, assicurando altresì la regolare trasmissione del culto»: MAIURI 2013, p.55.

<sup>121</sup> Per un approfondimento circa la questione relativa al *panis farreus* e alla *mola salsa*, si veda il capitolo terzo.

<sup>122</sup> Anche Fowler si concentra sull'aspetto pubblico della *confarreatio*: «Thus the presence of the *Pontifex maximus* and of the *flamen* of Jupiter is sufficient proof that *confarreatio* was a public and not a private ceremony; from which it seems to follow that it must have taken place in a public and not a private building»: FOWLER 1916, p.188. «Il matrimonio romano è un fatto di interesse pubblico. Riguarda tutti. [...] È la collettività che riconosce dunque esistente o meno un matrimonio. Lo fa sulla base di elementi di giudizio che rispondono ad una valutazione collettiva (che fa ritenere lecita o illecita quella unione), ma lo fa anche in adesione ad una volontà individuale degli interessati, che resta assolutamente in primo piano,

carattere marcatamente solenne e pubblico, per cui si esclude che essa potesse svolgersi in un luogo privato, come la casa della sposa o dello sposo, e si ipotizza che il rito si svolgesse, almeno nei tempi antichi, nella curia»<sup>123</sup>. Erano, comunque sia, entrambi gli sposi ad eseguire l'offerta di questa pietanza alla divinità: essi avevano, infatti, un ruolo attivo all'interno del rito, e, sia il marito che la moglie, ne erano protagonisti nella stessa misura<sup>124</sup>.

Viene menzionata, inoltre, anche un'altra figura sacerdotale, e cioè quella del *rex sacrorum*, il quale, però, non partecipava come testimone; Gaio ci informa, a proposito di questo, che alcuni individui che desideravano rivestire l'incarico sacerdotale di flamine o di *reges sacrorum* avessero come principale requisito quello di essere sposati per *confarreatio*, oltre che di essere nati da genitori che si fossero uniti attraverso questo stesso rito nuziale<sup>125</sup>.

---

per l'esistenza e per lo scioglimento. Il matrimonio romano ha un grande rispetto della libertà degli interessati, ai quali non impone perciò nessun particolare onere. È, da questo punto di vista, un'istituzione ispirata a principi egualitari. Tiene conto della varia condizione (anche sociale ed economica) dei protagonisti e la asseconda. Fino all'estrema possibilità di permetterne l'attuazione (e lo scioglimento) per mera volontà dei coniugi. Ma non la asseconda fino al punto da considerare invece indifferenti i suoi presupposti politici, naturali e culturali. Vi è matrimonio quando (e finché) lo si vuole, ma non può esservi matrimonio se l'unione non è consentita e non ne ha oggettiva connotazione»: CORBINO 2012, p.160.

<sup>123</sup> FAYER 2005, pp.228-229.

<sup>124</sup> «L'intero rito si svolgeva, dunque, secondo una cadenza di atti e di gesti che vedeva i *nubentes* come unici protagonisti in una posizione di perfetta parità»: RANDAZZO 2014, p.170. Così anche Villers ricorda l'aspetto di assoluta parità della moglie e del marito durante la celebrazione del rito: «En tout cas, on ne saurait perdre de vue ce que nous avons dit du rituel de la *confarreatio*: c'est un rite dans lequel les deux époux, en posture de prêtres sacrificants, se trouvent côte à côte et moralement sur un pied d'égalité : on voit mal ainsi comment il pourrait se dégager de ce rite l'idée d'une quelconque supériorité du mari»: VILLERS 1969, p.174. «Le mariage est dans l'intérêt de l'État»: LABBÉ 1887, p.6.

<sup>125</sup> «La *confarreatio* rivestiva una grande importanza dal punto di vista religioso [...]. Il rito della *confarreatio* conferiva alle persone che lo compivano una condizione giuridica speciale, rendendole eleggibili per il flaminato e il sacerdozio del *rex sacrorum*»: FAYER 2005, pp.234-235.

La donna, sposandosi per *confarreatio*, passava direttamente sotto la *manus* del marito già al momento della celebrazione del matrimonio, ed entrava a far parte della sua famiglia. Una volta compiutasi la *conventio in manum*, la sposa scioglieva definitivamente i legami con i suoi parenti e non era più sottomessa alla *potestas* del suo *pater familias*; di conseguenza, divenuta *filia loco* nel nuovo nucleo familiare, essa non veniva più considerata come un soggetto ‘estraneo’<sup>126</sup>, e otteneva, così, il permesso di appartenere anche ai *sacra privata* dello sposo; infatti, come afferma Cristaldi «la *confarreatio*, con il suo rituale solenne e religioso, comportava proprio la condivisione dei *sacra*: la donna veniva cioè ammessa ai culti della famiglia del marito (ed in questo modo ella abbandonava gli dei paterni, interrompendo tutti i suoi rapporti religiosi con la precedente famiglia; non si poteva, infatti, appartenere né a due famiglie né a due religioni domestiche)»<sup>127</sup>.

I figli che nascevano da una coppia unitasi per *confarreatio* erano definiti con l’appellativo *matrimi* e *patrimi*. Ad essi, già in età infantile, era consentito partecipare alle cerimonie religiose come assistenti ai sacrifici, e potevano aspirare a rivestire alcuni incarichi religiosi<sup>128</sup>, come, ad esempio, oltre a quello del *rex sacrorum* e del flaminato,

---

<sup>126</sup> «Secondo la religione domestica dei Romani, i *sacra privata* erano i culti, i riti resi agli antenati: ai Mani, ai Lari, ai Penati. Il dato significativo è che questi culti potevano essere resi da ogni famiglia soltanto agli antenati che le appartenevano: gli estranei ne erano esclusi. C’era dunque un legame religioso esclusivo che univa gli antenati alla loro famiglia d’appartenenza. [...] Ora, questi culti, per essere graditi agli antenati del marito, non potevano essere praticati da estranei (come sarebbe stato se la donna fosse rimasta fuori della famiglia del marito). Pertanto la donna che condivideva i *sacra* non poteva restare estranea alla famiglia del marito. È proprio per questa ragione che l’assunzione dei *sacra*, attraverso la *confarreatio*, comportava necessariamente l’ingresso della donna nella famiglia agnatizia del marito, cioè la *conventio in manum*: gli antenati del marito diventavano, così, i suoi antenati»: RANDAZZO 2014, p.175.

<sup>127</sup> RANDAZZO 2014, p.175.

<sup>128</sup> Coloro che erano «*ex farreati nati*, potevano aspirare a diventare a loro volta *flamines* o *flaminicae* o *reges* e *reginae sacrorum*»: FAYER 2005, p.236.

di cui si è già detto sopra, anche quello dei *Salii*, dei *fratres Arvales* o, per le fanciulle, quello delle Vestali. La discendenza era assai importante a Roma, e dare alla luce bambini che fossero *patrimi et matrimi* era importante per il «benessere dello Stato»<sup>129</sup>; la *confarreatio*, dunque, per usare le parole di Fowler, era anche «un mezzo per fornire figli capaci di un buon servizio nella sfera sacrale e religiosa e in ambito politico»<sup>130</sup>.

Alcune fonti letterarie danno prova del fatto che a Roma fosse esistita anche una particolare forma di divorzio, la *diffarreatio*, e cioè una «cerimonia religiosa contraria alla *confarreatio*, che avrebbe sciolto tanto il vincolo coniugale che la *manus*»<sup>131</sup>. Di questo rito sappiamo ben poco, poiché le fonti in merito in nostro possesso non sono sufficientemente esaustive. È interessante riconoscere, comunque sia, che la *diffarreatio* non rappresentava, a Roma, soltanto un'istituzione giuridica, ma, come nel caso della *confarreatio* stessa, per essere applicata aveva bisogno di un rito. Anche questo dato pare utile a confermare la caratteristica sacrale di quest'ultima forma matrimonio, che Plinio (*Nat. Hist.* XVIII, 3) aveva così definito: *in sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat*<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> «This is the proper meaning in Roman *ius divinum* of *pueri patrimi et matrimi*, though in late times it was taken to mean, as it is now generally understood, children whose parents were both living. We must be perfectly clear as to this object of *confarreatio* ; it was a ceremonial of the most vital importance for the welfare of the State»: FOWLER 1916, p.187.

<sup>130</sup> «[...] and it was also the special means of providing children capable of doing good service 'in Church and State'»: FOWLER 1916, p.187.

<sup>131</sup> FAYER 2005, p.243.

<sup>132</sup> «Fra i riti sacri non vi era nulla di più religioso del vincolo della *confarreatio*» (traduzione italiana personale).

## Capitolo 2

### **Cariche sacerdotali e rito della *confarreatio***

#### **2.1. Civico e religioso: una contrapposizione inesistente**

Durante il rito matrimoniale per *confarreatio*, come abbiamo visto nel capitolo precedente e nei testi giuridici selezionati, erano coinvolte, diversamente da quanto accadeva nelle altre forme di unione che prevedevano la *conventio in manum mariti*, alcune importanti cariche sacerdotali, le quali, come vedremo, assumevano un valore simbolico particolare.

È importante ricordare che, per i Romani, la religione e la *res sacra* erano fondamentali nella vita quotidiana, ed erano strettamente legati al buon funzionamento dell'Urbe. Si pensi, a questo proposito, alla necessità di consultare sempre il volere divino prima di compiere ogni azione, che fosse nell'ambito pubblico o privato, tramite la pratica rituale di matrice etrusca dell'auspicazione e, più in generale, della divinazione, gestite dal collegio augurale<sup>133</sup>; pratiche divinatorie<sup>134</sup>, come vedremo, erano presenti anche nella

---

<sup>133</sup> «La divinazione è una forma rituale che contribuisce a sottrarre al caso l'esistenza umana. Nel passato i sistemi religiosi hanno elaborato un plesso dottrinario a sostegno della divinazione, per trasformare in “segni” carichi di significato eventi naturali e casuali, così da produrre una “significazione” del mondo. [...] a Roma la divinazione non consentiva di prevedere il futuro, ma era un mezzo per orientare e inscrivere l'azione umana entro la realtà, del cui ordine gli dei erano garanti»: SCARPI 1998, p.22.

<sup>134</sup> «Lo stesso termine “divinazione”, in quanto derivato dal latino *divinatio* già indica una concezione del mondo in cui non si può fare a meno del “divino”, della *divinitas*»: SABBATUCCI 1989, p.197.

*confarreatio* stessa, e si orientavano perlopiù verso lo studio accurato delle viscere di animali precedentemente scelti per il sacrificio, oppure tramite l'osservazione del fegato. Queste sono riconosciute, rispettivamente, con il nome di ieroscopia ed epatoscopia, ed erano praticate dagli aruspici, i quali ne interpretavano le volontà divine, fondamentali per ogni azione futura<sup>135</sup>.

Si pensi, ancora, alla compilazione attenta, da parte dei pontefici, dei calendari e degli Annali, per distinguere i giorni *fasti* da quelli *nefasti*<sup>136</sup>. Come vedremo nel terzo capitolo, infatti, anche la scelta del giorno e del mese in cui sposarsi doveva essere accurata. Il periodo ideale, infatti, era il mese di giugno, mentre, come suggerisce Plutarco nelle sue *Questioni romane*, era assolutamente da evitare quello di maggio, considerato di cattivo auspicio<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> «[...] gli auspici ben presi avrebbero messo Roma al riparo da ogni rischio di rovina, mentre l'atto mal fatto avrebbe fatto ricadere sventura e contaminazione su tutta la comunità»: POMA 2009, p.33. Anche il collegio sacerdotale degli auguri era molto importante: «Gli auguri, gli interpreti degli auspici, hanno origini che si perdono nella preistoria romana: Romolo e Remo avevano tratto gli auspici prima di fondare Roma e Numa stesso era stato proclamato re solo dopo la loro consultazione. La parola *augur* deriva dalla radice *\*aug*, che esprime un'idea di "incremento", di "maggiorazione", in riferimento alla forza sacra che si trae dall'osservazione dei segni celesti (gli auspici) che rivelano la volontà degli dei. L'insegna del loro sacerdozio è il *lituus*, il bastone ricurvo col quale delimitavano il *templum*, ossia il "campo" in cui si osservavano i sogni»: POMA 2009, p.36.

<sup>136</sup> «L'anno appariva dunque articolato in dodici mesi [...]. Esso era però anche scandito da giorni *fasti*, nei quali era consentito amministrare la giustizia e si potevano tenere le assemblee pubbliche, e *nefasti*, in cui queste attività erano interdette»: SCARPI 1998, p.122.

<sup>137</sup> 'διὰ τί τοῦ Μαΐου μηνὸς οὐκ ἄγονται γυναῖκας; πότερον ὅτι μέσος ἐστὶ τοῦ Ἀπριλλίου καὶ τοῦ Ἰουνίου μηνός, ὧν τὸν μὲν Ἀφροδίτης τὸν δ' Ἥρας, γαμηλίων θεῶν, ἱερὸν νομίζοντες προλαμβάνουσι μικρὸν ἢ περιμένουσιν; ἢ ὅτι τῷ μηνὶ τούτῳ τὸν μέγιστον ποιοῦνται τῶν καθαρῶν, νῦν μὲν εἶδωλα ῥιπτοῦντες ἀπὸ τῆς γεφύρας εἰς τὸν ποταμὸν πάλαι δ' ἀνθρώπους; διὸ καὶ τὴν Φλαμινίκαν, ἱερὰν τῆς Ἥρας εἶναι δοκοῦσαν, νενόμισται σκυθροπάζειν, μήτε λουομένην τηνικαῦτα μήτε κοσμουμένην. ἢ ὅτι πολλοὶ Λατίνων ἐν τῷ μηνὶ τούτῳ τοῖς κατοιχομένοις ἐναγίζουσι; καὶ διὰ τοῦτ' ἴσως Ἑρμῆν ἐν αὐτῷ σέβονται καὶ Μαίας ἐπώνυμός ἐστιν. ἢ, καθάπερ ἔνιοι λέγουσιν, ὁ μὲν Μάιος ἀπὸ τῆς πρεσβυτέρας, ὁ δ' Ἰούνιος ἀπὸ τῆς νεωτέρας ἡλικίας ὠνόμασται; γάμῳ δὲ ἀρμοδιώτερον τὸ νέον, ὡς καὶ Εὐρυπίδης φησὶν ἀλλ' ἢ τὸ γῆρας τὴν Κύπριν χαίρειν

Si pensi, infine, all'importanza delle festività, che coinvolgevano tutto il popolo, e tramite le quali si 'sospendeva' il tempo della vita quotidiana per venerare gli dei. Per riprendere le parole di Gabriella Poma, infatti, "la città era sede degli uomini, certo, ma soprattutto era uno spazio sacro riservato agli dei. Roma era sentita dai Romani stessi come un vasto ed immenso tempio che raccoglieva le dimore degli dei e degli uomini [...]"<sup>138</sup>. Era necessario, dunque, coltivare il rapporto tra la sfera umana e quella divina per poter assicurare la *pax deorum*, ossia quella condizione di stabilità e di equilibrio necessari per il buon andamento interno (ed esterno) di Roma. Capiamo, dunque, il valore "civico e

---

ἔῃ, ἢ τ' Ἀφροδίτῃ τοῖς γέρουσιν ἄχθεται. οὐ γαμοῦσιν οὖν ἐν τῷ Μαΐῳ, περιμένοντες τὸν Ἰούνιον, ὃς εὐθὺς ἔστι μετὰ τὸν Μάιον (Plut., *Q.R.* 86).

«Non prendevano moglie nel mese di maggio. Perché? Forse perché si trova tra aprile e giugno, e poiché di questi mesi l'uno ritengono sacro ad Afrodite e l'altro a Era, entrambe divinità nuziali, anticipano un po' o ritardano. O perché in questo mese adempiono il più importante rito di purificazione, gettando dal ponte nel fiume oggi simulacri, ma un tempo persone. Perciò è anche invalsa l'usanza che la *flaminica*, considerata sacra a Era, sia scura in volto e non faccia il bagno né si adorni in questo periodo. O perché in questo mese molti Latini sacrificano ai defunti; e forse per questo motivo onorano Ermete in maggio e il mese prende nome da Maia. Oppure, come dicono altri, maggio è così chiamato dall'età più anziana e giugno dall'età più giovane. E la giovinezza è più adatta al matrimonio, come afferma anche Euripide: certo la vecchiaia dà l'addio a Cipride / e Afrodite ha in uggia i vecchi. Dunque non si sposano in maggio, aspettando giugno che viene subito dopo maggio» (traduzione italiana di N. Marinone 2007).

«Innanzitutto c'era la scelta del giorno per le celebrazioni nuziali, il *dies nuptialis* il 'giorno delle nozze', scelta che doveva esser fatta con molta cautela, perché piuttosto numerosi nel calendario romano erano i giorni ritenuti infausti al matrimonio, come al fidanzamento. Da evitarsi erano i *dies festi* o *feriae*, giorni di festività religiosa, giorni che dovevano essere riservati esclusivamente agli dei con la celebrazione di cerimonie religiose pubbliche; i *dies religiosi*, giorni in cui bisognava sospendere ogni azione pubblica e privata, laica e religiosa, pieni di divieti, di cattivo augurio, dedicati alla commemorazione degli antenati defunti o in cui ricorrevano gli anniversari di gravi sconfitte. Anche le calende, le none e le idi, che erano le tre date fisse di ogni mese [...] erano giorni da evitarsi per la celebrazione delle nozze, perché, essendo le calende sacre a Giunone e le idi a Giove, erano *dies festi*, mentre i giorni successivi a queste tre date fisse erano *dies atrii* 'giorni neri' cioè funesti, ugualmente da evitarsi»: FAYER 2016, p.110.

<sup>138</sup> POMA 2009, p.32.

pubblico”<sup>139</sup> che assumeva la religione a Roma, e come fosse fondamentale, come primo requisito, per potervi, di conseguenza, partecipare, essere cittadini romani: «[...] la civiltà romana, a differenza di quanto avvenne in Grecia, non convisse con le altre città-stato presenti nel Lazio e nel resto dell’Italia, né fu possibile alcuna forma di omogeneità religiosa, perché, se la lingua era latina, la religione era romana ed essere «cittadini» di Roma era la condizione per praticarla. La religione era in questo modo il sigillo dell’identità»<sup>140</sup>.

Questa connessione tra le due sfere, quella religiosa e quella civica, dunque, era garantita dalle figure religiose e dalle loro funzioni specifiche.

## **2.2. Istituzioni e cariche religiose**

A Roma esisteva una casta sacerdotale estremamente articolata. Livio (Liv. 1,20) ci informa che già in età monarchica, in seguito alle riforme di Numa Pompilio, esistessero, oltre al re (*rex*) e ai suoi incarichi sia religiosi che politici<sup>141</sup>, anche numerose figure sacerdotali:

---

<sup>139</sup> «La religione romana si sviluppò, quindi, in un quadro civico e pubblico, in cui l’atto religioso, nelle sue varie forme di feste, cerimonie, sacrifici fatti dai magistrati e dai sacerdoti in nome e per conto dell’intera comunità, interveniva in ogni momento della vita della repubblica, in pace o in guerra, nell’esercizio della sovranità politica o nell’organizzazione dello spazio urbano»: POMA 2009, pp. 32-33.

<sup>140</sup> SCARPI 1998, p. 107.

<sup>141</sup> «In testa, dunque, il *rex*, il sacerdote per eccellenza, che governa tutta l’attività religiosa: la monarchia delle origini infatti “è un potere non solo politico, ma fundamentalmente religioso, una forma di sovranità sacra”»: POMA 2009, p.34.



*Qui regno ita potitus urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat. [...] Tum sacerdotibus creandis animum adiecit, quamquam ipse plurima sacra obibat, ea maxime quae nunc ad Dialem flaminem pertinent. Sed quia in civitate bellicosa plures Romuli quam Numae similes reges putabat fore iturosque ipsos ad bella, ne sacra regiae vicis desererentur, flaminem Iovi adsiduum sacerdotem creavit insignique eum veste et curuli regia sella adornavit. Huic duos flamines adiecit, Marti unum, alterum Quirino, virginesque Vestae legit, Alba oriundum sacerdotium et genti conditoris haud alienum. Iis, ut adsiduae templi antistites essent, stipendium de publico statuit, virginitate aliisque caerimoniis venerabiles ac sanctas fecit. Salios item duodecim Marti Gradivo legit, tunicaeque pictae insigne dedit et super tunicam aeneum pectori tegumen, caelestiaque arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis sollemnique saltatu iussit.*

«Investito in questo modo del regno, Numa si accinse a fondare una seconda volta, col diritto, le leggi e la moralità, la nuova città fondata con la forza e con le armi. [...] Poi rivolse le sue cure all'istituzione di collegi sacerdotali, per quanto egli stesso compisse personalmente molti uffici sacri, specialmente quelli che ora spettano al flamine Diale. Ma prevedendo che in quel popolo bellicoso vi sarebbero stati più re simili a Romolo che a Numa, e quindi sarebbero stati impegnati nelle guerre, per evitare che gli uffici sacri di spettanza del re fossero trascurati nominò un sacerdote addetto in permanenza come flamine al culto di Giove, e lo insignì della veste solenne e del regale seggio curule. A questo aggiunse altri due flamini, addetti l'uno a

Marte e l'altro a Quirino, e consacrò delle vergini al servizio di Vesta, sacerdozio originario di Alba e non estraneo alla famiglia del fondatore della città. Ad esse poi, perché fossero custodi a vita del tempio, assegnò uno stipendio pubblico, e conferì venerazione e santità con l'obbligo della verginità e con altre prerogative religiose. Consacrò inoltre dodici sacerdoti Salii a Marte Gradivo, diede loro come divisa una tunica ricamata e sopra la tunica una corazza di bronzo intorno al petto, e prescrisse che portassero gli scudi caduti dal cielo, chiamati ancili, e andassero per la città cantando dei carmi con passo rituale di danza in tre tempi»<sup>142</sup>.

Queste cariche religiose avevano diverse caratteristiche e organizzazione; infatti, come afferma Poma, vi erano «sacerdozi dedicati ad un singolo dio; sacerdozi collettivi, riuniti in collegi, tutti esercitati da maschi, con l'unica eccezione delle vestali; confraternite, dedicate a celebrare rituali specifici»<sup>143</sup>. Grande importanza avevano i *flamini*, i quali rappresentavano ciascuno una divinità, cui erano profondamente legati; il flamine di Giove<sup>144</sup> (il *flamen Dialis*), assieme ai flamini di Marte<sup>145</sup> (*flamen Martialis*) e di

---

<sup>142</sup> Traduzione italiana di L. Perelli 2013.

<sup>143</sup> POMA 2009, pp.33-34.

<sup>144</sup> «Giove incarnava il principio della regalità e, dopo che il re a Roma perse le sue prerogative politiche, della sacralità. [...] In ragione del suo carattere uranico, Giove godeva di un sapere onnisciente che lo rendeva garante dei patti e dei giuramenti ed in suo nome i feziali stringevano alleanze e dichiaravano guerra. Sempre come dio uranico egli inviava i suoi messaggi attraverso il volo degli uccelli, che gli auguri avevano il compito di interpretare»: SCARPI 1998, pp.110-111.

<sup>145</sup> «Marte, a sua volta, occupa gli spazi esterni della città, dai quali vigila su di essa. [...] Egli non è il signore del mondo esterno e selvaggio, ma a lui compete la funzione di proteggere la città dai pericoli esterni. Antica divinità italica, a Roma da lui prende nome il primo mese del calendario arcaico, marzo, con

Quirino<sup>146</sup> (*flamen Quirinalis*), venivano riconosciuti a Roma come i flamini maggiori e rappresentavano «a livello di azione culturale e rituale la triade pre-capitolina»<sup>147</sup>; subordinati a loro erano, poi, i flamini minori<sup>148</sup>. Vi era, inoltre, la particolare figura del re sacrale, al quale, poiché legato alla divinità di Giano, il dio bifronte, competevano «gli inizi sul piano umano e dunque della storia»<sup>149</sup> e, dunque, l'apertura di ogni nuovo anno; egli agiva, nei suoi compiti religiosi, come, ad esempio, nei riti sacrificali all'inizio di ogni mese, assieme alla moglie (*regina*), la quale era, a sua volta, legata al culto di

---

il quale si apriva tradizionalmente la stagione delle campagne militari, che si chiudevano ad ottobre»: SCARPI 1998, p.111.

<sup>146</sup> «Quirino, divinità 'locale' romana, si configura da parte sua come il dio dei Romani e cioè dei Quiriti, gli uomini organizzati in curia [...] luogo in cui in origine si riunivano gli uomini della città. Alla fine, Quirino doveva essere la divinità tutelare dell'insieme degli uomini adulti. L'appartenenza ad una triade, che non sembra casuale e dove i primi due elementi governano rispettivamente Giove lo spazio della sacralità-sovrantà e Marte quello della guerra, può indurre a collocare Quirino a tutela della terza funzione dell'ideologia tripartita degli indoeuropei. In questa direzione potrebbe condurre la festa dei *Quirinalia*, che cadevano il 17 febbraio e chiudevano il ciclo aperto dei *Fornacalia*, festa mobile di febbraio, la quale prendeva nome dalla fornace utilizzata per la torrefazione del farro»: SCARPI 1998, pp.111-112. Queste tre divinità rappresenterebbero, a Roma, la struttura tripartita che gli indoeuropei avevano ideato per rappresentare sia la propria struttura sociale, sia il proprio *pantheon*. Infatti, «senza essere necessariamente divisi in classi o caste rigidamente definite, i popoli indoeuropei avrebbero articolato il loro sistema sociale sulla base di tre funzioni. La 1ª funzione governa il patrimonio mitico e rituale, cioè lo spazio che genericamente si può definire religioso, occupato dagli specialisti del "sacro"; amministra la giustizia e si esprime nell'esercizio di potere. [...] La 2ª funzione si esprime a sua volta nell'attività bellica o più genericamente guerriera [...]. La 3ª funzione infine abbracciava tutte le attività economiche e produttive»: SCARPI 1998, pp.60-61.

<sup>147</sup> SCARPI 1998, p.120. «Questa triade arcaica potrebbe rappresentare il persistere nella civiltà romana dell'ideologia tripartita degli indoeuropei»: SCARPI 1998, p.111.

<sup>148</sup> I flamini minori erano numerosi, ed «erano preposti al culto di divinità solo in parte a noi note (Vulcano, Flora, Cerere, Portumno, il dio dei porti), di altre (come Falacer, Furrina, Palatua) poco o nulla sappiamo, di altre ancora i Romani stessi dimenticarono i nomi, ma – in forza del loro conservatorismo – non soppressero il sacerdozio, retaggio di un'età arcaica in cui tali divinità erano importanti nella vita religiosa»: POMA 2009, pp.34-35. Per un maggiore approfondimento, si veda nota 210 a pagina 75.

<sup>149</sup> SCARPI 1998, p.120.

Giunone<sup>150</sup>; queste due divinità, seppur minori, erano comunque rilevanti all'interno del *pantheon* di Roma, perché, come ricorda Scarpi «conferivano una forma al mondo, ne stabilivano i confini spaziali e temporali, lo ordinavano e rispondevano alle esigenze del popolo romano»<sup>151</sup>. Importante era anche il collegio dei pontefici, presieduto, come vedremo nel paragrafo seguente<sup>152</sup>, dal pontefice massimo (*pontifex maximus*). Il compito del collegio pontificale era quello di controllare e supervisionare le azioni rituali, affinché venisse mantenuta la *pax deorum* e, dunque, il delicato rapporto tra gli uomini e le divinità. Era compito del *pontifex maximus* nominare i flamini, il re sacrale e le vestali. Vi erano anche altre figure sacerdotali note a Roma, tra cui i Feziali, i Salii, i Fratelli Arvali (*Fratres Arvales*) e il Luperci; essi «contribuivano al mantenimento dell'ordine implicato dal rito, intervenendo solo in particolari momenti della vita religiosa»<sup>153</sup>, come, ad esempio, in alcune particolari festività dettate dal calendario romano<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> «Se la regina, all'inizio di ogni mese, sacrifica a Giunone, il re sacrale nello stesso giorno sacrifica a Giano e, agli *Agonalia* del 9 gennaio, apre l'anno con il sacrificio di un ariete. Egli appare in questo modo il parallelo umano di Giano»: SCARPI 1998, p.120.

<sup>151</sup> SCARPI 1998, p.109. Per quanto riguarda le divinità di Giano e Giunone, si ricorda che «egli portava gli epiteti di *Patulcius* e di *Clusius*, in quanto presiedeva all'apertura ed alla chiusura delle porte, sia quelle private sia quelle del tempio a lui dedicato; era il dio della soglia che come *ianitor* presiedeva ai passaggi. Con Giunone condivideva anche gli inizi di ogni mese, le calende, ma da lui prendeva nome il primo mese dell'anno lunisolare, *Ianuaris*, gennaio. Divinità che dava origine al tempo e agli dèi, Giano era il dio dei *prima*, cioè di ogni forma di inizio. Gli *extrema*, invece, spettavano a Vesta»: SCARPI 1998, pp.109-110.

<sup>152</sup> Si veda pagina 60.

<sup>153</sup> SCARPI 1998, p.118.

<sup>154</sup> «[...] come i *Luperci* in occasione dei *Lupercalia* del 15 febbraio, o i Salii, solo a marzo e per l'*Armilustrum* del 19 ottobre, che danzavano portando in processione i sacri scudi (*ancilia*) conservati nel sacrario di Marte. Il sodalizio dei Fratelli Arvali, a sua volta, a maggio celebrava riti destinati alla protezione dei campi coltivati, mentre al sodalizio dei Feziali spettava il compito di fondare sacralmente i trattati di pace o le dichiarazioni di guerra stabilite dai Romani con gli altri popoli»: SCARPI 1998, p.118.

È possibile, quindi, notare come a Roma le cariche sacerdotali fossero investite da un'aura di sacralità che le rendeva le uniche figure degne di eseguire in prima persona le procedure rituali; come vedremo nel capitolo terzo, ad esempio, la *mola salsa*, un composto di farro e sale, utilizzato nei riti sacrificali, poteva essere preparato solamente dalle Vestali e adoperato dai sacerdoti, ma non dai comuni cittadini. Nella religione greca antica, invece, la ritualità religiosa non era così esclusiva: infatti, «presso i Greci sacrifica chiunque lo desideri e abbia i mezzi per farlo, anche casalinghe o schiavi»<sup>155</sup>, e, a tal proposito, Scarpi afferma che in Grecia «il sacerdote è per lo più un funzionario dello stato eletto o nominato dai cittadini. Egli si configura come il garante dei rapporti tra la comunità umana e il mondo degli dei; se poi presiede ai sacrifici pubblici, non ne è l'esecutore materiale»<sup>156</sup>. Inoltre, se in Grecia, soprattutto ad Atene, le cariche sacerdotali erano ricoperte dai magistrati eletti con cadenza annuale, a Roma le figure religiose avevano, invece, un mandato vitalizio. Questo probabilmente perché nella religione greca non vi era una casta sacerdotale definita e specializzata come abbiamo visto essere, invece, a Roma; una figura religiosa come il *flamen Dialis*, non poteva, inoltre, come vedremo in seguito, ricoprire cariche politiche<sup>157</sup>.

In particolar modo, in questo capitolo verranno prese in esame le due figure sacerdotali del *pontifex maximus* e del *flamen Dialis*, che presenziavano al rito della *confarreatio*. Vedremo come entrambi siano strettamente legati, storicamente e simbolicamente parlando, a questa importante forma di matrimonio per *confarreatio*.

---

<sup>155</sup> BURKERT 2003, p.212.

<sup>156</sup> SCARPI 1998, p.80.

<sup>157</sup> Si rimanda al passo di Aulo Gellio (Gell., *Noct. att.* X,15) a pagina 76.

### 2.2.1. Il *Pontifex Maximus*

A Roma, la carica più importante e ambita nella sfera religiosa era ricoperta dal pontefice massimo<sup>158</sup>, il quale presiedeva al collegio dei pontefici<sup>159</sup>; aveva compiti specifici per quanto riguardava l'osservazione dei costumi e delle tradizioni (*mores*) degli antenati<sup>160</sup>, e, in età monarchica, solo chi faceva parte della ristretta cerchia del patriziato poteva accedere a questo alto titolo.

---

<sup>158</sup> «I pontefici, è noto, erano fin dalle origini “i sapienti” della città: gli esperti del primo *ius*, ma anche coloro che conoscevano e custodivano gelosamente le tradizioni religiose di Roma adattandole agli eventuali cambiamenti politici e culturali»: RAVIZZA 2020, p.12.

<sup>159</sup> «[...] Ciò spiega come a Roma, pur nell'assenza di una casta sacerdotale chiusa, fosse stato creato un sistema rituale controllato da un complesso e articolato corpo sacerdotale pubblico, al cui vertice si collocava il collegio dei pontefici. Di questo collegio facevano parte anche il re sacrale o re sacrificulo (*rex sacrorum* o *rex sacrificulus*), i quindici flamini e le sei vestali. [...] I pontefici – dapprima cinque, divenuti poi nove, quindici e alla fine sedici con l'espandersi di Roma e l'accrescersi delle funzioni – erano tali per cooptazione e non per elezione pubblica. A capo del collegio era il Pontefice Massimo, la cui carica era vitalizia»: SCARPI 1998, p.118-119.

<sup>160</sup> I *mores maiorum* fanno parte delle *fonti di produzione* (diverse dalle *fonti di cognizione*), per quanto concerne il diritto oggettivo (inteso, cioè, come ‘complesso di norme’): «Si suole distinguere, con riguardo al diritto oggettivo, tra fonti di produzione e fonti di cognizione: atti o comunque eventi da cui scaturisce il diritto oggettivo le prime; materiale tutto ciò che ci fa conoscere il diritto oggettivo qual è – nel nostro caso: quale fu – le fonti di cognizione. [...] Fonti di produzione del diritto romano furono: i *mores maiorum* [...]. *Mores maiorum*: sono la componente più antica del *ius civile*. Si tratta di fenomeni consuetudinari ancestrali (dei *maiores*, i remoti antenati), risalenti tanto indietro nel tempo che gli stessi romani che ce ne danno notizia non ne conoscevano l'origine»: MARRONE 2005, p.37. Più precisamente: «I *mores* – s'è visto – erano costumi giuridici dei *maiores*, dei più antichi romani, tanto risalenti nel tempo da non conservarsi memoria della loro origine. Costituirono un forte nucleo compatto di *ius (civile)* e mai se ne pose in discussione l'efficacia, neppure nei casi in cui non se ne intendeva la ragion d'essere»: MARRONE 2005, p.44. Per un maggiore approfondimento del tema dei *mores* nel corso della storia e della giurisprudenza a Roma, si vedano: MARRONE 2005, pp.44-45. A proposito di questo, Poma afferma: «È indubbio che già in età arcaica esistesse, come si è detto, un complesso di consuetudini e di comportamenti (*mores*), che, da patrimonio delle singole *gentes*, progressivamente rielaborato ed ampliato, dovette presumibilmente essere accolto dall'intera comunità»: POMA 2009, p.43.

È necessario, prima di tutto, precisare la sua funzione all'interno dell'Urbe. A lui non spettava la celebrazione dell'atto religioso in senso pratico, non svolgeva alcun sacrificio, rituale o azioni religiose rivolte al popolo o ad una divinità specifica; egli si occupava, bensì, della promulgazione delle leggi, della salvaguardia dei diritti sociali e della giurisprudenza nell'Urbe, di dare, infine “*responsa* ai cittadini sui comportamenti da tenere”<sup>161</sup>. Infatti, come afferma Marrone, “I primi giuristi a Roma furono i pontefici: costituivano una casta e, in età arcaica, ebbero tra l'altro il monopolio della conoscenza ed interpretazione del diritto, che gestivano in un'atmosfera di segretezza. Ad essi si rivolgevano i *cives* per conoscere quale fosse il *ius*; e non si può dubitare che il responso pontificale fosse, almeno nei fatti, vincolante”<sup>162</sup>. Attraverso la diffusione di norme comportamentali, assicuraronò, dunque, a Roma, quella condizione di equilibrio per una corretta convivenza sia tra gli uomini e gli dei, sia all'interno della comunità stessa, tra i vari nuclei familiari. L'operato del pontefice massimo, dunque, era assai importante, perché garantiva l'ordine all'interno della società, e faceva in modo di mantenere uno stato di purificazione tale per cui era possibile raggiungere la *pax deorum*, «senza la quale si riteneva che qualunque realtà umana, individuale o associata, fosse destinata a non sopravvivere»<sup>163</sup>. Il *pontifex* aveva, dunque, il compito di stabilire e tramandare le regole (*ius divinum*) che servivano per celebrare correttamente i riti in favore degli dei; solo

---

<sup>161</sup> POMA 2009, p.35. Cfr. RIDLEY 2005, p.277: «In the matter of Roman law, in particular, the pontiffs for centuries played a vital role: 'in Rome for two centuries after the founding of the Republic the most powerful agency in the development of law was the collegium of the pontiffs', noted William Buckland. Wolfgang Kunkel stated that they had a monopoly in the interpretation of the Twelve Tables for two centuries, and after that, by definition, the college included many of the most eminent jurists. Others, while admitting that the pontiffs constituted 'the earliest legal authority', cautioned that they are not to be imagined as judges; they were rather like prudentes (advisers)».

<sup>162</sup> MARRONE 2005, p.46.

<sup>163</sup> RANDAZZO 2014, p.265.

eseguendo alla perfezione la ritualità in tutti i suoi gesti e azioni era possibile, infatti, mantenere una condizione di armonia tra gli uomini e le divinità<sup>164</sup>.

Nonostante in età monarchica<sup>165</sup> sia ancora prematuro parlare di leggi scritte vere e proprie, per cui bisognerà attendere la stesura delle XII tavole (451-450 a.C.), è possibile

---

<sup>164</sup> «Come è noto, a Roma le divinità non erano considerate senz'altro amiche e benevole. Occorreva ingraziarsele, acquistarne il favore, e questo poteva avvenire celebrando in loro onore le cerimonie, ordinarie o straordinarie, del culto. Si era convinti che tali riti, per poter sortire il loro effetto, e scongiurare anzi i rischi di un effetto opposto, dovessero essere eseguiti esattamente, nell'osservanza scrupolosa delle regole del *ius divinum*, che proprio i *pontifices* erano chiamati a fissare. Analogamente, il rispetto rigoroso delle norme rituali s'impondeva allorquando la *pax deorum*, ritenuta in qualche frangente compromessa, andasse ripristinata, con cerimonie di carattere non propiziatorio, ma espiatorio»: RANDAZZO 2014, p.265. «Another consequence was that the pontiffs were the priests who ensured that correct forms were followed. This was especially important in the case of vows, where the exact words were essential for the desired effect to be achieved»: RIDLEY 2005, p.277.

Come vediamo in un passo di Livio (Liv. 8.9.6), gli dei apparivano, nelle regole dettate dai pontefici, come soggetti rispondenti al diritto romano:

*Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Divi Novensiles, Di Indigetes, Divi, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, vos precor veneror, veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica [populi Romani] Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique devoveo.*

«O Giano, o Giove, o padre Marte, o Quirino, o Bellona, o Lari, o dèi stranieri e indigeni, o divinità che avete potere su di noi e sui nemici, o dèi Mani, vi prego, vi venero, vi chiedo e son certo di ottenere la grazia, che benigni concediate al popolo romano dei Quiriti forza e vittoria, e che gettiate terrore, paura e morte fra i nemici del popolo romano dei Quiriti. Come ho dichiarato con le mie parole, così offro in voto agli dèi Mani e alla Terra le legioni e le forze ausiliarie dei nemici insieme con me stesso a pro della repubblica del popolo romano dei Quiriti, dell'esercito, delle legioni e delle forze ausiliarie del popolo romano dei Quiriti». (Traduzione italiana di L. Perelli, 1979)

<sup>165</sup> «Durante la prima fase della monarchia, condividevano con il *rex* le più importanti funzioni religiose e civili. Lo prova il famoso passo festino sulla disposizione dei sacerdoti (*l'ordo sacerdotum*), in cui si configura la gerarchia dei poteri e delle funzioni poste al vertice della comunità. [...] Ma questa compenetrazione strettissima fino ad allora operante tra il re, la concentrazione sapienziale dei pontefici e il ritualismo sacrificale dei flamini, ancora rigorosamente immersa in un'atmosfera magico-sacrale, a un



presupporre che la figura del pontefice massimo avesse contribuito a conservare in memoria queste antiche e rudimentali norme giuridiche, tramite la compilazione attenta di calendari<sup>166</sup>. Egli poteva così registrare anno per anno i fatti che coinvolgevano Roma, e tramite questa azione realizzava la prima forma scritta dei fatti storici della città<sup>167</sup>, introducendo così la pratica della storiografia<sup>168</sup>. Redigeva, infatti, oltre ai libri pontificali

---

certo punto si allenta e l'antica gerarchia sacerdotale subisce un cambiamento importante: dopo la prima età monarchica, è infatti il pontefice massimo, ultimo membro nel passo festino, a rappresentare la più alta autorità sacrale e a ricoprire un ruolo di guida e di controllo su tutti gli altri membri»: RAVIZZA 2020, pp.12-13. Di seguito, si riporta il testo latino di Festo: *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine, ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto Pontifex Maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem, Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem – Rex, quia potentissimus: Dialis, quia universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino, pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.* Sul destino del *rex sacrorum*, si veda: RAVIZZA 2020, pp.13-16. A proposito di questo, in particolare, si segnala: «Il più generale concetto di sacerdozio subì così un'importante evoluzione. Quell'aspetto magico-sacrale che da sempre lo aveva caratterizzato e che permaneva nell'attività dei flamini e degli auguri non era più sufficiente: le nuove esigenze richiedevano un personale tecnico, specializzato, e un'autorità religiosa che avesse la supervisione su tutti i *sacra* [...]»: RAVIZZA 2020, p.15.

<sup>166</sup> «Apart from the annals and the multifarious forms of religious ritual and formula, the other major record-keeping for the pontiffs was the calendar. [...] Closely connected with the calendar were festivals.[...] There were many festivals in which the pontiffs played a leading role, sometimes connected with other members of the college»: RIDLEY 2005, p.278. Per un approfondimento riguardo alle festività in cui erano coinvolti i pontefici, si veda: RIDLEY 2005, pp.278-279.

<sup>167</sup> «The Romans may have come late to the writing of history, but they appear to have had a passion for recording and preserving miscellaneous information for its own sake, whether or not it looked like serving any immediate useful purpose. This passion found its chief expression in the *annales* kept by the *pontifex maximus* [...]»: HOOKER 1963, p.95.

<sup>168</sup> «Tuttavia, dal momento che non si possono ipotizzare per l'età monarchica né leggi scritte [...] né leggi votate dai comizi curiati, ciò che si può sostenere con relativa certezza è che, da un lato, la tradizione rispecchi la ben nota tendenza degli autori di età repubblicana ad anticipare per l'età arcaica le stesse procedure, in questo caso legislative, che saranno consuete in età classica e, dall'altro, che nell'insieme delle *leges regiae* si possa identificare un nucleo arcaico di norme che si erano venute fissando per via consuetudinaria, anche col supporto del collegio sacerdotale dei pontefici. [...] I pontefici sono i primi

(*pontificum libri*) e ai *Commentarii*, anche gli *Annali Massimi* e i *Fasti*. Gli *annales maximi*<sup>169</sup>, in particolare, divennero presto importanti e la loro funzione fondamentale, poiché contribuivano alla conservazione della «memoria collettiva»<sup>170</sup>. I pontefici, dunque, si occupavano della trascrizione degli avvenimenti di ordine sacrale, ma anche quelli riguardanti l'ambito politico (episodi sia interni sia esterni che coinvolgevano l'Urbe) e istituzionale della civiltà romana. La redazione di questi fatti salienti veniva eseguita su tavole imbiancate a calce (*tabulae dealbatae*) e iniziavano tutte con un elemento di datazione, e cioè la menzione dei magistrati in carica. Questo ultimo elemento poteva essere molto utile per gli storici di età successive, i quali utilizzavano proprio gli *annales* dei pontefici per poter ricostruire, nelle loro opere, i fatti storici del passato sottoforma di 'archeologia'. Più precisamente, questa forma annalistica «consisteva in una produzione di memoria diretta, breve, specializzata, redatta in forma paratattica e stile essenziale»<sup>171</sup>. Le tavole, per motivi pratici e spaziali, venivano, in un secondo momento, trascritte in registri più maneggevoli per la consultazione, e il luogo scelto per

---

giuristi nella sfera umana e sacrale: dal calendario, che essi tenevano, dipendeva l'attività dei tribunali»: POMA 2009, pp.44-45.

<sup>169</sup> Per un'analisi approfondita riguardo alla natura degli *annales* e le problematiche legate all'edizione, si veda: CRAKE 1940, pp.375-386. «The pontiffs were the creators of an ever increasing religious archive. Livy mentions their commentaries (4.3.9). More famous were the *annales maximi*, so called because kept by the pontifex maximus, a religious record from, so tradition claimed, the earliest days of the city (Cic. De orat. 2.52)»: RIDLEY 2005, p.277.

<sup>170</sup> «Si tratta di registrazioni cronachistiche finalizzate alla costituzione della memoria collettiva. [...] Non è espressione di singole personalità, ma della collettività. Questa cronaca preletteraria aveva perlopiù carattere ufficiale, statale. *Annales*, liste di magistrati, leggi, calendari sono documenti pubblici e rappresentano vettori della memoria collettiva costituitasi attraverso l'apporto non di singoli autori bensì di funzionari e sacerdoti perlopiù anonimi che, in virtù delle loro cariche, erano investiti del compito di rappresentare la comunità e definirne la memoria storica»: ROHR VIO 2019, pp.29-35.

<sup>171</sup> ROHR VIO 2019, p.30.

l'archiviazione si trovava presso l'abitazione del pontefice massimo, la *Regia*<sup>172</sup>. Grazie a Livio (Liv. 6, 1, 1-2), siamo a conoscenza del fatto che con il sacco di Roma avvenuto nel 390 a.C. da parte dei Galli di Brenno, molti *annales* vennero distrutti dalle fiamme<sup>173</sup>; in seguito a questa vicenda, si cercò di recuperare il materiale perduto dall'incendio<sup>174</sup>.

*Quae ab condita urbe Roma ad captam eandem Romani sub regibus primum, consulibus deinde ac dictatoribus decemuirisque ac tribunis consularibus gessere, foris bella, domi seditiones, quinque libris exposui, res cum uetustate nimia obscuras uelut quae magno ex interuallo loci uix cernuntur, tum quod rarae per eadem tempora litterae fuere, una custodia fidelis memoriae rerum*

---

<sup>172</sup> «The Pontifex Maximus kept each year a day-to-day record of events on a wooden tablet. The preserved records began at least as early as 400 B.c. Additions dealing with the earlier period were made, probably gradually. The tablets were kept in the Regia in sufficient order for a man like Cato to consult»: CRAKE 1940, p.386.

<sup>173</sup> «There is no good reason for supposing that they failed to survive until the time of P. Mucius. Two fires are recorded as occurring in the Regia, where they were kept, but no mention is made of the loss of records. The first was in 210 B.C., but the preservation of the notice of the eclipse shows that the tablets were not lost before the Romans began to write their history. The second fire in 148 B.C. was more serious, but by this time the contents of the tablets were known and largely recorded elsewhere»: CRAKE 1940, pp.381-382.

<sup>174</sup> «Livio afferma come uno dei primi compiti dei pontefici dopo l'incendio gallico fosse il recupero e la ricostruzione degli *annales* e in tale operazione svolsero probabilmente un ruolo importante le fonti orali. L'obiettivo risiedeva nella ricostituzione di una memoria nazionale ufficiale, che sarebbe andata altrimenti perduta»; ROHR VIO 2019, p.31. «The publication of the annales maximi about twenty years later included material from the earliest period. Reconstruction at a date when the tradition was common knowledge would be pointless and, to be convincing, would be difficult. The existence of material for eighty books in 130 B.C. implies little or no loss at this time. Thus we may conclude that there was a continuous and unimpaired record at least from 400 B.C. to the time of P. Mucius»: CRAKE 1940, p.382.

*gestarum, et quod, etiam si quae in commentariis pontificum aliisque publicis priuatisque erant monumentis, incensa urbe pleraeque interiere.*

«Ho esposto nei primi 5 libri quei fatti, guerre esterne e agitazioni interne, che avvennero in Roma dalla fondazione della città fino alla sua presa, dapprima sotto i re, poi sotto i consoli, i dittatori, i decemviri e i tribuni consolari: fatti oscuri sia per la troppa antichità, che li rende simili a quelle cose che per la grande distanza nello spazio a malapena si possono discernere, sia perché in quei tempi scarsi e rari erano i documenti scritti, unici sicuri custodi della tradizione storica, e per di più anche le notizie che erano contenute negli annali dei pontefici ed in altri documenti pubblici e privati per la maggior parte andarono perdute nell'incendio della città»<sup>175</sup>.

Importante fu la prima edizione in 80 libri degli *Annales*, che avvenne durante il pontificato massimo di Publio Muzio Scevola (attorno al 130 a.C.). Da questo momento in poi, la storiografia non rimase più appannaggio dei soli pontefici, ma divenne una disciplina accessibile a tutti e portata avanti, poi, dagli storici a partire dall'età

---

<sup>175</sup> Traduzione italiana di L. Perelli 1979.

repubblicana<sup>176</sup>. Riporto alcune delle più importanti testimonianze letterarie di noti autori latini, i quali confermano che gli *annales* fossero una delle prime forme scritte a Roma<sup>177</sup>:

*Erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio, cuius rei memoriaeque publicae retinendae causa ab initio rerum Romanarum usque ad P. Mucium pontificem maximum res omnis singulorum annorum mandabat litteris pontifex maximus referebatque in album et proponebat tabulam domi, potestas utesset populo cognoscendi, eique etiam nunc annales maximi nominantur.*

«La storia infatti non era altro che una compilazione di annali; per questo, affinché si conservasse il ricordo di ogni pubblico avvenimento, dall'inizio dello stato romano fino al pontificato di P. Mucio, il pontefice massimo registrava tutti gli avvenimenti di ogni anno, trascrivendoli su una tavola

---

<sup>176</sup> «[...] gli *annales* vennero pubblicati in forma letteraria in 80 libri e in questo modo divennero fonte accessibile gli storici che si interessano all'età monarchica e ai primi anni della repubblica. È la fine della storiografia pontificale. in occasione di tale pubblicazione gli *annales* furono integrati con materiali tratti sia dalla leggenda delle origini sia da avvenimenti storici in precedenza trascurati di carattere politico, civile, militare che si affiancarono alle notazioni, prima prevalenti, di carattere religioso»: ROHR VIO 2019, p.31. «The record was continued until the time of P. Mucius, when it was given a final shape, probably by publication. There is no evidence for an earlier edition, and what we know as the *annales maximi* was not a fuller, and so less reliable, edition but simply a copy of the tablets themselves. The same unadulterated material was available to Cicero, Quintilian, and their contemporaries as to the earliest annalists, though perhaps in a more convenient form»: CRAKE 1940, p.386.

<sup>177</sup> Cic. *De orat.* 2.52. «According to Cicero's account these *annales* were kept from the beginning of the Roman state until P. Mucius was *pontifex maximus*, the custom being that the *pontifex maximus* each year committed to writing the events of that year and recorded them on a whitened board, which was displayed at his house for the information of the public; and these records were known as the *Annales Maximi*»: HOOKER 1963, p.95.

bianca, che esponeva nella sua casa, perché il popolo potesse prenderne visione. Vengono chiamati Massimi»<sup>178</sup>.

*Tabulam dealbatam quotannis pontifex maximus habuit, in qua praescriptis consulum nominibus et aliorum magistratuum digna memoratu notare consueverat domi militiaeque terra marique gesta per singulos dies, cuius diligentiae annuos commentarios in octoginta libros veteres retulerunt eosque a pontificibus maximis, a quibus fiebant, annales maximos appellarunt (Serv. Dan. Ad Aen. 1.373)*

«Il pontefice massimo ogni anno disponeva di una tavola sbiancata, sulla quale, posti all'inizio i nomi dei consoli e degli altri magistrati, era solito annotare i fatti degni di memoria verificatisi in pace e in guerra, per terra e per mare, con cadenza quotidiana. Le loro cure sollecite riunirono gli antichi commentari annuali in 80 libri e li chiamarono *Annales maximi* dal nome dei pontefici massimi che ne curavano la stesura»<sup>179</sup>.

*Pontificem Aeneam vel ex nomine referendorum laborum eius ostendit. Pontificibus enim permissa est potestas memoriam rerum gestarum in tabulas conferendi, et hos annales appellant equidem maximos, quasi a pontificibus maximis factos (Macr. Sat. 3.2.17)*

---

<sup>178</sup> Traduzione italiana di G. Norcio 1976.

<sup>179</sup> Traduzione italiana di F. Rohr Vio.

«Difatti i pontefici hanno la facoltà di riportare su tavole la storia degli eventi: si dà loro il nome di Annali, e precisamente “massimi” in quanto redatti dai pontefici massimi»<sup>180</sup>.

Altri compiti fondamentali del pontefice massimo riguardavano il diritto di famiglia, tra cui il matrimonio dei patrizi (*confarreatio*), le adozioni (*adrogationes*), l'incesto (*incestum*), le sepolture (*ius sepulchri*) e i testamenti (*testamenta*)<sup>181</sup>. Anche durante il periodo della Repubblica<sup>182</sup> il pontefice massimo agiva sul piano giudiziario, e il diritto romano era sotto il suo attento controllo. In particolare, in questo arco di tempo era necessario per i cittadini conoscere perfettamente il rituale delle cosiddette “formule d'azione” (*legis actiones*)<sup>183</sup>, di cui dovevano servirsi se coinvolti in atti giudiziari<sup>184</sup>:

---

<sup>180</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 1977.

<sup>181</sup> Per un maggiore approfondimento, si veda: RIDLEY 2005, pp.279-280.

<sup>182</sup> «È interessante ripercorrere le tappe attraverso cui il pontefice massimo, in piena epoca repubblicana, assorbì i poteri di un altro sacerdote, il *rex sacrorum* o *rex sacrificulus*. Costui avrebbe assunto le sue funzioni, vitalizie, per la prima volta nel 509 a.C., agli inizi della *res publica*, per evitare che, a seguito del mutamento della *forma civitatis*, venissero meno le prerogative sacerdotali della regalità»: RAVIZZA 2020, p.16.

<sup>183</sup> «Questa delle *legis actiones* è la prima forma di processo civile che apparve in età monarchica e si conservò durante tutta l'età repubblicana»: POMA 2009, p. 61. Con la *Lex Iulia* (17 a.C.), in età imperiale, le *legis actiones* persero valore nei processi privati, fino a decadere definitivamente.

<sup>184</sup> «[...] era necessario dunque conoscere sia le formule che dovevano essere impiegate nei processi, pena l'inefficacia dell'atto giudiziario, sia il calendario giudiziario in cui erano fissati i giorni in cui era lecito (*fas*) presentarsi di fronte ai magistrati. Ogni parola errata, ogni gesto ritualmente non corretto comportava la nullità della procedura e la perdita del processo»: POMA 2009, p. 60. «Dai giuristi di età repubblicana è ricordata la promulgazione di leggi in epoca regia, ad opera di Romolo, Numa Pompilio o Anco Marzio. Nei loro contenuti essenziali tali provvedimenti sarebbero stati recepiti dalle Leggi delle XII tavole del V sec. a.C. Queste ultime, elaborate da una commissione decemvirale in due fasi, tra il 451 e il 449, vennero approvate dai comizi centuriati. Incentrate sul diritto privato, sul diritto pubblico, ma anche pertinenti a norme concernenti l'igiene, costituivano una legislazione assai conservativa, espressione di una società

infatti, «una volta davanti al magistrato, le parti dovevano pronunciare formule fisse e compiere precisi gesti, che costituivano appunto il rituale delle *legis actiones*»<sup>185</sup>. Nonostante nel 430 a.C. vi fosse già la possibilità di prendere visione delle XII Tavole, la prima vera forma scritta delle leggi romane<sup>186</sup>, era necessario prima consultare il pontefice, il quale era depositario di questo sapere giuridico ed esperto nella sua applicazione<sup>187</sup>. Più tardi, come alcuni studiosi affermano, questa ‘riservatezza’ del loro operato con il tempo venne meno. Poma, a questo proposito, ad esempio, fa riferimento a due episodi in particolare: «[...] la loro mediazione restò necessaria fino al 304 a.C., quando Cneo Flavio (scriba del censore Appio Claudio), divenuto edile, rese pubbliche le formule d’azione (*legis actiones*), contenute in un libro compilato dallo stesso Appio Claudio e il calendario pontificale con i giorni fasti e nefasti. Ma bisognerà ancora attendere più di cinquant’anni perché il primo pontefice plebeo, il tuscolano Tiberio Coruncanio, pronunciasse i suoi responsi in pubblico, spezzando la segretezza del collegio pontificale, tanto a lungo tutelata»<sup>188</sup>. La *Lex Ogulnia* del 300 a.C., successivamente, permise ai plebei di accedere al pontificato massimo<sup>189</sup>, e cercò di

---

rurale. Pare fossero state originariamente dipinte su pannelli di legno separati e in una fase successiva incise su bronzo ed esposte nel foro. Non sono pervenute, ma fino al I sec. a.C. furono argomento di studio per i giovani Romani, che le imparavano a memoria come primo esercizio scolastico»: ROHR VIO 2019, p.33.

<sup>185</sup> POMA 2009, pp. 60-61.

<sup>186</sup> «Le leggi delle XII Tavole, che furono incise su lastre di bronzo ed esposte in pubblico, furono sempre considerate dai Romani alla base del loro diritto, anche quando caddero in disuso e vennero dimenticate. [...] Dal punto di vista politico, le leggi delle XII Tavole rappresentarono una delle più importanti conquiste della plebe, poiché posero anch’essa sotto la protezione della legge [...]»: POMA 2009, p. 60.

<sup>187</sup> «[...] i pontefici furono i primi conoscitori delle regole del diritto, i primi ad interpretarle coi loro *responsa* e metterle in opera, in un’azione collettiva e quasi totalmente anonima dell’intero collegio sacerdotale»: POMA 2009, p.147.

<sup>188</sup> POMA 2009, p.61.

<sup>189</sup> Per un approfondimento riguardo ai più importanti pontefici massimi plebei, si veda: RICHARD 1968, pp.786-801.



risanare le lotte fra classi sociali, fra patrizi e plebei<sup>190</sup>. Durante il IV secolo a.C.<sup>191</sup>, e, più tardi, verso gli ultimi anni del III secolo a.C., gli esperti in ambito giuridico venivano riconosciuti piuttosto con il nome di ‘giureconsulti’, i quali, come scrive Cicerone nel *De oratore*, avevano i seguenti compiti (Cic. *De orat.* 1,22,12):

*Sin autem quaereretur quisnam iuris consultus vere nominaretur, eum dicerem, qui legum et consuetudinis eius, qua privati in civitate uterentur, et ad respondendum et ad agendum et ad cavendum peritus esset [...]*

«Io definirei giurista colui che è esperto delle leggi e della consuetudine applicata dai privati nella città e si serve delle sue conoscenze *ad respondendum* (per dare responsi), *ad agendum* (per predisporre schemi di azioni giudiziarie), *ad cavendum* (per elaborare formulari negoziali) [...]»<sup>192</sup>.

Fra i giureconsulti vi erano uomini appartenenti a famiglie aristocratiche, senatori, ma anche pontefici e sacerdoti<sup>193</sup>. Infatti, «dare *responsa* diventa un privilegio aristocratico, in un intreccio tra diritto e politica che fa della conoscenza del diritto “una funzione dell’esercizio del potere” a Roma»<sup>194</sup>.

---

<sup>190</sup> Per un maggior approfondimento riguardo la suddivisione delle cariche religiose tra patrizi e plebei nel corso dell’età repubblicana, si veda: TAYLOR 1942, pp. 385-386.

<sup>191</sup> «Nel corso del IV secolo a.C. il diritto progressivamente si laicizzò, sottraendosi al monopolio pontificale»: POMA 2009, p.147.

<sup>192</sup> Traduzione italiana di G. Poma.

<sup>193</sup> «Pontefici e giuristi laici guidavano le parti nella redazione degli atti e nell’applicazione delle regole ai casi particolari, con interpretazioni anche innovative»: POMA 2009, p.147.

<sup>194</sup> POMA 2009, p.147.

Sempre durante il periodo repubblicano, a ricoprire questa carica religiosa furono soprattutto uomini come senatori o magistrati; diventare pontefice massimo significava aumentare il prestigio della loro carriera e accrescere la notorietà nell'ambito della vita politica e sociale nella città. E ciò accadeva perché la religione romana era fortemente legata all'ambito politico, e il sacerdote si presentava come un «magistrato del sacro»<sup>195</sup>. La disciplina giuridica, invece, verso la fine del II secolo a.C. era resa autonoma e indipendente dalla sfera politica. Con la dittatura di Silla (82 a.C.), in seguito, non solo vi furono riforme in ambito istituzionale e politico (come, ad esempio, l'aver stabilito regole più concrete riguardo al *cursus honorum*)<sup>196</sup>, ma anche cambiamenti per quanto riguardava il sacerdozio e chi ve ne faceva parte. Oltre ad aver esteso il numero dei sacerdoti, Silla modificò il sistema elettivo <sup>197</sup>. All'inizio dell'età repubblicana, dal 509 a.C., il pontefice massimo era eletto dai capi dei collegi sacerdotali (quindi per cooptazione); probabilmente già nel III secolo a.C.<sup>198</sup>, la nomina avveniva da parte di 17 fra le 35 tribù romane, selezionate tramite sorteggio. La *Lex Domitia de sacerdotiis* del 104 a.C. dava al popolo il potere di eleggere direttamente le principali cariche sacerdotali,

---

<sup>195</sup> «Il sacerdote [...] non è estraneo alla vita della città, pur essendo vincolato a rispettare rigorosamente le norme del culto, che prevedono purezza di comportamento. È una sorta di “magistrato del sacro”. [...] Egli opera costantemente a scopi politici e in un quadro politico; non a caso è o sarà un magistrato o un senatore e una carica sacerdotale come il pontificato massimo in genere rappresenta, per il suo grande prestigio, un ambito coronamento di una brillante carriera politica»: POMA 2009, pp.108-109.

<sup>196</sup> «[...] ristabilendo la successione delle magistrature (questura, pretura, consolato) con uno spazio di due anni tra loro e vietando la reiterazione prima dei dieci anni (per evitare che si ripetesse il caso di Mario, il grande avversario, con i suoi ripetuti consolati)»; POMA 2009, p.139. Per un maggiore approfondimento, si veda: POMA 2009, pp.138-140.

<sup>197</sup> «Aumentò il numero dei sacerdozi (pontefici ed auguri passarono da 9 a 15) e tolse al popolo il diritto, che aveva dal 104 a.C., di nominarne alcuni, ristabilendo il principio della cooptazione; l'unica eccezione restò il pontefice massimo, eletto da 17 tribù estratte a sorte»: POMA 2009, p.139.

<sup>198</sup> TAYLOR 1942, p.387.

oltre al pontefice massimo, condizione che venne poi ripristinata (dopo la parentesi sillana, che limitò l'elezione per cooptazione al solo pontefice massimo<sup>199</sup>) tramite la *Lex Labiena* del 63 a.C., tra le altre cose per dare a Cesare la possibilità di ricoprire la carica pontificale<sup>200</sup>.

Con la fine dell'età repubblicana, la giurisprudenza non apparteneva più alle competenze del pontefice massimo, il quale perse via via sempre più importanza. All'inizio dell'età imperiale, Augusto desiderava fortemente ottenere il ruolo di pontefice massimo, titolo che era ancora considerato prestigioso a quel tempo. Dovette, però, aspettare la morte di Marco Emilio Lepido, avvenuta nel 12 a.C., per succedergli alla carica di pontefice. Nel frattempo, Augusto fece in modo di limitare le cerimonie religiose pubbliche, poiché avrebbero dato troppa visibilità a Lepido<sup>201</sup>. Dopo Augusto, il pontificato massimo coincise con la carica dell'imperatore.

Il pontefice massimo era presente, assieme al flamine di Giove, alle celebrazioni dei riti nuziali che si svolgevano tra individui patrizi (la *confarreatio*) a Roma. Nessuna fonte attesta che il matrimonio confarreato fosse un prerequisito per ricoprire la carica di pontefice, ma era, invece, essenziale sia per il *rex sacrorum* che per il *flamen Dialis*<sup>202</sup>. Molto importante, infatti, è ciò che afferma Ridley a questo proposito: «The later or originally lesser rank of the pontifex is shown by the fact that he was not, unlike his earlier superiors, circumscribed by taboos, such as the ban on secular office for the *rex* (Livy

---

<sup>199</sup> SIMPSON 2006, p.629. Per un maggior approfondimento riguardo alla procedura di elezione del pontefice massimo in età repubblicana, si veda: TAYLOR 1942, pp. 421-424.

<sup>200</sup> Per un'analisi più dettagliata, si veda: TAYLOR 1942, pp.385-412.

<sup>201</sup> CAMERON 2007, p.341.

<sup>202</sup> «This form of marriage had another connection with the chief pontiff: it was essential for the *rex sacrorum* and the three major *Flamens* (Gaius 1.1 12)»: RIDLEY 2005, p.279.

40.42.9) and the quaint restrictions on the *flamines* (Gell. 10.15), as well as the fact that they all had to be patrician (Cic. Dom. 38) and the issue of confarreate marriage (Gaius 1.1 12). It is striking moreover that their wives were also involved in their duties. The pontifex maximus was free of all this»<sup>203</sup>. Sono, in particolare, gli autori Festo e Servio ad attestare nelle loro opere l'effettiva presenza del *pontifex*, insieme al *flamen Dialis*, alla celebrazione delle nozze confarreate<sup>204</sup>:

*tribus enim modis apud veteres nuptias fiebant... farre, cum per pontificem maximum et Dialectem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur – unde confarreatio appellabatur – ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.* (Serv. ad Georg. 1.31)

«infatti presso gli antichi le nozze si effettuavano in tre modi... con il farro, quando tramite il pontefice massimo e il flamine di Giove con prodotti del suolo e *mola salsa* si univano in matrimonio – onde tale modo si chiamava confarreazione – dalle quali nozze nascevano i patrimi e i matrimi»<sup>205</sup>.

*confarreatis nuptiis: ... farre, cum per pontificem maximum et Dialectem flaminem per fruges et molam salsam coniunguntur, ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascuntur.* (Fest. Gloss. Abol. (CO 102) s.v)

---

<sup>203</sup> RIDLEY 2005, p.281.

<sup>204</sup> Gaio, invece, non menziona il pontefice massimo, ma bensì dieci testimoni.

<sup>205</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

«*confarreatio*: ... con il farro, quando attraverso il pontefice massimo e il flamine Diale con i frutti della terra e la *mola salsa* si univano in matrimonio, da queste nozze nascevano i patrimi e i matrimi»<sup>206</sup>.

Secondo Cristaldi, per comprendere meglio la presenza delle due figure sacerdotali, è necessario mettere in relazione il matrimonio per *confarreatio* con l'istituto dell'*adrogatio*, perché «entrambi gli atti presentano una complessità di effetti sia religiosi che giuridici, tra i quali la comunione dei *sacra* e il passaggio a un altro gruppo agnaticio; entrambi si svolgono “*iure pontificio*” [...]»<sup>207</sup>. Con questo ragionamento, egli arriverebbe ad affermare «che pertanto la notizia fornita da Servio e da Festo circa la presenza del *flamen Dialis* e del *pontifex maximus* debba essere considerata attendibile»<sup>208</sup>. Si ipotizza, dunque, che il *pontifex maximus* presenziasse ai riti nuziali per *confarreatio* sia per il suo legame con i *sacra privata*, sia per il controllo che poneva attorno all'esecuzione del rito; le sue istruzioni e la sua supervisione, come abbiamo visto sopra, erano necessarie perché tutto nella ritualità funzionasse secondo le regole. *In nuce*, la sua presenza sarebbe stata necessaria perché la celebrazione di questo particolare matrimonio romano era uno dei più importanti requisiti per poter assumere l'investitura sacerdotale, e perché da questa unione nascevano individui definiti *matrimi* e *patrimi*<sup>209</sup>.

---

<sup>206</sup> Traduzione personale.

<sup>207</sup> RANDAZZO 2014, pp.157-158.

<sup>208</sup> RANDAZZO 2014, p.158.

<sup>209</sup> «Quanto ai figli la *confarreatio* attribuiva loro una speciale condizione, quella di *patrimi* e *matrimi* [...]. Per la qualifica di *patrimi et matrimi* propria dei figli nati da *confarreati*, si richiedeva, altresì, come risulta da talune fonti che i genitori fossero ancora in vita. In quanto tali, essi già in giovane età potevano *iure sacro* prendere parte attiva alle cerimonie di culto dei propri genitori; ricoprire taluni sacerdozi quali quello delle Vestali (Gell. *noct. att.* 1.12.1-5), dei *Salii* (Dion. Halic. 2.71.4), dei *praeministri* (assistenti) del

### 2.2.2. Il *Flamen Dialis*

La storia del Flamine Diale è molto antica: già in relazione all'età monarchica, infatti, è possibile delineare la sua figura e le sue funzioni. Nell'*ordo sacerdotum* di età monarchica, come ci informa il grammatico Sesto Pomponio Festo nel II secolo d.C., il flamine *Dialis*, il flamine di Giove<sup>210</sup>, occupava il posto immediatamente successivo a

---

flamine Diale e della *flamminica* e dei *fratres Arvales*; essendo *ex farreatis nati*, potevano inoltre aspirare a divenire *rex sacrorum* o flamine maggiori (*Flamen Dialis, Martialis, Quirinalis*): RANDAZZO 2014, p.177. «Quanto poi al *pontifex maximus*, la sua presenza al rito della *confarreatio* si spiega innanzitutto per il suo particolare ruolo di controllo sui sacra privata e poi, a mio avviso, col fatto che dalla *confarreatio* sarebbe scaturita quella speciale condizione di *patrimi et matrimi*, indispensabile per l'accesso a vari tipi di sacerdozio. Era naturale, pertanto, che colui che avrebbe dovuto esercitare il controllo sui *sacra privata* e, allo stesso tempo, accertare (al momento della *captio* dei *flamines* o delle Vestali) anche la condizione di *patrimi et matrimi*, prendesse parte al rito dal quale quella condizione sarebbe scaturita. Con la sua presenza egli avrebbe controllato che la *confarreatio* si svolgesse nel rispetto delle condizioni prescritte dalla religione (*salvis religionum observationibus ratio haberi possit*), per il realizzarsi di quella specifica comunione dei sacra e per l'acquisto di quella speciale condizione (*patrimi et matrimi*) che ne sarebbe derivata»: *ibi*, pp.159-160.

<sup>210</sup> «I flamine erano strettamente legati al culto di una sola divinità [...]. Tra di essi, il primo per dignità e importanza era il flamine di Giove (*Dialis*) [...]. Non conosciamo i criteri che presiedettero nella Roma arcaica all'attribuzione o meno di un flamine ad un dio: a parte i tre flamine maggiori, dedicati alla triade Giove, Marte, Quirino, tutti patrizi, altri dodici flamine minori erano preposti al culto di divinità solo in parte a noi note»: POMA 2009, p.34. Uno studio approfondito sui flamine minori di Roma è stato portato avanti da Pasqualini, la quale scrive: «Se in genere molto si è parlato dei flamine maggiori (*Dialis, Martialis* e *Quirinalis*), addetti al culto della triade precapitolina, poco e male conosciamo i flamine minori. Il loro numero complessivo (quindici, tra maggiori e minori) è noto da un lemma di Festo (Fest., p.144 L.) che recita: *Maximae dignationis Flamen Dialis est inter quindecim lamines, et cum ceteri discrimina maiestatis suae habeant, minimi habetur Pomonalis, quod Pomona levissimo fructui agrorum praesidet pomis*. Varrone (Varro, L.L., 5, 84:), che in due punti della Lingua Latina si occupa di flamine, fornisce ulteriori informazioni: *Flamines quod in Latio capite velato erant semper ac caput cinctum habebant filo f*i*lamines dicti. Horum singuli cognomina habent ab deo cui sacra faciunt; sed partim sunt aperta, partim obscura: aperta ut Martialis, Volcanalis; obscura Dialis et Furinalis, cum Dialis ab Iove sit (Diovis enim), Furi<n>alis a Furrina cuius etiam in fastis feriae Furinales sunt. Sic lamen Falacer a divo patre Falacre*. Oltre ai flamine maggiori Diale e Marziale, sono menzionati i flamine minori Volcanale, Furinale e Falacer. Più ampia è la notizia seguente: *Eundem (scil. Ennium) Pompilium ait fecisse lamines, qui cum*

quello del *rex*; il re, durante la monarchia, rappresentava, infatti, la massima carica religiosa<sup>211</sup>, oltre che quella politica; in seguito alla cacciata dei Tarquini nel 509 a.C. e, dunque, con l'avvento della repubblica, la figura del *rex* non scompare completamente dalla scena dell'Urbe, ma viene spogliato di ogni funzione politica, e confinato al solo svolgimento dei compiti che il monarca aveva avuto in ambito religioso, prendendo il nome di *rex sacrorum*.

Da Aulo Gellio (Gell., *Noct. att.* X, 15) e Plutarco, siamo a conoscenza del fatto che il Flamine Diale, una volta assunta l'investitura, doveva osservare attentamente numerose regole e interdizioni nel *modus vivendi*:

*XV. De flaminis Dialis deque flaminicae caerimoniis; verbaque ex edicto praetoris apposita, quibus dicit non coacturum se ad iurandum neque virgines Vestae neque Dialem.*

*Caerimoniae impositae flamini Diali multae, item castus multiplices, quos in libris, qui da sacerdotibus publicis compositi sunt, item in Fabii Pictoris librorum primo scriptos legimus. Vnde haec ferme sunt, quae commemimus: equo Dialem flaminem vehi religio est; < item religio est > classem procinctam extra pomerium, id est exercitum armatum, videre;*

---

omnes sunt a singulis deis cognominati, in quibusdam apparent etyma, ut cur sit Martialis et Quirinalis; sunt in quibus laminum cognominibus latent origines, ut in his qui sunt versibus plerique: “*Volturnalem, Palatuaem, Furinalem/ Floralemque Falacrem et Pomonaem fecit*”. Hic idem, quae o<b>scura sunt; eorum origo Voltumnus, diva Palatua, Furrina, Flora, Falacer pater, Pomo[rum]na[m]. Combinando insieme i dati di Ennio (Varrone) e di Festo (il *flamen Pomonalis* è l'ultimo della lista e quello più basso in rango), veniamo a sapere con certezza che i dodici lamini minori erano distinti in due gruppi di sei; l'elenco enniano (varroniano) conserva integralmente i nomi degli ultimi flamini, quelli collocati alla fine della serie gerarchica»: PASQUALINI 2008, pp.427-438. Per un approfondimento maggiore si veda: PASQUALINI 2008, pp.437-452;

<sup>211</sup> «In testa, dunque, il *rex*, il sacerdote per eccellenza, che governa tutta l'attività religiosa [...]»: POMA 2009, p.34.

*idcirco rarenter flamen Dialis creatus consul est, cum bella consulibus mandabantur; item iurare Diale fas numquam est; item anulo uti nisi pervio cassoque fas non est. Ignem e "flaminia", id est flaminis Dialis domo, nisi sacrum efferi ius non est. Victum, si aedes eius introierit, solvi necessum est et vincula per impluvium in tegulas subduci atque inde foras in viam demitti. Nodum in apice neque in cinctu neque alia in parte ullum habet. Si quis ad verberandum ducatur, si ad pedes eius supplex procubuerit, eo die verberari piaculum est. Capillum Dialis, nisi qui liber homo est, non detondet. Capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare. Propagines e vitibus altius praetentas non succedit. Pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet et de eo lecto trinoctium continuum non decubat neque in eo lecto cubare alium fas est neque \*\*\*. Apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet. Vnguium Dialis et capilli segmina subter arborem felicem terra operiuntur. Dialis cotidie feriatu est. Sine apice sub divo esse licitum non est; sub tecto uti liceret, non pridem a pontificibus constitutum Masurius Sabinus scripsit et alia quaedam remissa, gratiaque aliquot caerimoniarum facta dicitur. Farinam fermento inbutam adtingere ei fas non est. Tunica intima nisi in locis tectis non exiit se, ne sub caelo tamquam sub oculis Iovis nudus sit. Super flaminem Diale in convivio, nisi rex sacrificulus, haut quisquam alius accumbit. Vxorem si amisit, flamonio decedit. Matrimonium flaminis nisi morte dirimi ius non est. Locum, in quo bustum est, numquam ingreditur, mortuum numquam attingit; funus tamen exsequi non est religio. Eaedem ferme caerimoniae sunt flaminicae Dialis; alias seorsum aiunt observitare, veluti est, quod venenato operitur, et quod in rica surculum de arbore felici habet, et quod scalas, nisi quae Graecae appellantur, ascendere ei plus tribus gradibus religiosum est atque etiam, cum it ad Argeos, quod neque comit caput neque capillum depectit. Verba praetoris ex edicto perpetuo de flamine Diali et de sacerdote Vestae adscripsi: "Sacerdotem Vestalem et flaminem Diale in omni mea iurisdictione iurare non cogam.". Verba M. Varronis ex secundo rerum divinarum super flamine Diali haec sunt: "Is solum album*



*habet galerum, vel quod maximus, vel quod Iovi immolata hostia alba id fieri oporteat."*

«XV. Delle cerimonie dei Flamini Diali e delle loro mogli; le parole che risultano dall'editto del pretore, in cui si dice che non si può imporre il giuramento né alle Vestali né ai Diali.

Le cerimonie alle quali erano obbligati i Flamini Diali erano molte, e così pure le astinenze, di cui si parla nei libri che trattano *Dei sacerdoti dello Stato*; e ciò ho letto pure nel I libro di Fabio Pittore. Le prescrizioni delle quali mi ricordo sono in generale queste: al Flamine Diale è proibito di usare una cavalcatura, e così pure di vedere, fuori dal pomeriggio, una *classis procincta*, cioè un esercito in assetto di guerra; perciò raramente viene nominato console un Flamine Diale, in quanto ai consoli spetta di condurre la guerra; così pure è proibito al Diale di prestare giuramento; non gli è concesso di portare un anello, a meno che non sia rotto e cavo. non è consentito di prendere del fuoco dai *flaminia*, cioè dalla casa del Flamine Diale, salvo che per sacri riti; se una persona legata entra nella casa, deve essere slegata e i legami debbono essere, attraverso l'*impluvium*, posti sulle tegole e di là gettati nella via. Non si deve avere un nodo né sul berretto sacerdotale né alla cintura né in alcun'altra parte del corpo; se qualcuno viene condotto alla fustigazione e si prostra supplice ai piedi del Flamine, non può essere per quel giorno fustigato. Solo un uomo libero può tagliare i capelli al Diale. Non possono essere toccate e nominate la capra, la carne non cotta, l'edera, le fave. Non può passare sotto i tralci di vite legati verso l'alto. I piedi del letto in cui dorme debbono essere circondati da un sottile strato di fango e non può dormire in quel letto più di tre notti di seguito, né è lecito ad altri di dormirvi. Presso i piedi del letto deve esservi una cassetina per le piccole focacce sacrificali. Le unghie e i capelli tagliati del Diale debbono essere sepolti sotto un albero fruttifero. Ogni giorno è festivo per il Diale. Non può stare a cielo scoperto senza il berretto; che possa rimanerlo quando è in casa è stato stabilito solo recentemente dai pontefici, e secondo quanto scrive Masurio Sabino anche altre costumanze sono state

abbandonate e sono stati autorizzati a non osservare alcuni divieti. Non gli è lecito toccare della farina impastata con lievito. Non può spogliarsi della tunica “intima” se non in luogo coperto, giacché non deve mostrarsi nudo a cielo scoperto, quasi fosse sotto gli occhi di Giove. Nessuno può occupare a tavola un posto superiore al Flamine Diale, salvo il *rex sacrificulus*. Se perde la moglie, cessa dall’essere Flamine. Il matrimonio del Flamine non può essere interrotto che dalla morte. Non può entrare nel luogo ove si bruciano i cadaveri e non può toccare un morto; non gli è però vietato di assistere a un funerale. Press’ a poco le stesse sono le costumanze delle sacerdotesse Diali; ve ne sono però alcune che sogliono osservare solo esse, come, ad esempio, il portare una veste colorata, nello scialletto tenere un germoglio di albero “felice” e non salire più di tre scalini di una scala, salvo di quella greca; e quando vanno agli Argei, né ornare il capo né pettinare i capelli. Ho trascritto le parole del pretore dell’editto perpetuo che riguarda i Flamini Diali e le sacerdotesse di Vesta: “la sacerdotessa di Vesta e il Flamine Diale in tutta la mia giurisdizione non posso forzarli a giurare”. Le parole di Marco Varrone nel II libro delle *Divine antichità* riguardo ai Flamini Diali sono le seguenti: “egli solo ha un berretto bianco, sia perché è il maggiore dei sacerdoti, sia perché deve immolare a Giove una vittima bianca”»<sup>212</sup>.

Interessante è anche la lettura delle testimonianze raccolte nelle *Quaestiones Romanae* di

Plutarco:

(Plut., *Q. R.*, 109)

‘διὰ τί τῶ ἱερεῖ τοῦ Διός, ὃν Φλάμινα Διαῖλιν καλοῦσιν, οὐκ ἐξῆν ἀλεύρου θιγεῖν, οὐδὲ ζύμης;’

ἢ τὸ μὲν ἄλευρον ἀτελής τροφή καὶ ἄπεπτός ἐστιν; οὔτε γὰρ ὁ ἦν μεμένηκεν ὁ πυρὸς οὔθ’ ὁ δεῖ γενέσθαι γέγονεν ὁ ἄρτος, ἀλλὰ καὶ τὴν σπέρματος

---

<sup>212</sup> Traduzione italiana di L. Rusca 1992.

δύναμιν ἀπολώλεκεν ἅμα καὶ τὴν σιτίου χρεῖαν οὐκ ἔσχηκε. διὸ καὶ ‘μυλήφατον ὁ’ ποιητῆς ‘ἄλφιτον ἐκ’ μεταφορᾶς ὠνόμασεν ὥσπερ φονευόμενον ἐν τῷ ἀλέτῳ καὶ φθειρόμενον. ἡ δὲ ζύμη καὶ γέγονεν ἐκ φθορᾶς αὐτῆ καὶ φθείρει τὸ φύραμα μειγνυμένη: γίγνεται γὰρ ἄτονον καὶ ἀδρανὲς καὶ ὅλως ἔοικε σῆψις ἢ ζύμωσις εἶναι: πλεονάσασα γοῦν ἀποξύνει παντάπασι καὶ φθείρει τὸ ἄλευρον.

«Al sacerdote di Zeus, che chiamano *flamen Dialis*, non era lecito toccare la farina o il lievito. Perché?

Forse la farina è un alimento incompleto e indigesto; infatti né è rimasto ciò che era, cioè grano, né è diventato ciò che deve diventare, cioè pane, ma ha perduto il potere di seme e nello stesso tempo non ha prodotto l'utilità di cibo. Perciò il poeta designò con una metafora la farina d'orzo «percossa dalla macina», come se fosse uccisa nella macinazione e distrutta. Quanto al lievito, è derivato anch'esso da distruzione e distrugge la farina impastata quando vi si mescola; infatti essa diventa debole e inerte, e la fermentazione sembra proprio essere una putrefazione: certo se è sovrabbondante penetra dappertutto e distrugge la farina»<sup>213</sup>.

(Plut., *Q. R.*, 110)

‘διὰ τί καὶ σαρκὸς ὠμῆς ἀπείρηται τῷ ἱερεῖ ψάθειν;’

πότερον ὠμοφαγίας πάνυ πόρρωθεν ἀποτρέπει τὸ ἔθος, ἢ δι’ ἦν τὸ ἄλευρον αἰτίαν ἀφοσιοῦνται καὶ τὸ κρέας; οὔτε γὰρ ἐστι ζῶον οὔτε ὄψον ἤδη γέγονεν. ἢ γὰρ ἔψησις καὶ ὄπτησις ἀλλοίωσις οὔσα καὶ μετακόσμησις ἐξίστησι τὴν μορφήν, τὸ δὲ πρόσφατον καὶ ὠμὸν οὐδὲ τὴν ὄψιν ἔχει καθαρὰν καὶ ἀμίαντον, ἀλλ’ εἰδεχθῆ καὶ ἐλκώδη.

---

<sup>213</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

«Al sacerdote è proibito anche toccare carne cruda. Perché?

Forse l'usanza tiene del tutto lontano dal mangiare carne cruda, oppure per il motivo per cui detestano la farina detestano pure la carne; infatti essa non è un essere vivente e non è diventata già una vivanda. Invero la bollitura e l'arrostitimento, comportando alterazione e trasformazione, ne modificano l'apparenza; invece della carne fresca e cruda neppure l'aspetto è puro e incontaminato, ma orribile e simile a una piaga»<sup>214</sup>.

(Plut., *Q. R.*, 111)

‘διὰ τί δὲ κυνὸς καὶ αἰγὸς ἐκέλευον ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα, μήθ’ ἀπτόμενον μήτ’ ὀνομάζοντα;’

πότερον τῆς μὲν αἰγὸς βδελυττόμενοι τὸ ἀκόλαστον καὶ δυσῶδες, ἢ φοβούμενοι τὸ νοσηματικόν ; δοκεῖ γὰρ ἐπιληψία καταλαμβάνεσθαι μάλιστα τῶν ζώων καὶ προσαναχρώννυσθαι τοῖς φαγοῦσιν ἢ θιγοῦσιν ὑπὸ τοῦ πάθους ἐχομένης. αἰτίαν δὲ λέγουσι τὴν στενότητα τῶν πνευματικῶν πόρων πολλάκις ἐπιλαμβανομένων, τεκμαιρόμενοι τῇ λεπτότητι τῆς φωνῆς. καὶ γὰρ ἀνθρώπων ὅσοις ἐπιληπτίζουσι συμβαίνει φθέγγεσθαι, μηκασμῶ παραπλησίαν φωνὴν ἀφιᾶσι. τῷ δὲ κυνὶ τοῦ μὲν ἀκολάστου καὶ δυσώδους ἦττον ἴσως μέτεστι: καίτοι φασὶν ἔνιοι μῆτε τῆς Ἀθηναίων ἀκροπόλεως ἐπιβαίνειν κύνα μῆτε τῆς Δηλίων νήσου διὰ τὴν ἐμφανῆ μεῖζιν, ὥσπερ βοῶν καὶ συῶν καὶ ἵππων ἐν θαλάμοις ἀλλ’ οὐκ ἐμφανῶς καὶ ἀνέδην ὀχευόντων. τὴν γὰρ ἀληθινὴν αἰτίαν ἀγνοοῦσιν ὅτι μάχιμον ὄντα τὸν κύνα τῶν ἀσύλων καὶ ἀγίων ἐξείργουσιν ἱερῶν, ἀσφαλῆ καταφυγὴν τοῖς ἱκέταις διδόντες. εἰκὸς μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τὸν ἱερέα τοῦ Διὸς ὥσπερ ἔμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα καταφύξιμον ἀνεῖσθαι τοῖς δεομένοις καὶ ἱκετεύουσι, μηδενὸς ἀπείργοντος μηδ’ ἐκφοβοῦντος. διὸ κλινίδιον μὲν ἦν αὐτοῦ κείμενον ἐν τῷ θυρῶνι τῆς οἰκίας ὃ δὲ προσπεσὼν τοῖς γόνασι τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἄδειαν εἶχε πληγῶν

---

<sup>214</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

καὶ κολάσεως: εἰ δὲ δεσμώτης φθαίῃ προσελθὼν, ἐλύετο: τοὺς δὲ δεσμοὺς ἐκτὸς οὐ κατὰ θύρας ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ στέγους ἀπερρίπτουν. οὐδὲν οὖν ὄφελος ἦν οὕτως αὐτὸν ἡμέρον παρέχειν καὶ φιλάνθρωπον, εἰ κύων προειστήκει δεδιττόμενος καὶ ἀπερύκων τοὺς προσφυγεῖν δεομένους. οὐ μὴν οὐδὲ καθαρῆσαι ὄντο παντάπασι οἱ παλαιοὶ τὸ ζῶον καὶ γὰρ Ὀλυμπίων μὲν οὐδενὶ θεῶν καθιέρωται, χθονία δὲ δεῖπνον Ἐκάτη πεμπόμενος εἰς τριόδους ἀποτροπαίων καὶ καθαρσίων ἐπέχει μοῖραν. ἐν δὲ Λακεδαίμονι τῷ φονικωτάτῳ θεῶν Ἐνυαλίῳ σκύλακας ἐντέμνουσι: Βοιωτοῖς δὲ δημοσία καθαρμός ἐστι κυνὸς διχοτομηθέντος τῶν μερῶν διεξελεθεῖν αὐτοὶ δὲ Ῥωμαῖοι τοῖς Λυκαίοις, ἃ Λουπερκάλια καλοῦσιν, ἐν τῷ καθαρσίῳ μηνὶ κύνα θύουσιν. ὄθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς τὸν ὑπέρτατον καὶ καθαρώτατον εἰληφόσι θεραπεύειν θεὸν ἀπειρησθαι κύνα ποιεῖσθαι συνήθη καὶ σύνοικον.

«Invitavano il sacerdote a star lontano da cani e capre, senza neppur toccarli né nominarli. Perché?

Forse perché provano disgusto per lascivia e il cattivo odore della capra, o ne temono la malattia; infatti sembra che essa più di tutti gli animali sia soggetta a epilessia e contagi chi l'ha mangiata o toccata quando è affetta dal morbo. Dicono che ne sia causa la strettezza dei passaggi per l'aria, che spesso sono intaccati, e adducono a prova la tenuità della voce. E infatti gli uomini a cui capita di parlare durante un attacco epilettico, emettono una voce assai simile a belato. Quanto al cane, forse ha meno lascivia e cattivo odore. Eppure alcuni affermano che un cane non mette piede né sull'acropoli di Atene né nell'isola di Delo a causa del suo accoppiamento palese: come se buoi, suini e cavalli si montassero in camera da letto e non palesemente e senza ritegno. In realtà essi ignorano il vero motivo: dato che il cane è battagliero, lo escludono dai luoghi sacri inviolabili e santi, concedendo ai supplici un rifugio sicuro. È quindi naturale che anche il sacerdote di Zeus, in quanto immagine vivente e sacra, sia lasciato come punto di rifugio per chi è bisognoso e supplice, senza che nessuno causi impedimento e spavento; perciò la sua cuccia era collocata nell'atrio della casa. Chi si inginocchiava aveva per quel giorno immunità da percosse e punizione; e se un prigioniero riusciva a raggiungerlo, era liberato,

e gettavano fuori le sue catene, non per la porta ma sul tetto. Dunque non serviva a nulla che il sacerdote si presentasse così gentile e benevolo se davanti a lui si fosse messo un cane a spaventare e tener lontano chi aveva bisogno di trovar rifugio. In realtà gli antichi non credevano neppure che l'animale fosse del tutto puro; infatti non è stato mai sacrificato ad alcuno degli dèi dell'Olimpo, ma quando è mandato in pasto alla dea sotterranea Ecate negli incroci di tre strade fa parte di riti apotropaici e purificatori. A Sparta sgozzano cagnolini a Enialio, il più sanguinario degli dèi; in Beozia un rito pubblico di purificazione consiste nel passare attraverso le parti di un cane tagliato in due. Gli stessi Romani sacrificano un cane nel mese di purificazione nelle feste Λύκαια, che essi chiamano *Lupercalia*. Quindi non è fuori luogo che a chi ha ottenuto di servire il dio supremo e purissimo sia proibito di fare di un cane uno di famiglia e compagno di casa»<sup>215</sup>.

(Plut., *Q. R.*, 112)

‘διὰ τίνα δ’ αἰτίαν οὐδὲ κιττοῦ θιγεῖν ἐφεῖτο τῷ ἱερεῖ τοῦ Διός, οὐδ’ ὁδὸν διελθεῖν ἀναδενδράδος ἄνωθεν διατεταμένης;’

ἢ τοῦτο μὲν ὁμοίον ἐστὶ τῷ ‘μὴ ἐσθίειν ἐπὶ δίφρου,’ ‘μηδ’ ἐπὶ χοίνικος καθῆσθαι,’ ‘μηδὲ σάρον ὑπερβαίνειν,’ οὐ ταῦτα τῶν Πυθαγορικῶν δεδιότων καὶ φυλαττομένων ἀλλ’ ἕτερα τούτοις ἀπαγορευόντων; καὶ γὰρ τὸ ὑπ’ ἄμπελον ὑποπορεύεσθαι τὴν ἀναφορὰν ἐπὶ τὸν οἶνον εἶχεν, ὡς οὐ θεμιτὸν τῷ ἱερεῖ μεθύσκεσθαι. τῶν γὰρ μεθυσκομένων ὑπὲρ κεφαλῆς ὁ οἶνός ἐστι καὶ πιέζονται καὶ ταπεινοῦνται, δέον ὑπερτέρους εἶναι καὶ κρατεῖν ἀεὶ τῆς ἡδονῆς ταύτης ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι. τὸν δὲ κιττὸν πότερον ὡς ἄκαρπον καὶ ἄχρηστον ἀνθρώποις, ἀδρανῆ δὲ καὶ δι’ ἀσθένειαν ἐτέρων ὀχούντων δεόμενον, σκιᾶ δὲ καὶ χλωρότης ὄψει γοητεύοντα τοὺς πολλούς, οὐκ ὄντο δεῖν ἀσύμβολον ἐν ταῖς οἰκίαις μάτην ἐντρέφεσθαι καὶ περιπλέκεσθαι, βλαβερὸν ὄντα τοῖς

---

<sup>215</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

προσδεχομένοις φυτοῖς; ἢ ὡς τῆς γῆς ἐχόμενον; διὸ τῶν μὲν ὀλυμπίων ἱερῶν εἴργεται, καὶ οὐτ' ἐν Ἦρας Ἀθήνησιν οὔτε Θήβησιν ἐν Ἀφροδίτης ἴδοι τις ἄν κητόν: Ἀγριωνίους δὲ καὶ Νυκτελίους, ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται, πάρεστιν. ἢ καὶ τοῦτο συμβολικὴ θιάσων καὶ βακχευμάτων ἀπαγόρευσις ἦν; αἱ γὰρ ἔνοχοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσι γυναῖκες εὐθὺς ἐπὶ τὸν κητόν φέρονται, καὶ σπαράττουσι δραττόμεναι ταῖς χερσὶ καὶ διεσθίουσαι τοῖς στόμασιν ὥστε μὴ παντελῶς ἀπιθάνους εἶναι τοὺς λέγοντας ὅτι καὶ πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακινήτικὸν ἐξίστησι καὶ ταραττει, καὶ ὄλωσ ἄοινον ἐπάγει μέθην καὶ χαρὰν τοῖς ἐπισφαλῶς πρὸς ἐνθουσιασμὸν ἔχουσι.

«Al sacerdote di Zeus non era concesso né toccare l'edera né percorrere una strada su cui fosse stesa dall'alto una vite a pergolato. Per quale motivo?

Forse quest'ultimo precetto assomiglia a «non mangiare su un cocchio», «non star seduto su una chenice», «non passare sopra una scopa»: i Pitagorici non temono né evitano ciò, ma mediante ciò proibiscono altro. Infatti camminare sotto una vite aveva riferimento al vino, in quanto non è giusto per il sacerdote ubriacarsi; e certo il vino è sopra la testa degli ubriachi, ed essi sono oppressi e sminuiti, mentre dovrebbero essere superiori e sempre dominare questo piacere, non esserne dominati. Quanto all'edera, forse perché è infruttifera e inutile all'uomo, ed è debole e per la sua debolezza ha bisogno di altre piante che la sostengano, ma con la sua ombra e la vista del verde affascina la maggior parte della gente; credevano quindi che non dovesse inutilmente crescere e attorcigliarsi nelle case, senza dare alcun contributo, facendo torto alle piante che la subivano. Oppure perché aderisce alla terra. Perciò è esclusa dai riti per gli dèi dell'Olimpo, e né ad Atene nel tempio di Era né a Tebe in quello di Afrodite si potrebbe vedere un'edera; ma è presente alle feste Ἀγριώνια e a quelle Νυκτέλια, ove le cerimonie si svolgono per lo più nelle tenebre. O forse questo era anche un divieto simbolico delle sacre schiere e orge bacchiche. Infatti le donne possedute da esaltazione bacchica si lanciano subito sull'edera e la fanno a pezzi afferrandola con le mani e introducendola in bocca; cosicché non è del tutto implausibile chi dice che, producendo

un' esalazione generatrice di follia ed eccitante, sconvolge e turba, e insomma induce senza vino ebbrezza e allegria in chi è predisposto a esaltarsi»<sup>216</sup>.

(Plut., *Q. R.*, 113)

‘διὰ τί τοῖς ἱερεῦσι τούτοις ἀρχὴν οὐκ ἐφεῖτο λαβεῖν οὐδὲ μετελθεῖν, ἀλλὰ ῥαβδούχῳ τε χρῶνται καὶ δίφρον ἡγεμονικὸν ἐπὶ τιμῇ καὶ παραμυθία τοῦ μὴ ἄρχειν ἔχουσι;’

πότερον, ὡς ἐνιαχοῦ τῆς Ἑλλάδος ἀντίρροπον ἦν τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα πρὸς τὸ τῆς βασιλείας, καὶ μὴ τοὺς τυχόντας ἱερεῖς ἀπεδείκνυσαν; ἢ μᾶλλον ὅτι τῶν μὲν ἱερέων ὠρισμένας πράξεις ἐχόντων τῶν δ' ἀρχόντων ἀτάκτους καὶ ἀορίστους οὐκ ἦν δυνατὸν εἰς ἓν ἅμα τῶν καιρῶν συμπεσόντων ἑκατέρῳ παρεῖναι τὸν αὐτόν, ἀλλ' ἔδει θάτερα πολλάκις ἀμφοτέρων ἐπειγόντων ἀπολείποντα νῦν μὲν ἀσεβεῖν τοὺς θεοὺς, νῦν δὲ βλάπτειν τοὺς πολίτας; ἢ ταῖς ἀνθρωπίναις ἐνορῶντες ἀρχαῖς οὐκ ἐλάττονα τῆς ἐξουσίας τὴν ἀνάγκην προσοῦσαν, καὶ τὸν ἄρχοντα δῆμον, καθάπερ Ἴπποκράτης ἔφη τὸν ἱατρόν, δεινὰ μὲν ὄρωντα δεινῶν δ' ἀπτόμενον, ἐπ' ἄλλοτρίοις δὲ κακοῖς ἰδίας λύπας καρπούμενον, οὐχ ὅσιον ἡγοῦντο θύειν θεοῖς καὶ ἱερῶν κατάρχεσθαι γενόμενον ἐν καταδίκαις καὶ θανατώσεσι πολιτῶν, πολλάκις δὲ καὶ συγγενῶν καὶ οἰκείων, οἷα καὶ Βρούτῳ συνέτυχε;

«A questi sacerdoti non era permesso assumere una carica di governo né ricercarla, però dispongono di un littore e hanno un carro curule in segno di onore e consolazione per non avere una carica di governo. Perché?

Forse, come in qualche luogo della Grecia, la dignità sacerdotale era equivalente a quella regale, e non nominavano sacerdote chiunque. O piuttosto perché le attività dei sacerdoti erano definite mentre quelle delle cariche di governo erano senza regola e indefinite; quindi non era possibile,

---

<sup>216</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.



quando due circostanze coincidevano, che la stessa persona fosse presente a ciascuna, ma, se entrambe erano urgenti, era spesso inevitabile che ne trascurasse una, in un caso commettendo empietà verso gli dèi, nell'altro facendo torto ai cittadini. Oppure notavano che nelle cariche di governo degli uomini è insita la necessità non meno dell'autorità e chi governa il popolo, come affermava Ippocrate a proposito del medico, vede cose terribili e tocca cose terribili, e per i mali altrui prova dolori personali; quindi non ritenevano conforme alla religione sacrificare agli dèi e sovrintendere ai riti sacri essendo giudice in sentenze e condanne a morte di cittadini, spesso anche di parenti e familiari, come capitò pure a Bruto»<sup>217</sup>.

Durante il periodo della Repubblica, la religione operava assieme alla sfera politica. Infatti, sia i *sacra privata* sia i *sacra publica* erano sotto lo stretto controllo di magistrati e sacerdoti, i quali erano profondamente coinvolti negli affari dell'Urbe<sup>218</sup>. Il Flamine Diale, però, che era nominato a vita, rimaneva lontano da tutto questo, e la sua carica restava ancorata alle caratteristiche che aveva in età arcaica. In ogni caso, potevano ricoprire questa carica solamente i facenti parte della fazione patrizia, anche dopo il 300 a.C., anno in cui venne approvata, come già è stato detto nel paragrafo precedente, la *Lex Ogulnia*, che apriva anche ai plebei la possibilità di assumere il titolo di Pontefice Massimo e di altre cariche sacerdotali.

Con l'avvento dell'impero, in seguito, Augusto assunse tutti i titoli religiosi sotto la sua persona, diventando l'unico intermediario fra gli uomini e gli dei. In seguito, vennero da lui ripristinate alcune istituzioni religiose che erano state progressivamente eliminate nel corso degli ultimi anni della Repubblica, fra i tumulti delle guerre civili. Una di queste fu

---

<sup>217</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

<sup>218</sup> «Il sacerdote [...] non è estraneo alla vita della città, pur essendo vincolato a rispettare rigorosamente le norme del culto, che prevedono purezza di comportamento»: POMA 2009, p.108.

proprio la figura del Flamine Diale, la cui carica restò vacante tra l'86 e il 13 a.C., e, comunque, perse la sua arcaica importanza; ed è probabile, inoltre, come ci informa Holleman<sup>219</sup>, che in età augustea per il flamine diale fossero venute meno tutte quelle particolari restrizioni di cui, come abbiamo visto sopra, scrissero Aulo Gellio e Plutarco.

I flamini, come già è stato detto sopra, rappresentavano una divinità in particolare, e per questo motivo Plutarco li definisce come “statue viventi”, proprio perché sembrano incarnare il dio al cui culto sono addetti. Tuttavia, non dobbiamo immaginare i flamini come figure ‘distanti’ dalla vita degli uomini e dalla città; essi erano, infatti, uomini comuni, cittadini provenienti da famiglie patrizie, e venivano scelti per cooptazione dal Pontefice Massimo<sup>220</sup>. Quando veniva nominato, il flamine Diale non aveva più la possibilità di ricoprire altre cariche politiche<sup>221</sup>. Un prerequisito necessario, per assumere questo titolo, era certamente quello di essere sposati per *confarreatio*, che, come si è detto sopra, era la forma di matrimonio che avveniva tra i soli patrizi. La sua unione con la

---

<sup>219</sup> HOLLEMAN 1973, p.226.

<sup>220</sup> «Il flamine di Giove [...] non deve affrontare alcuna particolare iniziazione per svolgere la sua funzione che inizia il giorno della sua “investitura” da parte del pontefice massimo. Da questo momento, la sua vita conosce certo una svolta, ma non per questo il flamine diventa un “rinunciario”»: GIARDINA 2006, p.72.

<sup>221</sup> «The priesthood of the *flamen Dialis* also had ancient origins. It did not present the same prohibitions against political office, but the scruples of the office’s regular duties were such that most *flamines Dialis* were unable to hold a magisterial post. [...] He was prohibited from seeing an army arrayed outside the *pomerium*, and he could not ride a horse; thus, command of an army as consul or praetor was out of the question, as in fact was military service of any kind»: GOLDBERG 2015, pp. 335-336.

flaminica<sup>222</sup>, la quale era solita indossare il *flammeum*<sup>223</sup>, come vedremo anche nel capitolo che segue, era diventata un vero e proprio “parametro della vita coniugale romana”<sup>224</sup>; senza la presenza della moglie, infatti, il flamine Diale non poteva compiere le sue funzioni e doveva dimettersi dal flaminato<sup>225</sup>. Così ci informa Aulo Gellio (*Notti attiche*, X):

*uxorem si amisit, flamonio decedit*

---

<sup>222</sup> Interessante è la riflessione di Giardina intorno alla figura femminile in ambito religioso: «Tutti questi fatti, e molti altri ancora, ci inducono a non misconoscere il ruolo delle donne nell’esercizio del potere sacerdotale. Pur escluse dal ruolo principale, esse ne occupavano tuttavia, e necessariamente, quello secondario, in quanto erano le indispensabili coadiutrici dell’uomo: separato dalla flaminica, il flamine di Giove non era più in grado di compiere le sue funzioni; [...] In altre parole, l’atto sacerdotale è spesso presentato, nelle tradizioni romane, come una necessaria collaborazione di uomini e donne»: GIARDINA 2006, p.50. Inoltre, «The *flaminica*, too, wore ceremonial dress, a dyed cloak fastened with a brooch and shoes made from the skin of a sacrificial victim. Her hair was dressed in an elaborate coiffure, the *tutulus*, bound high with purple ribbons, on top of which she tied the *rica*, a fringed blue or purple woolen square, with the *arculus*, a pomegranate twig bent into a crown and bound with white wool, set upon it; and over all she wore the *flammea*, the flame-coloured bridal veil. The duties of the *flamen* and his wife were, however, as nothing compared with the *caerimoniae* which were imposed on them. Their marriage was governed by strict rules. The *flamen* had to be born of a *confarreatio* marriage and to be so married himself [...]»: HOOKER 1963, pp.105. Per un maggiore approfondimento circa la figura della flaminica, si veda cap. 3.2.1.

<sup>223</sup> Il *flammeum*, il velo color rosso-arancio, come vedremo nel capitolo terzo, era indossato anche dalle fanciulle il giorno del loro matrimonio. Infatti: «Proprio per questo le spose romane indossavano il *flammeum*, il velo rosso-fuoco, come segno di buon augurio: la flaminica, che non aveva il diritto di divorziare, lo portava in permanenza»: GIARDINA 2006, p. 72.

<sup>224</sup> GIARDINA 2006, p.72. Lo stesso afferma anche Goldberg: «They both had to have been born within a marriage performed by the ancient ceremony of *confarreatio*, the traditional form of marriage for patricians. They themselves were married by the same rite, and divorce was forbidden»: GOLDBERG 2015, p. 335.

<sup>225</sup> Goldberg, rifacendosi ad Aulo Gellio, afferma che, in caso di morte di uno dei due coniugi, ossia del flamine Diale e della flaminica, non era più possibile, per chi dei due rimanesse in vita, svolgere la propria attività e continuare il proprio mandato: «Should the spouse of either priest die, he had to give up his office»: GOLDBERG 2015, p.335.

«Se perde la moglie, cessa dall'essere Flamine»<sup>226</sup>.

*matrimonium flaminis nisi morte dirimi ius non est*

«Il matrimonio del flamine non può essere interrotto che dalla la morte»<sup>227</sup>.

Di conseguenza, non era ammessa nemmeno la possibilità di divorzio, e per questo motivo il matrimonio tra il flamine Diale e la flaminica era diventato simbolo dell'unione perfetta e duratura, da cui prendere, chiaramente, esempio.

Il flamine Diale, a sua volta, doveva presenziare, assieme al Pontefice Massimo, alla celebrazione delle nozze confarreate; questa era l'unica cerimonia privata ad essere officiata dai sacerdoti, poiché essi “non celebravano che riti riguardanti il popolo romano nel suo insieme”<sup>228</sup>. Secondo Cristaldi<sup>229</sup>, la sua partecipazione al rito della *confarreatio* era fondamentale, sia perché questo tipo di matrimonio prevedeva un'offerta (del *panis farreus*) a Giove, la divinità a cui fa riferimento, sia, come molti studiosi sostengono, per il suo legame con i Sabini, da cui il matrimonio avrebbe preso qualche elemento simbolico, come vedremo soprattutto nella particolare fase della *deductio*.

---

<sup>226</sup> Traduzione italiana di L. Rusca 1992.

<sup>227</sup> Traduzione italiana di L. Rusca 1992.

<sup>228</sup> GIARDINA 2006, p.60. Inoltre, Giardina afferma: “[...] ma non erano competenti, in quanto sacerdoti pubblici, a officiare per una comunità ristretta di cittadini. La sola eccezione attestata concerne il matrimonio dei patrizi, la *confarreatio*, che era celebrata dal pontefice massimo in presenza del flamine di Giove: tuttavia lo status dei patrizi era abbastanza particolare, specialmente sul piano religioso, e la loro prerogativa non può essere estesa agli altri cittadini”: GIARDINA 2006, p.60.

<sup>229</sup> RANDAZZO 2014, pp.158-160.

### 2.3. Il rito

Il rito matrimoniale della *confarreatio* seguiva uno svolgimento specifico e la sua celebrazione si svolgeva intorno ad alcuni momenti salienti.

La sera prima delle nozze, nella casa della *nubenda*, la futura sposa, avveniva una sorta di ritualità, quasi ‘privata’, in cui la fanciulla consacrava alle divinità i suoi giochi, come le bambole (*pupae*), le noci<sup>230</sup>, con cui era solita giocare, e affidava a loro la sua infanzia, che di lì a poco la giovane donna avrebbe dovuto lasciare per sempre, pronta per prendere marito e generare una discendenza, come richiesto dal ruolo che si accingeva a ricoprire nella società. Anche lo sposo, come vedremo, consacrava i suoi giochi, in particolare le noci, con cui era solito trascorrere il tempo dell’infanzia, ma alla fine della cerimonia, durante la *deductio*.

Successivamente, la *nubenda* si spogliava dei suoi abiti da ragazza, la *toga praetexta* dal bordo color rosso porpora, per indossare, già la sera prima, la veste destinata alle nozze<sup>231</sup>; allo stesso tempo, raccoglieva i suoi capelli in una cuffia arancione<sup>232</sup>, un colore che,

---

<sup>230</sup> «[...] le espressioni *nuces relinquere* o *nuces ponere* “abbandonare, lasciare le noci” assunsero il significato di “abbandonare i giochi dell’infanzia”, perché l’infanzia era ormai finita ed era tempo di volgersi a più serie e gravi occupazioni. Persio (*Satire*, I, 10), per esprimere lo stesso concetto, che cioè l’infanzia era finita, usa la frase *nucibus relictis* “avendo abbandonato le noci”»: FAYER 2016, p.83.

<sup>231</sup> «Una volta fissato il giorno delle nozze, la futura sposa doveva osservare un particolare rituale sin dalla vigilia, che contemplava la deposizione della *toga praetexta* e, dobbiamo supporre, sebbene manchino testimonianze che l’attestino, anche della *bulla*, le insegne della *pueritia*, per sottolineare simbolicamente l’uscita dalla fanciullezza. La *toga praetexta* veniva consacrata alla dea Fortuna, detta *Fortuna Virgo* o *Fortuna Virginalis*, mentre i giocattoli, in particolare le bambole, erano consacrati, secondo due versioni riferite dalle fonti, o ai Lari della famiglia oppure a Venere»: FAYER 2016, p.110.

<sup>232</sup> «“Alla vigilia delle nozze – dice Festo – le vergini si coricavano, per buon augurio, vestite con tuniche *regille*, bianche e con cuffie (?) (*reticulis*) lutee, ambedue dette ‘diritte’, tessute dal basso verso l’alto da coloro che stavano in piedi dinanzi al telaio; la stessa usanza si suole osservare nel dare le toghe virili”. Da questa importante fonte apprendiamo che la futura sposa, alla vigilia delle nozze, indossava, per buon

come vedremo nel terzo capitolo, aveva assunto a Roma un significato particolare ed era strettamente legato al matrimonio per *confarreatio*.

Il giorno del matrimonio iniziava con la preparazione della sposa, che veniva aiutata nella vestizione e nell'acconciatura dei capelli. La tradizione, come le fonti letterarie ci tramandano, voleva che le donne, il giorno delle nozze, indossassero una *tunica recta*, dal taglio lungo e di colore bianco, stretta in cintura da un nodo<sup>233</sup> (il *nodus Herculeus*) che il marito aveva il compito di sciogliere a conclusione della giornata. Anche i capelli dovevano essere acconciati in un modo particolare e adatto alle nozze: le ciocche erano separate in gruppi da bende (*sex crines*), e per farlo si utilizzava un ferro (*hasta caelibaris*), simile ad una punta di lancia. Sul capo, infine, poggiava un lungo velo, detto *flammeum* che tendeva a coprire il viso della sposa, ed era di colore arancione. Quest'ultimo indumento, come vedremo<sup>234</sup>, era uno dei più importanti simboli della

---

augurio, un particolare abbigliamento: una tunica bianca, detta *regilla* e *recta* 'diritta', e un *reticulum luteum* 'luteo', anch'esso *rectum* 'diritto'. [...] Il *reticulum* o *reticulus* 'reticella' era un ornamento del capo femminile, che serviva a tenere raccolti i capelli; nell'abbigliamento della futura sposa non poteva trattarsi di una semplice reticella, perché il *reticulum* è detto *rectum*, tessuto cioè secondo l'antico modo di tessere; forse si può pensare ad una specie di cuffia confezionata con la stoffa tessuta sul telaio verticale, con cui la fanciulla raccoglieva i suoi capelli prima di coricarsi. Il *reticulum* doveva essere *luteum*, cioè del colore rituale delle nozze; gli antichi, per indicare tale colore, usano, oltre al termine *luteus*, che fanno derivare da *lutum* 'guado', una pianta erbacea con piccoli fiori gialli, usata come colorante da pittori e tintori di stoffe, anche i termini *flammeus*, da *flamma* 'fiamma', del colore della fiamma, e *croceus*, da *crocus* 'croco' 'zafferano', dai cui stigmi giallo-arancio con sfumature rosse più o meno intense si ricavava una polvere profumata e colorante; inoltre il croco era considerato una pianta con proprietà che favorivano la fecondità della donna e il potere fecondante dell'uomo e il cui fiore era ritenuto afrodisiaco»: FAYER 2016, p.111.

<sup>233</sup> «La *tunica recta*, indossata alla vigilia delle nozze, con la quale la fanciulla aveva dormito l'ultimo sonno verginale, veniva stretta alla vita con una cintura di lana, legata con il *nodus herculeus* o *herculaneus* il 'nodo di Ercole', un nodo di difficile scioglimento, ritenuto per gli sposi un augurio di fecondità, dal momento che Ercole aveva avuto ben settanta figli»: FAYER 2016, p.111.

<sup>234</sup> Si veda capitolo 3, pagina 124.

*confarreatio*, per il legame che aveva con la *flaminica*, la moglie del *flamen Dialis*. Una *pronuba*, ossia una matrona che doveva essere *univira*, e cioè che aveva sposato un solo uomo, era presente al momento della vestizione della sposa, e la accompagnava, la seguiva in ogni azione del rito nuziale<sup>235</sup>.

Anche la cura della casa era osservata in quel particolare giorno di festa. La *domus* della sposa (bisogna ricordare che si trattava di un matrimonio fra patrizi) veniva abbellita con ghirlande di fiori e tappeti colorati<sup>236</sup>, ed erano esibite, messe in mostra, le immagini degli antenati (*imagines maiorum*), consuetudine tipica della fazione gentilizia<sup>237</sup>.

Come voleva la tradizione romana, prima di intraprendere qualsiasi azione importante era necessario consultare gli dèi, conoscere la loro volontà<sup>238</sup>. Dunque,

---

<sup>235</sup> «La *pronuba*, una donna generalmente anziana, che assisteva e dirigeva gli sposi durante le cerimonie, sposata una sola volta, perché fosse di buon augurio per una perenne durata dell'unione che si stava formando»: FAYER 2016, p.112.

<sup>236</sup> «Dalla porta e dagli stipiti pendevano corone di fiori, rami di alberi sempre verdi, come il mirto e il lauro, e bende colorate; sull'ingresso si distendevano dei tappeti»: PAOLI 2006, p.118. «Il giorno delle nozze le case degli sposi erano ornate con fronde ed illuminate con fuochi, fiaccole e lampade. Festoni floreali e tendaggi rosso-arancio erano sospesi come addobbi; fronde e bianche bende di lana erano appese agli stipiti della porta e ornavano la soglia. Incenso o altre essenze profumate si facevano ardere sulla fiamma del focolare, sicché tutta la casa odorava di profumi»: FAYER 2016, p.112.

<sup>237</sup> Plb. 6.53.4-5: μετὰ δὲ ταῦτα θάψαντες καὶ ποιήσαντες τὰ νομιζόμενα τιθέασι τὴν εἰκόνα τοῦ μεταλλάξαντος εἰς τὸν ἐπιφανέστατον τόπον τῆς οἰκίας, ξύλινα ναΐδια περιτιθέντες. ἢ δ' εἰκὼν ἐστὶ πρόσωπον εἰς ὁμοίότητα διαφερόντως ἐξειργασμένον καὶ κατὰ τὴν πλάσιν καὶ κατὰ τὴν ὑπογραφήν.

«Poi, dopo aver seppellito la persona morta, collocano l'immagine del defunto nel punto più visibile della casa, in un piccolo tempio di legno. L'icona è un ritratto realizzato in modo da essere particolarmente somigliante, sia per la forma sia per il profilo» (traduzione italiana personale). Queste immagini che ritraevano il volto dei defunti erano, molto probabilmente, delle maschere.

<sup>238</sup> «Anticamente, le divinità cui si richiedevano gli auspici delle nozze, espressamente menzionate dalle fonti, erano *Tellus* la 'Terra', divinità agraria, e due divinità minori *Picumno* e *Pilumno* che, come riferisce Varrone: "erano ritenute divinità che presiedevano agli auspici coniugali". In epoca storica queste due divinità minori erano quasi dimenticate; la dea matrimoniale per eccellenza era ormai Giunone, non in qualità di divinità che si invocava negli auspici, ma come *Iuno pronuba*, personificazione divina della

l'azione preliminare all'effettiva celebrazione della *confarreatio*, era il sacrificio augurale, tramite cui gli auguri stabilivano se il matrimonio si sarebbe potuto svolgere in condizioni favorevoli e con il consenso delle divinità interrogate<sup>239</sup>.

Una volta ottenuto il consenso divino, avvenivano due passaggi fondamentali. Alla presenza di dieci testimoni, si procedeva con l'atto di sottoscrizione, vale a dire con la firma delle *tabulae nuptiales*, una sorta di documento ufficiale, di contratto matrimoniale. Seguiva, lo scambio delle fedì: il solenne momento della *dextrarum iunctio* avveniva dopo che le mani destre dei due sposi venivano unite, tramite la *pronuba*. Dopo aver donato una sorta di focaccia di farro (*panis farreus*) a Giove<sup>240</sup>, entrambi con la testa velata, gli sposi venivano fatti accomodare su due sedie coperte<sup>241</sup> dalla pelle di un animale sacrificato precedentemente<sup>242</sup>, e venivano guidati da un giovane assistente del

---

pronuba (vedi oltre), che assisteva e dirigeva gli sposi; altre divinità protettrici delle nozze erano Cerere, dea della fecondità, e Venere, spesso associata a Giunone»: FAYER 2016, p.112.

<sup>239</sup> «Il rito cominciava con un sacrificio augurale; si prendevano, cioè, gli auspici: se il sacrificio avveniva regolarmente, era segno che gli dèi non avversavano la nuova unione»: PAOLI 2006, p.119.

<sup>240</sup> Per quanto riguarda l'offerta del *panis farreus* a Giove, si veda: capitolo 3, pagina 121.

<sup>241</sup> «Lo stare seduti insieme, scrive la Cantarella, “come il dormire e lo stare in piedi sulla pelle della vittima sacrificata, era un gesto di carattere sacro”, che “... stava ad indicare l'unione con il dio, al quale la vittima era stata offerta. Quando perciò due persone lo compivano insieme, si riteneva che nascesse tra di loro un legame di carattere sacro”»: RANDAZZO 2014, p.170.

<sup>242</sup> «Alla cerimonia della *dextrarum iunctio* seguiva il sacrificio nuziale, che aveva luogo sicuramente nell'atrio della casa paterna della sposa; secondo la testimonianza di Varrone (*L'agricoltura*, II, 4, 9), nei tempi più antichi la vittima offerta dagli stessi sposi era un maiale, ma le sue parole escludono che ai suoi tempi si usasse ancora questo animale come vittima nuziale»: FAYER 2016, p.113. Altre fonti indicherebbero, invece, il sacrificio di una pecora: Paul.-Fest. (L. 102): *In pelle lanata nova nupta consedere solet* («Sulla una pelle di pecora era solita sedersi la novella sposa»). Cristaldi, inoltre, afferma: «Si ricordi tuttavia che a tutte le idi il *F. Dialis* sacrificava a Giove una pecora (Ovid. *Fast.* I.487; Macrob. I.15.6)»: RANDAZZO 2014, p.169, n.61.



sacerdote (*camillus*) per girare, insieme, intorno all'altare<sup>243</sup>. Alla fine di questi riti solenni, seguiva la cena nuziale (*coena nuptialis*).

Non meno importante era il momento riservato alla *deductio in domum mariti*. Solitamente questa pratica avveniva alla fine della giornata, una volta compiuto il rito nuziale. La donna, appena divenuta moglie, veniva condotta dall'uomo presso la nuova casa, e ciò che caratterizzava questo 'passaggio' di dimora (e di famiglia) era quello di mettere in scena, quasi si trattasse di una rappresentazione teatrale, l'azione del ratto. Il marito, infatti, fingeva di strappare via la giovane dalle braccia dei genitori, portandola via con sé. Questo era l'ennesimo simbolo dell'avvenuto passaggio, per la donna, dalla vita infantile rinchiusa nelle mura paterne, alla vita da moglie, subordinata al marito<sup>244</sup>. Inscenato questo rapimento, si apriva una sorta di corteo, che potremmo paragonare ad una vera e propria processione, a cui partecipavano, oltre alla popolazione coinvolta<sup>245</sup>,

---

<sup>243</sup> «Gli sposi, poi, facevano il giro dell'altare preceduti da un inserviente (*camillus*) che portava un cestello (*cumerus*) coi sacri arredi. Ma questo rito nell'età classica, come si è detto, non è celebrato che in casi eccezionali»: PAOLI 2006, p.120. «Earliest evidence for the role of children comes from Varro: a *camillus* carried a *cumerum*, a box containing some sort of ritual objects in the procession (Varro LL 7.34)»: MANTLE 2002, p.99.

I *camilli* erano i giovani e i bambini (perlopiù maschi) che avevano un importante ruolo religioso, tra cui l'affiancare e assistere i sacerdoti nell'esecuzione dei sacrifici. Per un approfondimento sulla rappresentazione artistica dei *camilli*, si veda: MANTLE 2002, p.91-99.

<sup>244</sup> «[...] Ne dava il segno di un tentativo di ratto: lo sposo, all'improvviso, faceva finta di strappar la giovine moglie, impaurita e riluttante, dalle braccia della madre o di chi, in mancanza, ne faceva le veci; mera formalità, in cui si vedeva perpetuato il ricordo del ratto delle Sabine»: PAOLI 2006, p.120. «“Quando la sposa viene condotta dal marito – dice Festo - si finge di strapparla dal grembo della madre o, se questa non c'è, dalla parente più stretta, poiché certamente il rapimento ebbe un felice esito”. Con questo figurato rapimento si perpetuava il ricordo del ratto delle Sabine e dell'esito felice delle nozze fra i Romani e le fanciulle rapite, da cui aveva avuto origine il popolo romano»: FAYER 2016, p.113.

<sup>245</sup> «Subito dopo il rapimento si formava il corteo, che accompagnava la sposa alla nuova dimora; di esso facevano parte gli invitati alle nozze ed anche una folla rumorosa di estranei, che aveva atteso dinanzi alla casa paterna della sposa l'inizio della *deductio* e che ora, picchiando alla porta, tumultuando ed agitando le

anche bambini e giovani fanciulli. Anch'essi avevano un ruolo importante e simbolico in questa fase della *deductio*: era tradizione, infatti, che i più piccoli invitassero lo sposo a lanciare le noci, affinché abbandonasse per sempre le occupazioni della sua infanzia, per assumersi le responsabilità che la vita adulta richiedeva. Questo gesto sembra alludere a un vero e proprio 'rito di passaggio', ed è speculare a quello compiuto dalla sposa, come è stato detto sopra, la sera prima delle nozze<sup>246</sup>.

---

fiaccole, reclamava a gran voce i due felici sposi. Indi il corteo si snodava lungo le vie della città, al suono dei flauti e alla luce delle torce. Secondo Giovenale (*Satire*, VI, 78), lungo gli stretti vicoli si innalzavano dei palchi per gli spettatori, ma dobbiamo supporre che ciò avvenisse solo in occasione di matrimoni particolarmente importanti»: FAYER 2016, p.113.

<sup>246</sup> «Questo concetto spiega l'antica usanza romana, secondo la quale, nel giorno delle nozze, giunto il corteo nuziale dinanzi alla casa dello sposo, i fanciulli presenti alla cerimonia lo invitavano con insistenza a lanciare loro delle noci; fra le tante spiegazioni che gli stessi antichi danno di questo rituale lancio di noci, forse la più interessante è che lo sposo, lanciando le noci, simboleggiava la sua rinuncia agli spensierati giochi dell'infanzia»: FAYER 2016, p.83.

Le noci erano tra i passatempi preferiti dai bambini romani, e molte ne ricevevano in dono dagli adulti durante le festività dei Saturnali, come sappiamo da Marziale (*Epigrammi*, VII, 91, 1), il quale «parla di *Saturnaliae nuces* "noci che si donavano nei Saturnali"»: FAYER 2016, p.83. Molto interessante è ciò che scrive Fayer riguardo al gioco con le noci; da queste informazioni, siamo in grado di capire quanta importanza avesse il loro uso nell'infanzia, tanto da essere nominate anche durante il rito matrimoniale: «Le noci erano alla portata di tutti i bambini e ognuno di essi aveva il suo tesoretto di noci che gelosamente custodiva, cercando di aumentarlo con il vincere al gioco i compagni; l'avidità di noci dei bambini è paragonata da Seneca a quella che gli adulti nutrivano per l'oro, e sempre Seneca afferma che i fanciulli "piangeranno allo stesso modo per la perdita dei genitori che per quella delle noci". [...] si doveva formare una specie di castelletto: tre noci venivano poste a terra una accanto all'altra a formare la base, la quarta noce doveva essere lanciata dal giocatore con molta leggerezza e abilità, in modo da farla rimanere in equilibrio sulle tre della base, sì da formare una piccola piramide o, come si diceva, un castellum; il gioco in latino è detto *ludus castellorum*, il 'gioco dei castelli'. [...] Un altro gioco prescriveva di far rotolare una noce su un asse inclinato in modo che la noce, rotolando fino a terra, toccasse una delle noci poste a terra come bersaglio. [...] Un gioco molto divertente doveva essere il 'gioco del delta', così detto perché il delta, la quarta lettera dell'alfabeto greco, in carattere maiuscolo e quindi avente la forma di un triangolo, era disegnato in terra con il gesso e nel suo interno veniva tracciato un certo numero di linee orizzontali, parallele alla base del triangolo; il gioco consisteva nel lanciare da una distanza stabilita una noce entro la figura e nel farle oltrepassare più linee possibili, senza uscire dalla figura stessa. I giocatori vincevano tante

In particolare, una coppia di bambini, i quali dovevano essere *patrimi* e *matrimi*, e cioè figli di genitori confarreati ancora in vita<sup>247</sup>, accompagnavano per mano la sposa, assieme alla conocchia e al fuso, simbolo della vita matrimoniale<sup>248</sup>. Un terzo bambino li precedeva, sventolando in aria una fiaccola<sup>249</sup> precedentemente accesa nella casa paterna

---

noci quante linee avevano toccato. Con le noci si poteva anche giocare a *par impar* a ‘pari e dispari’: un ragazzo nascondeva delle noci, o anche astragali o altri piccoli frutti, nella mano e l’avversario doveva indovinare se il numero degli oggetti chiusi nella mano era pari o dispari; se vinceva, li guadagnava, altrimenti ne perdeva in numero uguale. [...] Oppure con le noci si poteva *ludere tropha* ‘giocare a buca o a fossetta’, gioco che consisteva nello scavare in terra una piccola buca nella quale, da una certa distanza, con abile mano, si doveva far cadere la noce; al posto della buca si poteva usare un vaso e centrare con la noce la sua imboccatura»: FAYER 2016, pp.83-85.

<sup>247</sup> Vedi nota 57 di questo capitolo.

<sup>248</sup> «La conocchia e il fuso erano il simbolo delle attività domestiche dell’antica matrona; infatti il lanificio, filare e tessere la lana, era considerato virtù tipica della donna romana, come attesta il titolo elogiativo di *lanifica* o l’espressione equivalente *lanam fecit*, che si riscontrano in alcune iscrizioni sepolcrali di matrone. Si continuò ad esaltare il lanificio fra le virtù di una donna proba, anche quando l’arte di filare e tessere la lana era caduta in disuso presso le donne romane»: FAYER 2016, p.114.

<sup>249</sup> «Questa fiaccola, che aveva il precipuo scopo di illuminare il cammino della sposa, poiché la *deductio* avveniva di notte, non era, come tutte le altre torce di uso quotidiano, di legno di pino o di altro legno resinoso, ma di biancospino, poiché si attribuiva a questa pianta la proprietà di difendere e proteggere contro il malocchio, le stregonerie ed altre cattive influenze, cui la sposa era particolarmente esposta»: FAYER 2016, p.114.

Plutarco (Plut., *Q.R.*, 2) nomina anche l’accensione di cinque fiaccole durante il rito matrimoniale:

‘διὰ τί οὐ πλείονας οὐδ’ ἐλάττονας ἀλλὰ πέντε λαμπάδας ἄπτουσιν ἐν τοῖς γάμοις, ἅς κηρίωνας ὀνομάζουσιν; πότερον, ὡς Βάρρων ἔλεγεν, ὅτι τῶν στρατηγῶν τρισὶ χρωμένων, εἰσὶ τοῖς ἀγορανόμοις πλείονας, παρὰ δὲ τῶν ἀγορανόμων ἄπτουσι τὸ πῦρ οἱ γαμοῦντες; ἢ διότι πλείοσι χρωμένων ἀριθμοῖς, πρὸς τε τὰ ἄλλα βελτίων καὶ τελειότερος ὁ περιττὸς ἐνομίζετο καὶ πρὸς γάμον ἀρμοδιώτερος; ὁ γὰρ ἄρτιος διάστασιν τε δέχεται καὶ ἴσον αὐτοῦ μάχμὸν ἐστὶ καὶ ἀντίπαλον, ὁ δὲ περιττὸς οὐ δύναται. διασχισθῆναι παντάπασιν, ἀλλ’ ὑπολείπει τι κοινὸν ἀεὶ μεριζόμενος. τοῦ δὲ περιττοῦ μάλιστα γαμήλιος ἢ πεντάς ἐστι: τὰ γὰρ τρία πρῶτος περιττὸς καὶ τὰ δύο πρῶτος ἄρτιος; ἐκ δὲ τούτων ὥσπερ ἄρρενος καὶ θήλεος ἢ πεντάς μέμεικται. ἢ μᾶλλον, ἐπεὶ τὸ φῶς γενέσεώς ἐστι σημεῖον, γυνὴ δ’ ἄχρι πέντε τίκτειν ὁμοῦ τὰ πλεῖστα πέφυκε, τοσαύταις χρῶνται λαμπάσιν; ἢ ὅτι πέντε δεῖσθαι θεῶν τοὺς γαμοῦντας οἴονται, Διὸς τελείου καὶ Ἥρας τελείας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Πειθοῦς, ἐπὶ πᾶσι δ’ Ἀρτέμιδος, ἣν ταῖς λοχεῖαις καὶ ταῖς ὠδῖσιν αἱ γυναῖκες ἐπικαλοῦνται;

della sposa; i resti bruciacchiati ed arsi del biancospino<sup>250</sup>, con cui veniva fabbricata la fiaccola, venivano successivamente consegnati a tutti gli invitati, come segno di buon auspicio. Come viene testimoniato da Plutarco (Plut., *Q. R.*, 31), un grido si levava dalla folla pronunciando il nome di “Talassio”, il quale probabilmente poteva richiamare sia il l’episodio del ratto delle Sabine, sia la lavorazione della lana da parte delle donne con la conocchia e il fuso<sup>251</sup>:

---

«Nei riti nuziali accendono cinque fiaccole, non una di più né una di meno, e le chiamano *cerei*. Perché? Forse perché, come diceva Varrone, mentre i pretori ne usano tre, gli edili ne hanno di più; e appunto dagli edili gli sposi accendono il fuoco. O perché, usando più numeri, quello dispari era considerato, oltre che migliore e più perfetto per il resto, anche più adatto per le nozze. Infatti il numero pari ammette divisione e la sua parità è indizio di battaglia e antagonismo; invece il numero dispari non può essere affatto diviso in parti uguali, ma nella spartizione resta sempre qualcosa di comune ad esso. Tra i numeri dispari è soprattutto nuziale il cinque; infatti tre è il primo dispari e due il primo pari, e da questi, come da un maschio e da una femmina, è composto il cinque. O piuttosto usano tale numero di fiaccole perché la luce è segno di nascita, e la donna è perlopiù disposta per natura a partorire fino a cinque bambini in una volta. O perché ritengono che gli sposi abbiano bisogno di cinque divinità: Zeus onnipotente, Era onnipotente, Afrodite, Peitò e in particolare Artemide, che le donne invocano nel parto e nelle doglie».

<sup>250</sup> «Il possesso della fiaccola nuziale di biancospino era conteso dagli amici di entrambi gli sposi. A questo gesto era legata una superstizione che doveva avere origini remotissime, se gli stessi antichi non la conoscevano più e furono costretti a inventarne altre, come quella secondo cui coloro che fossero riusciti ad impadronirsi della torcia di biancospino, sarebbero vissuti più a lungo. Alcuni studiosi ritengono che la fiaccola venisse spezzettata e i vari frammenti presi dagli invitati alle nozze, perché, si credeva, fossero di buon auspicio; ma nelle fonti antiche non c’è alcuna allusione a questo spezzettamento della torcia, davvero poco pratico, dato l’inconveniente dell’insudiciamento delle mani»: FAYER 2016, p.114. «L’accompagnamento della *nupta confarreata in domum mariti*, una volta conclusa la *coena nuptialis*, era affidato a tre fanciulli impuberi, *patrimi* e *matrimi*, cioè nati anch’essi da genitori farreati. Due di essi l’accompagnavano, il terzo portava la torcia nuziale, fatta di rami di biancospino (Ovid. *Fast.* 6.129; 165) e accesa in onore di Cerere»: RANDAZZO 2014, p.174.

<sup>251</sup> «Le cri des noces. Au jour des noces, Ton criait Thalassio et ce cri était expliqué par une anecdote que l’on faisait remonter au temps de Romulus : au moment où l’on amenait les jeunes Sabines aux Romains, l’une d’entre elles frappa les passants par sa beauté et ceux qui demandaient à qui elle était destinée, s’entendaient répondre : “À Thalassius!”. Ce récit étiologique n’est pas du tout crédible. Les «antiquaires» ont proposé d’autres explications. Festus fait venir ce mot de talaron , sur la foi de Varron, et définit le talaron comme étant un quasillum , corbeille utilisée pour les provins de vigne (ou boutures), mais qui sert

‘διὰ τί ὁ πολυθρύλητος ἄδεται Ταλάσιος ἐν τοῖς γάμοις;’

πότερον ἀπὸ τῆς ταλασίας; καὶ γὰρ τὸν τάλαρον τάλασον ὀνομάζουσι: καὶ τὴν νύμφην εἰσάγοντες νάκος ὑποστρωνύασιν: αὐτὴ δ’ εἰσφέρει μὲν ἠλακάτην καὶ τὴν ἄτρακτον, ἐρίῳ δὲ τὴν θύραν περιστέφει, τοῦ ἀνδρός. ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἱστορικῶν ἀληθές, ὅτι νεανίας ἦν τις λαμπρὸς ἐν τοῖς πολεμικοῖς καὶ τᾶλλα χρηστὸς ὄνομα Ταλάσιος; ἐπεὶ δ’ ἤρπαζον οἱ Ῥωμαῖοι τὰς τῶν Σαβίνων θυγατέρας ἐλθούσας ἐπὶ θέαν, ἐκομίζετο τῷ Ταλασίῳ παρθένος ἐκπρεπῆς τὴν ὄψιν ὑπὸ δημοτικῶν τιῶν καὶ πελατῶν τοῦ Ταλασίου, βοῶντων ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ τοῦ μηδένα πελάζειν μηδ’ ἀντιλαμβάνεσθαι τῆς παιδός, ὡς Ταλασίῳ γυνὴ φέροιτο. τιμῶντες οὖν οἱ λοιποὶ τὸν Ταλάσιον καὶ συνευχόμενοι καὶ συνευφημοῦντες εἶποντο καὶ παρέπεμπον: ὅθεν, εὐτυχοῦς γάμου γενομένου, καὶ τοῖς ἄλλοις εἰθίσθησαν ἐπιφωνεῖν τὸν Ταλάσιον, ὥσπερ Ἑλληνας τὸν Ὑμέναιον.

«Nei riti nuziali si canta il notissimo Talasio. Perché?»

Forse per derivazione da *ταλασία* (= filatura). Infatti chiamano *talasus* il *τάλαρος* (= cesto per la lana), e quando conducono a casa la sposa stendono un vello; essa porta una conocchia e il fuso, e adorna con trecce di lana la porta del marito. Oppure è vero ciò che dicono gli storici. C’era un giovane di nome Talasio, brillante nelle azioni di guerra e bravo per il resto. Quando i Romani rapirono le figlie dei Sabini venute per uno spettacolo, alcuni plebei clienti di Talasio recavano a lui una fanciulla di splendido aspetto, e per avere sicurezza e ottenere che nessuno si avvicinasse e prendesse a sua volta la fanciulla gridavano che era portata come sposa a Talasio. Quindi gli altri,

---

aussi à la fileuse, car elle dépose dans cette corbeille la quantité de laine qu'elle doit filer dans la journée»: LIOU-GILLE 1991, p.342. «[...] e lanciava il grido rituale *Talasse* o *Talassio*, parola il cui significato doveva essere ignoto agli stessi antichi, che ne danno due diverse spiegazioni: una storica, collegando il termine al ratto delle Sabine, l’altra etimologica, collegando il termine al lanificio, termine che sarebbe servito come incoraggiamento ed esortazione alla filatura e alla tessitura della lana, a significare che questo era l’unico lavoro per il quale la sposa era condotta alla casa dello sposo»: FAYER 2016, p.113-114.

poiché stimavano Talasio, li seguivano e li scortavano accompagnandoli con preghiere e buoni auguri. Perciò, dato che il matrimonio fu felice, anche per gli altri matrimoni presero l'abitudine di invocare Talasio, come i Greci invocano Imeneo»<sup>252</sup>.

Giunti, infine, alla nuova dimora, la sposa era solita adornare la porta di casa con stoffe imbevute di grasso e olio. Fayer afferma al proposito che «questo rito ci è fatto conoscere nella sua completezza da diversi autori, quasi tutti della tarda antichità, come Servio ed Isidoro, i quali fanno assurdamente derivare il termine *uxor* 'moglie', come se fosse *unxor*, da ungere 'ungere, spalmare'. Nei tempi più antichi le novelle spose per ungere gli stipiti della porta usavano il grasso di lupo, poiché, si credeva, tenesse lontano i malefici; quando i lupi divennero rari, si diffuse l'uso del grasso di maiale e dell'olio»<sup>253</sup>. Prima di entrare, però, lo sposo era solito sollevare la giovane affinché non calpestasse la soglia o potesse inciampare<sup>254</sup>: questo poteva essere di cattivo auspicio per l'andamento del matrimonio. Riguardo a ciò Plutarco (Plut., *Q.R.*, 29) scriveva:

‘διὰ τί τὴν γαμουμένην οὐκ ἐῶσιν αὐτὴν ὑπερβῆναι τὸν οὐδὸν τῆς οἰκίας,  
ἀλλ’ ὑπεραίρουσιν οἱ προπέμποντες;’

πότερον ὅτι καὶ τὰς πρώτας γυναῖκας ἀρπάσαντες οὕτως εἰσήνεγκαν, αὐταὶ  
δ’ οὐκ εἰσῆλθον; ἢ βούλονται δοκεῖν εἰσιέναι βιαζόμενας οὐχ ἐκούσας, ὅπου  
μέλλουσι διαλύειν τὴν παρθενίαν; ἢ σύμβολόν ἐστι τοῦ μηδ’ ἐξιέναι δι’ αὐτῆς

---

<sup>252</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

<sup>253</sup> FAYER 2016, p.114.

<sup>254</sup> «Anche sul significato di questo rituale gli antichi hanno tramandato diverse ipotesi, fra cui sicuramente la più verosimile è quella che la sposa doveva evitare la *pedis offensio*, l'«inciampare», «incespicare», «mettere il piede in fallo», che era ritenuto un segno di cattivo augurio il giorno delle nozze»: FAYER 2016, p.115.

μηδὲ καταλιπεῖν τὴν οἰκίαν, εἰ μὴ βιασθεῖη, καθάπερ καὶ εἰσῆλθε βιασθεῖσα; καὶ γὰρ παρ' ἡμῖν ἐν Βοιωτία καίουσι πρὸ τῆς θύραστον ἄξονα τῆς ἀμάξης, ἐμφαίνοντες δεῖν τὴν νύμφην ἐμμένειν ὡς ἀνηρημένου τοῦ ἀπάξοντος.

«Non permettono che la sposa varchi essa stessa la soglia di casa, ma la sollevano gli accompagnatori. Perché?

Forse perché portarono così anche le prime mogli, che avevano rapito, ed esse non entrarono spontaneamente. Oppure vogliono far credere che entrano costrette con la forza, non consenzienti, in un luogo dove stanno per perdere la verginità. O si tratta di un gesto simbolico: né uscire di propria iniziativa né abbandonare la casa, se non costretta, come appunto costretta vi è entrata. E infatti presso di noi in Beozia bruciano davanti alla porta l'assale del carro, significando che la sposa deve rimanere in quanto ciò che potrebbe portarla via è stato distrutto»<sup>255</sup>.

Importante era, in questa fase, la pronuncia della formula “*ubi tu Gaius ego Gaia*”, con la quale, anche se ancora non se ne comprende il vero significato, il marito riconosceva la donna. Ed è, ancora una volta, proprio Plutarco a riferirci questa informazione (Plut., *Q.R.*, 30):

‘διὰ τί τὴν νύμφην εἰσάγοντες λέγειν κελεύουσιν, «ὅπου σὺ Γάιος, ἐγὼ Γαῖα»;

πότερον ὥσπερ ἐπὶ ῥητοῖς εὐθὺς εἴσεισι τῷ κοινωνεῖν ἀπάντων καὶ συνάρχειν, καὶ τὸ μὲν δηλούμενόν ἐστιν ‘ὅπου σὺ κύριος καὶ οἰκοδεσπότης, καὶ ἐγὼ κυρία καὶ οἰκοδέσποινα ;’ οἷς δ’ ὀνόμασι τούτοις ἄλλως κέχρηται κοινοῖς οὖσιν, ὥσπερ οἱ νομικοὶ Γάιον Σήιον καὶ Λούκιον Τίτιον, καὶ οἱ φιλόσοφοι Δίωνα καὶ Θέωνα παραλαμβάνουσιν. ἢ διὰ Γαῖαν Καικιλίαν καλὴν καὶ ἀγαθὴν γυναῖκα, τῶν Ταρκυνίου παίδων ἐνὶ συνοικήσασαν, ἧς ἐν

---

<sup>255</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

τῷ τοῦ Σάγκτου ἱερῷ χαλκοῦς ἀνδριάς ἔστηκεν; ἔκειτο δὲ πάλαι καὶ σανδάλια καὶ ἄτρακτος, τὸ μὲν οἰκουρίας αὐτῆς, τὸ δ' ἐνεργείας σύμβολον.

«Conducendo in casa la sposa le fanno dire «dove tu Gaio, io Gaia». Perché?

Forse perché, come a termini convenuti, si presenta subito come partecipe di ogni cosa e collega nel comandare. Quindi la spiegazione è «dove tu sei signora e padrone, anch'io sono signora e padrona». Hanno in uso questi nomi anche per altri casi in quanto sono comuni; come ad esempio i giuristi adoperano Gaio Seio e Lucio Tizio, e i filosofi Dione e Teone. Oppure a causa di Gaia Cecilia, donna bella e virtuosa, consorte di uno dei figli di Tarquinio: di lei è posta una statua di bronzo nel tempio di Sanco, e anticamente vi si trovavano i suoi sandaletti e il suo fuso, gli uni come simbolo del suo attaccamento alla casa, l'altro della sua attività»<sup>256</sup>.

Abbiamo testimonianza, inoltre, di un'altra importante cerimonia che coinvolgeva i due novelli sposi, la quale prendeva il nome di *aqua et igni accipere*. L'uomo, come si evince da Plutarco (Plut., *Q. R.*, 1), invitava la donna a toccare sia l'acqua sia il fuoco, e, probabilmente, questo rito poteva avere numerosi significati<sup>257</sup>:

---

<sup>256</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

<sup>257</sup> «Varcata la soglia, la sposa veniva accolta con un'antichissima cerimonia, già in uso al tempo di Romolo, detta *aqua et igni accipere (novam nuptam)* “accogliere la novella sposa con l'acqua e il fuoco”. Purtroppo non è chiaro come questa cerimonia si svolgesse. Secondo Varrone lo sposo accoglieva la sposa, appena entrata nella casa maritale, offrendole l'acqua in una brocca e il fuoco su un tizzone di legno, proveniente da un albero fruttifero e pertanto di buon augurio, che era stato acceso al focolare della casa della sposa. Non c'è accordo fra le fonti antiche su come si svolgesse questa cerimonia: la sposa doveva ‘toccare l'acqua e il fuoco’, espressione interpretata, per quanto riguarda il fuoco, nel senso che probabilmente la sposa doveva prendere il tizzone che il marito le offriva; per quanto riguarda l'acqua, con essa “la novella sposa veniva spruzzata ...perché casta e pura venisse presso il marito...”, o si spiega la presenza dell'acqua nelle nozze, “acqua attinta da una pure fonte da un fanciullo o una fanciulla con i genitori vivi, perché, secondo un'antica usanza, con essa si lavassero i piedi della sposa”. Nessun dubbio che la cerimonia, comunque si svolgesse, essendo l'acqua e il fuoco gli elementi essenziali su cui si fondava ogni convivenza cittadina e



‘διὰ τί τὴν γαμουμένην ἄπτεσθαι πυρὸς καὶ ὕδατος κελεύουσι;’

πότερον τούτων ὡς ἐν στοιχείοις καὶ ἀρχαῖς τὸ μὲν ἄρρεν ἐστὶ τὸ δὲ θῆλυ, καὶ τὸ μὲν ἀρχὰς κινήσεως ἐνίησι τὸ δ’ ὑποκειμένου καὶ ὕλης δύναμιν. ἢ διότι τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἀγνίζει, δεῖ δὲ καθαρὰν καὶ ἀγνήν διαμένειν τὴν γαμηθεῖσαν;

ἢ ὅτι, καθάπερ τὸ πῦρ χωρὶς ὑγρότητος ἄτροφόν ἐστὶ καὶ ξηρὸν τὸ δὲ ὕδωρ ἄνευ θερμότητος ἄγονον καὶ ἀργόν, οὕτω καὶ τὸ ἄρρεν ἀδρανὲς καὶ τὸ θῆλυ χωρὶς ἀλλήλων, ἢ δὲ σύνοδος ἀμφοῖν ἐπιτελεῖ τοῖς γήμασι τὴν συμβίωσιν; ἢ οὐκ ἀπολειπτέον καὶ κοινωνητέον ἀπάσης τύχης, κἂν ἄλλου μηδενὸς ἢ πυρὸς καὶ ὕδατος μέλλωσι κοινωνεῖν ἀλλήλοις;

«Invitano la sposa a toccare il fuoco e l’acqua. Perché?»

Forse perché di questi due, annoverati tra gli elementi o principi, uno è maschile e l’altro femminile: uno immette il principio del moto e l’altro la forza del sussistente e della materia. O perché il fuoco purifica e l’acqua pulisce, e bisogna che la donna sposata rimanga pura e pulita. O perché, come il fuoco senza umidità non nutre ed è arido e l’acqua senza calore è improduttiva e inattiva, così sono inefficienti il maschio e la femmina separati l’uno dall’altra, mentre l’unione di entrambi realizza nel matrimonio la perfetta simbiosi. Oppure non devono lasciarsi, e devono spartirsi qualsiasi

---

domestica, stava a simboleggiare l’unione coniugale, la compartecipazione degli sposi alla nuova vita in comune ed anche la consacrazione della novella sposa al culto domestico del marito. La cerimonia poteva però anche essere un rito di purificazione, così come un rito di purificazione era quello che comportava l’uso dell’acqua e del fuoco per coloro che avevano preso parte ad un funerale e che dovevano passare sopra il fuoco ed aspersi con l’acqua»: FAYER 2016, p.115.

«Subito dopo le comunicava l’acqua e il fuoco, gesto dal simbolismo arcano, in cui è lecito ravvisare i caratteri di una cerimonia iniziatica: forse, anzi, era così che si attuava la *communio sacrorum*, poiché da sempre nella pratica culturale l’acqua e il fuoco sono due essenziali elementi vitalistici. Anche il tizzone ardente che nell’occasione lo sposo consegnava alla sposa si presta bene a significare l’imminente condivisione dell’altare domestico. Il giorno dopo la giovane avrebbe reso il primo sacrificio agli dèi della sua nuova famiglia, stabilendo così, anche di fatto, la *communio sacrorum* con il marito»: MAIURI 2013, pp.56-57.

sorte, anche se sono destinati a spartirsi tra loro nient'altro che fuoco e acqua»<sup>258</sup>.

Infine, la *pronuba*, dopo essersi accuratamente occupata della preparazione della prima notte della sposa, accompagnava la giovane *nupta* al letto matrimoniale, il *lectus genialis*<sup>259</sup>, e rivolgevano assieme una preghiera alle nuove divinità della casa. Qui, rimasto solo con la moglie, lo sposo poteva sciogliere il nodo dell'abito che cingeva i fianchi. Interessante è come Plutarco descrisse in che modo e in quali circostanze potesse avvenire la prima notte di nozze (Plut., *Q. R.*, 65):

‘διὰ τί τῆ νύμφῃ τὸ πρῶτον οὐκ ἐντυγχάνει μετὰ φωτὸς ὁ ἀνὴρ ἀλλὰ διὰ σκοτόυς;’

πότερον ὅτι αἰδεῖται πρὶν ἢ συνελθεῖν ἀλλοτρίαν νομίζων, ἢ καὶ πρὸς ἰδίαν προσιέναι μετ’ αἰδοῦς ἐθιζόμενος; ἢ, καθάπερ ὁ Σόλων ἔγραψε μήλου κυδωνίου τὴν νύμφην ἐντραγοῦσαν εἰς τὸν θάλαμον βαδίζειν, ὅπως τὸ πρῶτον ἄσπασμα μὴ δυσχερὲς γένηται μηδ’ ἀχάριστον, οὕτως ὁ Ῥωμαῖος

---

<sup>258</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

<sup>259</sup> «Nel frattempo la pronuba aveva preparato il *lectus genialis*, ossia il letto nuziale, detto *genialis*, perché veniva allestito in onore del *Genius*, il cui nome è fatto derivare dal verbo *geno*, forma arcaica di *gigno*, *ἔρε* ‘generare’; il *Genius* era quindi considerato dagli antichi una divinità della generazione, il ‘generatore della vita’, colui che è ‘forza generatrice’. Dice infatti Servio: “Sono propriamente *geniales* i letti preparati per le giovani che vanno spose, traggono il nome dalla generazione dei figli”. Il *Genius*, in onore del quale era stato allestito il *lectus genialis*, non era un’ indefinita divinità nuziale, bensì il *Genius* mariti il ‘Genio del marito’, che veniva invocato dalla sposa, perché rendesse fecondo il matrimonio, dandole dei figli che perpetuassero la stirpe. Nei tempi più antichi il letto nuziale veniva allestito nell’atrio della casa dello sposo, anch’esso decorato con ghirlande e festoni, ed era collocato di fronte alla porta d’ingresso, onde era detto anche *lectus adversus* ‘letto posto di fronte’. In età classica il vero letto nuziale venne trasferito in uno dei *cubicula* ‘stanze da letto’ che si aprivano sull’atrio o sul peristilio, il giardino interno; ma siccome gli autori antichi, parlando del *lectus genialis*, continuano ad alludere all’atrio, bisogna ritenere che il letto nuziale collocato nell’atrio fosse diventato un oggetto simbolico, un letto di parata, che veniva allestito, in occasione delle nozze, in onore del Genio; esso conservava grande importanza nello svolgimento dei riti nuziali, soprattutto presso le nobili famiglie»: FAYER 2016, p.115.

νομοθέτης, εἰ δὴ τι προσῆν ἄτοπον τῷ σώματι καὶ δυσχερές, ἔκρυσεν; ἢ διαβολὴ τίς ἐστὶν ἀφροδισίων παρανόμων τὸ γινόμενον, ὡς καὶ τοῖς νομίμοις αἰσχύνῃς τινὸς προσούσης;

«Il marito ha per la prima volta rapporto con la sposa non alla luce ma al buio. Perché?

Forse perché prima ha ritegno, in quanto pensa di congiungersi a un'estranea, o ha l'abitudine di accostarsi con ritegno anche alla propria donna. Oppure, come Solone ha scritto che la sposa entra nella camera nuziale masticando una mela cotogna ad evitare che il primo amplesso sia sgradevole e fastidioso, così il legislatore romano tenne nascosta l'eventualità che il corpo presentasse qualcosa di anormale e sgradevole. Oppure si tratta di una avversione per gli amori illeciti, dato che anche a quelli legittimi si applica un certo pudore»<sup>260</sup>.

Il mattino seguente, la donna poteva già indossare le vesti tipiche delle matrone, ed era pronta ad accogliere nella nuova casa i Lari, e cioè una collettività extra-umana che proteggeva lo spazio della casa<sup>261</sup>, e i Penati, le divinità domestiche che tutelavano la famiglia, di cui doveva prendersi cura e fare a loro offerte per avere in cambio protezione<sup>262</sup>. È necessario, a questo punto fare una precisazione. Come è stato osservato

---

<sup>260</sup> Traduzione italiana di N. Marinone 2007.

<sup>261</sup> Il *Lar familiaris* tutelava la casa come suolo e spazio.

<sup>262</sup> Secondo Fayer, le mogli consacravano i “Lari familiari della casa del marito” e i “Lari compitali del quartiere del marito” per ricevere protezione: «I Lari familiari della casa del marito, insieme con i Lari compitali del quartiere del marito, figurano in un antico rito nuziale, di cui parla solo Varrone e che ai suoi tempi non esisteva più; secondo questo rito, le spose, quando venivano condotte alla casa del marito, recavano con sé tre monete da un asse: un asse veniva dato al marito; uno veniva deposto sul focolare dei Lari familiari della nuova casa; il terzo era destinato ad essere consacrato ai Lari compitali del quartiere del marito. Ognuno dei tre assi aveva un significato simbolico. Per quanto riguarda l'offerta di un asse ai Lari familiari e ai Lari compitali, l'opinione dominante in dottrina le attribuisce la funzione di fare acquistare

nel primo capitolo, la *confarreatio* (assieme all'*usu* e alla *coemptio*) era una forma di matrimonio che determinava la *conventio in manum*. E ciò avveniva, nel caso specifico delle nozze confarreate, proprio perché la sposa entrava a far parte della famiglia dell'uomo e condivideva con lui i *sacra*; infatti, come afferma Cristaldi: «Secondo la religione domestica dei Romani, i *sacra privata* erano i culti, i riti resi agli antenati: ai Mani, ai Lari, ai Penati. Il dato significativo è che questi culti potevano essere resi da ogni famiglia soltanto agli antenati che le appartenevano: gli estranei ne erano esclusi. C'era dunque un legame religioso esclusivo che univa gli antenati alla loro famiglia d'appartenenza. La *confarreatio*, con il suo rituale solenne e religioso, comportava proprio la condivisione dei *sacra*: la donna veniva cioè ammessa ai culti della famiglia del marito (ed in questo modo ella abbandonava gli dei paterni, interrompendo tutti i suoi rapporti religiosi con la precedente famiglia; non si poteva, infatti, appartenere né a due famiglie né a due religioni domestiche)»<sup>263</sup>. La donna, dunque, attraverso il matrimonio religioso per *confarreatio*, non veniva più considerata 'estranea' dalla famiglia e dagli antenati del marito, ma anzi, li assumeva come suoi parenti<sup>264</sup>; aveva la possibilità, così, di praticare i culti della nuova realtà domestica, e ciò avveniva proprio perché la donna assumeva e condivideva i *sacra* del marito.

---

alla sposa la loro protezione, accettandola benevolmente, dal momento che essa entrava a far parte della casa e del quartiere del marito»: FAYER 2016, p.116.

<sup>263</sup> RANDAZZO 2014, p.175.

<sup>264</sup> «La donna diveniva, dunque, *adgnata* del proprio marito, *filiae loco* (argomento ex Gai 1.111; 114; 115b), e partecipe dei *sacra*»: RANDAZZO 2014, p.176. «Una volta interrotto il rapporto agnaticio con la famiglia di origine, la donna perdeva ogni diritto sui beni di questa e acquistava diritti sui beni del marito (Gai 1. 136; Dion. 2.25.2 e 5; Tac. *Ann.* 4.16.3)»: RANDAZZO 2014, nt.97, p.176.

Abbiamo visto come siano importanti le figure religiose del pontefice massimo e del flamine Diale nel matrimonio confarreato e quanto sia profondo e simbolico il loro coinvolgimento. A partire dalla dettagliata descrizione delle sequenze del rito, saranno analizzati, nel capitolo seguente, i più importanti elementi che lo caratterizzano e i relativi valori simbolici.



## **Capitolo 3**

### **Il lessico e la simbologia religiosa della *confarreatio***

In questo capitolo verranno studiati gli elementi che partecipano al rito nuziale della *confarreatio*, e verranno analizzate le loro valenze simboliche, per capire quale importanza e quale rilievo potessero avere in ambito religioso. Questa istituzione matrimoniale, è bene ricordarlo anche in questa sede, secondo la mia interpretazione si differenziava dalle altre forme di unione *in manum*, *l'usus* e la *coemptio*, proprio per la sua caratteristica sacrale.

#### **3.1. Il farro**

«Nella struttura della *confarreatio* si rispecchiano infatti i tratti di una società stanziale, imperniata sull'agricoltura e quindi organizzata in modo sedentario, fortemente permeata di religiosità e protesa verso i valori dell'alleanza e della integrazione gentilizia e familiare»<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> PIRO 2021, p.120.

Come afferma Purcell<sup>266</sup>, nei primi 300 anni di storia romana, il farro rappresentava l'elemento fondamentale della dieta<sup>267</sup>, e l'impiego di tale cereale non rappresentava, inizialmente, un elemento di distinzione sociale. Un alimento conosciuto, a base di farina di farro, è la *puls*, ossia il cibo, come vedremo in seguito, che veniva preparato, anticamente, dai primi abitanti del Lazio. Come leggiamo in Plinio, si trattava di una sorta di 'polenta':

*Primus antiquo is Latio cibus, magno argumento in adoriae donis, sicuti diximus. Pulte autem, non pane, uixisse longo tempore Romanos manifestum, quoniam et pulmentaria hodieque dicuntur et Ennius, antiquissimus uates, obsidionis famem exprimens offam eripuisse plorantibus liberis patres commemorat. Et hodie sacra prisca atque natalium pulte fitilla conficiuntur, uideturque tam puls ignota Graeciae fuisse quam Italiae polenta. (Plin. N.H. XVIII, 19)*

«Questo fu il primo cibo degli antichi in Italia, del che ne dà certa prova il dono che se ne faceva a quelli che avevano riportato vittoria, siccome abbiamo detto. Ed è cosa chiara, che i Romani vissero lungo tempo non di pane, ma di pultiglia, perché d'indi ancora oggi ritengono il nome loro i *pulmentarii*. Ennio poeta antichissimo, descrivendo la fame di un assedio, dice che i padri tolsero una focaccia a figliuoli che piangevano. Ed oggi pure

---

<sup>266</sup> PURCELL 2003.

<sup>267</sup> «Vi fu, dunque, un periodo della primitiva storia romana – che comprendeva l'epoca della codificazione del calendario di Numa [...] – in cui non si coltivava altro cereale che il farro: il farro era dunque l'alimento fondamentale dell'arcaica romanità»: BRELICH 2010, p.161.



i sacrifici antichi e i natalizi si fanno con pultiglia di farina fritta; e pare che la pultiglia fosse tanto incognita alla Grecia, quanto la polenta all'Italia»<sup>268</sup>.

Questa pietanza si componeva di due semplici ingredienti, ovvero l'acqua e il farro, producendo, quindi, quella che noi riconosciamo, come già accennato sopra, come una sorta di 'polenta'. Le preparazioni culinarie nell'antica Roma diventarono via via sempre più articolate; con l'impiego del prodotto della torrefazione di questo cereale, ovvero la sua farina, e con la sua lievitazione, si ottenne un'evoluzione del cibo consumato dai romani, fino ad arrivare al *panis*. Con il tempo, quindi, si differenziarono le modalità di preparazione del cereale, e questo fatto avrebbe prodotto una diversità tra i *cives*: i più ricchi lo consumavano sotto forma di 'focaccia' (*libum*, prodotto, probabilmente, con farina, formaggio e uovo<sup>269</sup>), mentre i meno abbienti continuavano a cuocerlo sotto forma di *puls*: «evidente, dunque, come il farro, primordiale e secolare alimento e nutrimento dei Romani, lo fosse stato *ab initio* e non *sub specie panis*, bensì come *puls*»<sup>270</sup>, e la *puls* stessa, inoltre, sarebbe stata utilizzata, anticamente, anche come forma di offerta agli dei<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> Traduzione italiana di L. M. Domenichi.

<sup>269</sup> Cato., *de agric.* 75

<sup>270</sup> PIRO 2021, p. 130.

<sup>271</sup> «Pliny informs that originally (seventh-sixth century BC) Romans were used to eating a pottage made of different cereals that were sometimes mixed with meat. From this pottage, perhaps dried and roasted, came the first Roman focaccia bread. It was named far (emmer), from the first cereal used for this kind of bread (Plin. N.H. 18.62; White 1996, 39). [...] Flat breads made of the same cereal and named in the same way also had a religious function. They were used (*farreatio, confarreatio-spelt bread*) during sacred ceremonies, as well as weddings and sacrifices (Plin. N.H. 18.10)»: MANETTA 2016, p.31.

La panificazione, dunque, sarebbe il risultato di un lungo processo evolutivo della tecnica di lavorazione della materia prima (in questo caso il farro); durante questo percorso, i Romani hanno consumato una serie di alimenti dagli impasti sempre più elaborati, culminando con la realizzazione del *panis*, con il quale la preparazione del cibo si sposta dall'ambiente domestico a laboratori specializzati; infatti, come sostiene Manetta: «originally, baking bread was a domestic activity traditionally associated with women. During the Hellenistic period, the development of technologies, the best quality of flour, and the growing demand for bread led to more specialized production conducted by skilled craftsmen»<sup>272</sup>.

L'utilizzo del farro, come abbiamo visto sopra, aveva, dunque, origini antichissime a Roma, e non aveva solamente importanza per quanto riguardava l'alimentazione; la sua coltivazione, infatti, scandiva la ciclicità dell'anno<sup>273</sup>, assieme alla cadenza di feste (come i *Fornacalia*) e riti religiosi, nei quali veniva fatto il suo utilizzo<sup>274</sup>. La sua semina avveniva intorno al mese di marzo, con il quale coincideva anche l'inizio dell'anno. Nel mese di maggio, la pianta appena nata veniva raccolta e utilizzata dalle Vestali per la preparazione della *mola salsa*, come a breve verrà approfondito; a giugno avveniva il raccolto tramite la mietitura delle piante, che venivano poi conservate in spighe fino a febbraio, mese in cui avveniva la torrefazione del cereale e si celebravano i *Fornacalia*, una festa primizia per l'immissione nel circuito del consumo della farina di farro.

---

<sup>272</sup> MANETTA 2016, p.32.

<sup>273</sup> PROSDOCIMI 1991.

<sup>274</sup> Tramite uno speciale preparato, la *mola salsa*, di cui si occupavano le Vestali.

È stata individuata, inoltre, una correlazione con altri due elementi legati al farro, tipici dei rituali: le *fruges* e la *mola salsa*. Con il primo termine si intendono le spighe di farro; la *mola salsa*, invece, era preparata dalle Vestali, ed era esito di processi di tostatura e macinazione; senza di essa nessun sacrificio poteva essere eseguito<sup>275</sup>. A tal proposito, Piro così afferma: «da Servio apprendiamo, ancora, che Numa aveva attribuito il compito di preparare la *mola salsa* alle sacerdotesse di Vesta, nel rispetto di una rigorosa procedura – mietitura delle sole spighe del mese di maggio, torrefazione, pestatura nel mortaio, macinazione, conservazione – la cui ottemperanza rientrava tra i compiti precipui delle tre Vestali *maximae*»<sup>276</sup>.

*Virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque itamolitum condunt. ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus, adiecto sale cocto et sale duro (Serv. ad Bucol. 8,82)*

«Le tre vestali più anziane dalle none di maggio fino alla vigilia delle idi a giorni alterni mettono in ceste messorie spighe di farro; le stesse vergini vestali abbrustoliscono quelle spighe, le trebbiano, le macinano e ripongono il macinato. Con quel farro le vergini, tre volte l'anno, ai Lupercalia, ai Vestalia e alle idi di settembre, fanno la mola (salsa) aggiungendovi sale cotto e crudo»<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> Tanto è vero che 'immolare' diviene sinonimo di 'sacrificare'.

<sup>276</sup> PIRO 2021, p.134-135.

<sup>277</sup> Traduzione italiana di D. Sabbatucci.

In un arco di tempo compreso tra il 7 (le none) e il 15 (le idi) del mese di maggio<sup>278</sup>, il periodo dei *Lemuria*, avveniva la «mietitura rituale del farro»<sup>279</sup>: le Vestali, infatti, raccoglievano a giorni alterni le spighe di farro (*far*) e le conservavano in grandi ceste. Il collegamento tra i *Lemuria* e la mietitura è, come ricorda Sabbatucci, «carico di significati, capace di spiegare molte cose: prima di tutto la pericolosità dei *dies lemurales* espressa come un temibile ritorno di morti, poi anche l'assunzione della coppia Romolo e Remo per denotare due diverse condizioni dei defunti, quella dei *parentes* e quella di *lemures*. Spiega in sostanza [...] la relazione calendariale tra maggio e febbraio: tra il mese in cui ricorre l'uccisione di Remo, si scacciano i morti (*lemures*), si miete ritualmente il primo farro (neppure ancora maturo), e il mese in cui ricorre la morte e la deificazione di Romolo, si venerano i morti (*parentes*), si celebra la prima tostatura del farro mietuto l'anno precedente»<sup>280</sup>. Come si evince dalle parole dello studioso, questi tre giorni erano vissuti con sentimento di paura dai Romani: «la pericolosità dei *dies lemurales* è quella che la comparazione storico-religiosa riscontra [...] nella mietitura, intesa come una violazione, quasi un'uccisione del prodotto raccolto»<sup>281</sup>. Per scampare a questo

---

<sup>278</sup> «I tre giorni dispari compresi tra le none (il 7) e le idi (il 15) di questo mese erano intitolati Lemuria. Si aveva a che fare con gli spettri, detti *Lemures*, che in questo periodo dell'anno invadevano il mondo dei vivi. [...] È inevitabile un confronto tra i due modi di trattare i morti indicati dal calendario romano: quello dei Parentalia di febbraio, quando i vivi si recavano dai morti (alle loro tombe) per proclamarli "antenati" (*parentes*), e questo dei Lemuria, quando sono i morti a recarsi dai vivi e ne vengono scacciati con un rito apotropaico. [...] i morti dei Parentalia sono i *parentes*, gli antenati, mentre i Lemures sono, come abbiamo detto sopra con le parole di Pomponio Porfirione, i fantasmi "degli uomini morti anzitempo" (*hominum ante diem mortuorum*), ossia prima di essersi formata una famiglia e di aver generato figli, prima di aver acquistato le qualità necessarie per diventare antenati. Poi Porfirione chiarisce il concetto con l'esempio di Remo che, ucciso o fatto uccidere da Romolo, è diventato un lemure. [...] Infatti, se Remo è il prototipo dei *lemures*, Romolo può essere considerato il prototipo dei *parentes*»: SABBATUCCI 1988, pp.164-165.

<sup>279</sup> SABBATUCCI 1988, p.166.

<sup>280</sup> SABBATUCCI 1988, p.166.

<sup>281</sup> SABBATUCCI 1988, p.166.

pericolo<sup>282</sup>, i Romani facevano eseguire alle Vestali (in virtù del fatto che erano donne sacre e separate dalla vita comune dei cittadini)<sup>283</sup> una mietitura primiziale in maggio, e quindi prima che le spighe fossero giunte ad uno stato di maturazione, per rendere innocuo il vero raccolto che avveniva, come abbiamo detto sopra, nel mese di giugno: «è una pericolosità che viene espiata, ossia vanificata, in vari modi; il modo adottato dai Romani consiste nel far compiere una mietitura simbolica alle vestali, ragionevolmente prima che nei campi avesse luogo la mietitura reale, e pertanto in maggio, prima che il prodotto fosse giunto a maturazione (ossia prima di giugno). [...] In altri termini, oggettivata la paura della mietitura nella paura di un ritorno dei morti, bastava operare ritualmente per cacciare i morti e questo avrebbe reso innocua la mietitura di giugno»<sup>284</sup>.

A maggio, infatti, come afferma Prosdocimi: «le *spicae* non hanno (né avevano) ancora il grano formato, ma al massimo, avevano il suo embrione sotto forma di lattice»<sup>285</sup>. Questa scelta di raccogliere e servirsi, nei riti sacri, di spighe non ancora mature potrebbe essere spiegata dal fatto che esse potessero simboleggiare, nella cultura degli antichi romani, quello che Prosdocimi definisce «germe della vita»: «la tostatura delle spighe senza grani per confezionare la *mola* è un rito che fissa una funzione culturale non “pratica”, ma puramente ideologica: la tostatura delle spighe per la *mola* non è in funzione

---

<sup>282</sup> «Il collegamento logico tra le due paure veniva fornito dall'immagine del farro “ucciso”, e per giunta ucciso *ante diem*, prematuramente, come i *lemures*, come Remo»: SABBATUCCI 1988, p.166.

<sup>283</sup> «Quanto alla mietitura simbolica o “primiziale” che riscattava ritualmente il popolo romano dalla colpa attribuita al mietere, veniva affidata alle vestali, ossia ad operatrici che, sottratte come erano ad una normale vita umana, potevano compierla senza avere i timori della gente comune. Né basta, ma eliminava ogni rischio residuo il fatto che il farro mietuto dalle vestali non era stato “ucciso” per soddisfare l'avidità umana, giacché non veniva mangiato da nessuno ma serviva per preparare la farina salata (*mola salsa*) con cui si usava cospargere (*immolare*) le vittime sacrificali»: SABBATUCCI 1988, p.167.

<sup>284</sup> SABBATUCCI 1988, p.166.

<sup>285</sup> PROSDOCIMI 1991, p.1299.

dell'uso umano ma in funzione di altro e precisamente di quello che è la spiga in quel momento: *il germe della vita del grano*»<sup>286</sup>; di conseguenza, per questa motivazione, utilizzarle sarebbe stato di buon auspicio. Come apprendiamo anche dal passo di Servio, queste spighe di farro venivano, poi, abbrustolite, trebbiate e macinate (*torrent, pinsunt, molunt*) dalle stesse Vestali per la successiva preparazione della *mola salsa*. Importante, a tal proposito, sono le parole di Prosdocimi, il quale mette in rilievo il fatto che questo impasto sacrale non fosse realizzato con il grano tostato, ma bensì con le spighe tostate (che, lo ricordiamo, erano pur sempre spighe ancora giovani e non maturate): «prima di tutto intendiamo rimuovere un equivoco fondamentale; la *mola* non si faceva con grani di farro (o di frumento) tostate, ma con spighe e queste spighe erano a un grado di (non) maturazione per cui i grani non solo non erano maturi, ma non esistevano neppure o, al massimo, esistevano come lattice»<sup>287</sup>.

L'effettiva preparazione della *mola salsa*, la cui ricetta prevedeva che le Vestali<sup>288</sup> aggiungessero del sale al farro tostato, avveniva soltanto in tre momenti specifici dell'anno: durante i *Lupercalia* del 15 febbraio, nei *Vestalia*, la cui data coincideva con il 9 giugno e, infine, nel periodo delle Idi di settembre (attorno al 13 settembre)<sup>289</sup>.

---

<sup>286</sup> PROSDOCIMI 1991, p.1303.

<sup>287</sup> PROSDOCIMI 1991, p.1298.

<sup>288</sup> «Queste vestali che conservavano il farro, preparavano la *mola salsa*, badavano al fuoco che perennemente ardeva nel tempio di Vesta, lo spegnevano e lo riaccendevano quando andava rinnovato, accudivano ad una “dispensa”, la pulivano e ne rimuovevano le immondizie, parrebbero “casalinghe” piuttosto che sacerdotesse, e sia pure di una “casa” speciale o ideale. Diremmo che proprio con le loro azioni da “casalinghe” esercitavano un sacerdozio nel nome di Vesta»: SABBATUCCI 1988, pp.203-204.

<sup>289</sup> Per un maggiore approfondimento attorno alle singole festività, si veda: SABBATUCCI 1988, pp.53-60, pp.202-206, pp.308-314.

La *mola salsa*, poi, veniva usata nei riti sacrificali<sup>290</sup>. L'offerta che veniva fatta alle divinità era una sorta di pasto in loro onore, che poteva essere di tipo animale o vegetale: «durante la procedura sacrificale, la comunicazione tra gli uomini e gli dèi è garantita da un intermediario rappresentato dall'oggetto offerto. Si tratta generalmente di un alimento (di origine vegetale o animale). Il sacrificio è dunque legato all'idea di nutrire solennemente la divinità. [...] È possibile anche operare una distinzione tra offerte animate e doni inanimati: le prime sono costituite da animali, mentre di solito le offerte inanimate comprendono sia vegetali, sia prodotti provenienti da animali, sia pietanze cucinate per gli dèi. Le prime sono più prestigiose delle seconde»<sup>291</sup>. È probabile, dunque, come afferma Ovidio (Fast. 1,337), che in età più arcaica i sacrifici fossero incruenti, e che quindi bastasse donare agli dei soltanto il farro e il sale:

*Ante, deos homini quod conciliare valeret,  
far erat et puri lucida mica salis.*

«Inizialmente, ciò che era efficace per conciliare gli dei all'uomo, era il farro e lucidi granelli di sale puro»<sup>292</sup>.

---

<sup>290</sup> «Il sacrificio è un rito compiuto da una comunità di uomini (la città, un'associazione, una famiglia ecc.), rappresentata da colui che ricopre il ruolo gerarchicamente più importante (magistrato, imperatore, sacerdote oppure il capo della comunità domestica). Costui è responsabile del sacrificio. Il rito ha come destinatari entità sovrumane come le divinità, siano esse celesti o infere, e gli eroi»: PRESCENDI 2011, p.37.

<sup>291</sup> PRESCENDI 2011, p.37.

<sup>292</sup> Traduzione italiana personale.

In seguito, la *molsa salsa* veniva utilizzata nei riti sacrificali pubblici per cospargere la vittima<sup>293</sup> da immolare agli dei. Quando a Roma avveniva un sacrificio, l'animale veniva portato all'altare in seguito a una processione; contemporaneamente, perché la comunicazione fra gli uomini e gli dei avesse inizio, su un focolare portatile<sup>294</sup> venivano versati vino e incenso<sup>295</sup>, e cioè «elementi divini per eccellenza»<sup>296</sup>. La vittima, poi, come accadeva anche nella Grecia antica, veniva bagnata con l'acqua e ricoperta di granelli d'orzo; soltanto a Roma, però, il rito proseguiva con l'aspersione, sulla sua testa, di vino e *mola salsa*<sup>297</sup>.

### 3.1.1. I *Fornacalia*

Il farro, come abbiamo visto, aveva una grande importanza all'interno della civiltà romana, sia come alimento per la dieta del tempo<sup>298</sup>, sia per il suo impiego nei riti di

---

<sup>293</sup> «Nella maggior parte dei sacrifici greci e romani, infatti, le vittime sono animali domestici, generalmente bovini, ovini e suini. Esse variano a seconda dell'occasione e del destinatario del sacrificio. I criteri che determinano la scelta di un animale sono il colore del pelo, il sesso e l'età. Nel mondo romano più che in quello greco, in genere, il colore e il sesso delle vittime rinviano, in modo simbolico, ai destinatari. Agli dèi celesti si offrono vittime dal pelo chiaro, mentre agli dèi che vivono nelle tenebre nel mondo infero, si presentano vittime dal pelo scuro. Le vittime dal pelo rosso sono destinate invece al dio del fuoco Vulcano. Per quel che concerne il sesso, si offrono agli dèi vittime di sesso maschile, alle dee vittime di sesso femminile»: PRESCENDI 2011, pp.38-39.

<sup>294</sup> «Il focolare portatile, il cui carattere provvisorio ricorda l'aspetto effimero della vita umana, rappresenta la terra e gli uomini che offrono il sacrificio»: PRESCENDI 2011, p.39.

<sup>295</sup> «Servono ad attirare l'attenzione degli dèi e a invitarli sulla terra»: PRESCENDI 2011, p.39.

<sup>296</sup> PRESCENDI 2011, p.39.

<sup>297</sup> «Il vino [...] simboleggia il destinatario divino. La mola salsa, un alimento preparato dalle Vestali, rappresentava invece il popolo romano. [...] ogni popolo impiega nel sacrificio l'ingrediente più tradizionale: questo cereale rappresenta la sua identità»: PRESCENDI 2011, p.40.

<sup>298</sup> «Il farro è il più antico cereale coltivato dai Romani, e forse il solo cereale fino al 5° secolo a.C.»: SABBATUCCI 1988, p.61.



consacrazione, come, ad esempio, nelle nozze per *confarreatio* e nei sacrifici; come ricorda Sabbatucci, infatti, «la farina di farro mista a sale, la cosiddetta *mola salsa*, era indispensabile per l'esecuzione di ogni sacrificio, tanto che *immolare* (cospargere di *mola salsa* la vittima) era diventato sinonimo di *sacrificare*; il matrimonio solenne, quello che non ammetteva divorzio ed era prescritto per alcuni sacerdoti, [...] era chiamato *confarreatio* da una focaccia di farro offerta dalla sposa»<sup>299</sup>. Per la rilevanza che questa pietanza aveva acquisito in quel tempo, i cittadini di Roma, come fra poco vedremo, avevano riservato nel calendario uno spazio in suo onore, della durata di un'intera giornata.

Durante il mese di febbraio, infatti, fin dai primissimi anni della monarchia, si celebrava a Roma la festa dei *Fornacalia*, la quale, organizzata nei pressi del foro su iniziativa del curione massimo<sup>300</sup>, era volta ad onorare questo cereale tramite la sua torrefazione (*farris torrendi feriae*). Plinio (*Nat. Hist.* XVIII, 8) farebbe risalire questa antica usanza a Numa, e cioè, per usare le parole di Brelich, il «fondatore delle antiche forme di esistenza dei Romani»<sup>301</sup>:

*et Fornacalia instituit farris torrendi ferias.*

«Istitui anche i Fornacalia, feste della torrefazione del farro»<sup>302</sup>.

---

<sup>299</sup> SABBATUCCI 1988, p.61.

<sup>300</sup> «L'indizione e il coordinamento spettavano al capo di tutte le curie, il curione massimo. [...] Il momento e il luogo della riunione era indicato per mezzo di manifesti (*tabellae*) che il curione massimo faceva affiggere nel foro. In origine, quando l'ordinamento in curie era alla base del sistema politico-sociale romano, questa riunione annuale doveva avere una grandissima importanza: serviva ad affermare l'esistenza e la consistenza di ciascuna curia all'ingresso del nuovo anno»: SABBATUCCI 1988, p.60.

<sup>301</sup> BRELICH 2010, p.161.

<sup>302</sup> Traduzione italiana di A. Brelich.

La popolazione si riuniva presso una fornace, dove avveniva la macinatura e la tostatura del farro, per poi metterlo al consumo<sup>303</sup>; era infatti in questo mese dell'anno che poteva considerarsi concluso il ciclo vitale del cereale, e poter cominciare ad usufruire del raccolto:

*Fornacalia sacra erant cum far in fornaculis torrebant* (Paul. Fest. 73 L.)

«I fornacalia erano la festa in cui si tostava il farro nelle fornacelle»<sup>304</sup>.

Particolare, secondo Sabbatucci e Brelich, sarebbe stata la scelta da parte della tradizione e della cultura romana di attendere fino al mese di febbraio per poter consumare il raccolto che già si era concluso nella stagione estiva. Entrambi gli studiosi concordano nel considerare i *Fornacalia* come una «festa primiziale»<sup>305</sup>, e, dunque, una sorta di momento riservato all'espiazione del farro prima che questo venisse consumato<sup>306</sup>. Dopo la mietitura, che avveniva nella stagione estiva tra giugno e luglio, non era possibile consumare subito il farro (diversamente dal frumento) perché non era commestibile. Come suggerisce Plinio (Nat. Hist. XVIII, 72), infatti, sarebbe stato necessario continuare a conservarlo nella sua spiga:

*far quia difficulter excutitur, convenit in palea sua condi*

---

<sup>303</sup> «Si trattava in sostanza della festa della torrefazione del farro (*farris torrendi feriae*), ma era anche qualcosa di più, in quanto non si limitava alla esecuzione di un sacrificio “alla fornace che stava nei mulini”, ma prevedeva anche la riunione di tutti i membri di una medesima curia in un determinato punto del foro»: SABBATUCCI 1988, p.60.

<sup>304</sup> Traduzione italiana di A. Brelich.

<sup>305</sup> SABBATUCCI 1988, p.62.

<sup>306</sup> «Dobbiamo limitarci a prendere atto che i Romani aspettavano il mese di febbraio per incominciare a consumare il farro prodotto nell'estate precedente, come se febbraio fosse il mese più adatto per “espriare” questo evento, ma anche, o soprattutto, perché l'evento si compisse»: SABBATUCCI 1988, p.62.

«Poiché il farro si batte più difficilmente, conviene conservarlo nella sua paglia»<sup>307</sup>.

Di conseguenza, capiamo il motivo per cui venisse torrefatto, e poi consumato, soltanto in inverno (dunque a febbraio); importanti sono a tal proposito le parole di Brelich, il quale riprende la testimonianza di Varrone (*r. r.* 1,63): «dopo la mietitura estiva bisognava immagazzinare le spighe stesse del farro (senza trebbiatura) e solo durante l'inverno lo si poteva levare dal magazzino per mangiarlo (*ad usus cibatus*), dopo averlo tostato ed “escusso”»<sup>308</sup>. Nell'occasione della torrefazione del farro, presso le fornaci i Romani compivano anche sacrifici<sup>309</sup> agli dei, e ciò sottolinea perfettamente l'aspetto sacrale di questa materia prima<sup>310</sup> e quale rilevanza potesse avere all'interno del rituale del matrimonio per *confarreatio*, tanto da condizionarne, addirittura, il nome.

### 3.1.2. L'uso del farro nella *confarreatio*

Nella *confarreatio*, il momento centrale della cerimonia era riservato all'impiego del farro (da cui, appunto, prenderebbe il nome).

Attualmente, le fonti in nostro possesso, quelle giuridiche e quelle letterarie, sono spesso discordanti nell'indicarci le modalità di svolgimento della ritualità nuziale, e, soprattutto, come vedremo, forniscono terminologie diverse per quanto riguarda l'uso del

---

<sup>307</sup> Traduzione italiana di A. Brelich.

<sup>308</sup> BRELICH 2010, p.164.

<sup>309</sup> *Ne degustabant quidem novas fruges... antequam sacerdotes primitias libassent*, «né gustavano i primi frutti... prima che i sacerdoti avessero offerto le primizie agli dèi» (traduzione italiana di A. Brelich).

<sup>310</sup> «La torrefazione era il grande momento in cui l'alimento base diveniva accessibile»: BRELICH 2010, p.164.

farro. Ma chi compie l'azione nel rituale? Sono gli sposi, come sembrano suggerire i giuristi Gaio e Ulpiano, i 'protagonisti' e gli attori delle precise fasi e della gestualità del rito? Oppure, al contrario, se seguiamo le fonti letterarie, sono i sacerdoti e le figure religiose a gestire le sequenze rituali del matrimonio? Per semplificare: chi si occupava realmente dell'offerta del farro? È inevitabile, per il momento, a causa delle notizie disomogenee in nostro possesso, procedere per ipotesi per provare a rispondere a queste questioni. Importante, a tal proposito, è lo studio condotto da Isabella Piro. La studiosa, infatti, all'inizio della sua indagine, ragiona intorno al concetto di 'farro', o meglio, sulla tipologia di 'impasto', a base di farina di questo cereale, che veniva impiegata nel rito. Conoscere il tipo e la forma di alimento, di cui il farro, come abbiamo detto, è l'ingrediente principale, ci aiuta a comprendere meglio quali fossero le figure centrali nel rituale.

Il farro (*far*) si poteva trovare sotto forma di pane, il *panis farreus* nominato da Gaio:

*Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii, quod Iovi Farreo fit; in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur; conplura praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et sollemnibus verbis, praesentibus decem testibus, aguntur et fiunt. Quod ius etiam nostris temporibus in usu est; nam flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum, nisi ex farreatis nati non leguntur; ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt. (Gai. 1.112)*

«(Le donne) si assoggettano alla *manus* con la focaccia di farro mediante un tipo di sacrificio che si offre a Giove Farreo, nel quale si adopera il pane di farro: onde si dice anche *confarreatio*; inoltre per compiere ordinatamente

questo rito si fanno ed avvengono molte cose con precisione e solenni parole, alla presenza di dieci testimoni. Questo rito si pratica anche ai nostri tempi: infatti i flamini maggiori, cioè i flamini di Giove, di Marte e di Quirino, e ugualmente i *reges sacrorum* non si scelgono se non nati da genitori che abbiano praticato la confarreazione; ed essi stessi non possono rivestire il sacerdozio senza aver effettuato la confarreazione»<sup>311</sup>.

e così anche da Ulpiano:

*Farreo convenitur in manum certis verbis et testibus praesentibus et solemnibus sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur.* (Tit. Ulp. 9.1)

«Ci si assoggetta alla manus maritale con la focaccia di farro, con l'uso di precise parole, alla presenza di dieci testimoni e con l'offerta di un solenne sacrificio, in cui si fa uso anche del pane di farro»<sup>312</sup>.

Ma molto spesso nella letteratura latina, quando si parla di *confarreatio* e di uso del farro, si utilizza anche il termine *libum*, il quale indica, anziché il pane, una sorta di 'focaccia' (Fest., s.v. *Farreum* L.78 e Fest., s.v. *Diffarreatio* L.65), o solamente *farreum* (Plin. Nat. Hist. 18.3.10). Piro, tuttavia, non concorda nell'attribuire a *libum* e a *panis* lo stesso valore religioso, in quanto non sarebbero simili nella preparazione e non conterrebbero gli stessi

---

<sup>311</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

<sup>312</sup> Traduzione italiana di C. Fayer.

elementi al loro interno<sup>313</sup>: «[...] va considerato come alla impraticabile sovrapposibilità di *libum* e *panis* concorra la circostanza della principale destinazione in ambito sacrale del *libum*: la scrupolosa ‘specificità’ di ciascuno degli ingredienti sapientemente assemblati per i preparati che venivano adibiti nei riti a funzioni sacrificali [...] rende infatti di difficile accoglimento l’idea di una ambivalenza ontologica e concettuale, nel nostro specifico ambito, tra *libum* e *panis* e dunque di un uso promiscuo dei vocaboli»<sup>314</sup>.

Dunque, essendo il pane diacronicamente più tardo, è possibile pensare che, in una fase più arcaica, durante la cerimonia della *confarreatio*, fosse utilizzata la *mola salsa*, e che, quindi, a fronte di ciò che è stato detto poco fa, non si trattasse di una consumazione del farro, poiché le spighe non erano edibili, ma bensì solamente di un sacrificio. In questo caso, però, gli sposi non sarebbero stati i ‘protagonisti’ della scena, perché l’esecuzione così ipotizzata era riservata solamente alla classe sacerdotale e non alle persone ‘comuni’. In questo caso, però, viene meno il concetto di ‘condivisione’, in quanto il farro, qui, serviva solo come simbolo e non certo per essere mangiato.

È probabile, poi, che l’uso del pane fosse stato esteso anche a questa cerimonia, sostituendo, in questo modo, la *mola salsa*. Proprio questo passaggio avrebbe reso i *nubendi* partecipi in modo attivo, mettendo in secondo piano la presenza dei sacerdoti<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> «Catone descrive la ricetta del *libum* presentandolo come un preparato composto in maniera diversa, più complessa rispetto ad un *panis*, realizzato mescolando farina, formaggio e uovo (Cato. *De agric.* 75)»: PIRO 2021, p.129.

<sup>314</sup> PIRO 2021, p.128

<sup>315</sup> Anche perché, si ricorda (cap.2), al *flamen Dialis* non era consentito toccare la farina fermentata (ossia lievitata); questo viene spiegato da Plutarco (Plut. *Q.R.*, 109), il quale afferma che la farina era considerato un alimento incompleto, perché non era né grano né pane, pertanto non commestibile. Anche Aulo Gellio (Gell., *Noct. att.* X,15), come abbiamo visto nel secondo capitolo (pagina 77), scrive: *farinam fermento imbutam adtingere ei fas non est* (in ragione del carattere non arcaico della farina fermentata).

Piro, infatti così afferma: «Non siamo in grado di cogliere, nell'ambito di questa possibile evoluzione, il rapporto causa-effetto: se cioè l'adibizione del *panis farreus* sia stata l'esito di un adeguamento del rito originato da un'intervenuta piena partecipazione dei nubendi alle fasi rituali ovvero se è stato l'adeguamento rituale avente ad oggetto il *panis farreus* l'elemento innovativo, che ha trascinato con sé un 'agire' *cum* (il *cum-farreare*), intorno al pane, il quale ha a sua volta naturalmente spostato il focus sulla partecipazione attiva dei nubendi. [...] E esso (il *cum*) imprime a *con-farreatio* l'idea di un dinamismo compartecipato, rimandando quindi non più, come in precedenza, ad un elemento materiale, il farro, ma ad un'attività, il *farreare*, svolta in comune dai nubendi»<sup>316</sup>.

Secondo Wilson, invece, nella Roma antica il rito era caratterizzato dalla rottura di una sorta di 'torta' o focaccia di farro sopra la testa della sposa, proprio perché simbolo di buon auspicio. Molto probabilmente, a mio parere, questa ipotesi potrebbe ricollegarsi al culto della dea romana Cerere<sup>317</sup>, nota per essere la divinità legata all'agricoltura e alla fecondità sia delle messi ma anche delle donne; questo "buon auspicio" che riguarderebbe solamente la donna, potrebbe trattarsi, dunque, da parte dei Romani, l'augurio che la donna, una volta sposata, potesse generare figli, sotto la protezione di quella divinità portatrice di fecondità<sup>318</sup>. Ma la studiosa riterrebbe anche che, successivamente, alcune

---

<sup>316</sup> PIRO 2021, p.148.

<sup>317</sup> «*Namque Ceres fertur fruges mortalibus instituisse*» (Lucr. V,14-15).

<sup>318</sup> Per un interessante studio che mette in parallelo la crescita del farro durante l'anno e il tempo della gestazione della donna, si veda BRACONI 2007. «Seguendo questa traccia, e applicando un modello interpretativo che vede uno stretto legame tra cereale alla base dell'alimentazione dei Romani delle origini e biologia umana, abbiamo tentato una rilettura comparata delle sequenze della nascita del farro e dell'uomo»: BRACONI 2007, p.253.

Un passo di Ovidio recita: *Farra tamen veteres iaciebant, farra metebant / primitias Cereri farra resecta dabant*, «Tuttavia gli antichi seminavano il farro, mietevano il farro, / offrivano a Ceres le primizie del farro raccolto» (traduzione italiana di A. Brelich).

briciole di questa ‘torta’ venissero mangiate dai due coniugi, passaggio che darebbe il nome a questo particolare tipo di matrimonio: “*con-farreatio*” deriverebbe proprio, dunque, dal “mangiare insieme” (dal prefisso *cum-*) il farro, simbolo di questa celebrazione<sup>319</sup>.

### 3.2. Il *flammeum*

Durante il rito nuziale della *confarreatio* erano di notevole importanza gli indumenti utilizzati dalla *nupta*, i quali presentano alcuni tratti in comune con altre figure della società romana: la flaminica e le Vestali. Molto interessante è, in particolare, l’argomentazione sviluppata attorno al velo della sposa, il *flammeum*, e alla sua simbologia.

‘*Velarsi*’ e ‘*sposarsi*’. Questi verbi, nella lingua latina, sono incredibilmente connessi tra di loro, e condividerebbero la stessa radice: «Era quindi tradizione che la donna romana, al momento delle nozze, si coprisse il capo con il *flammeum*. A questa consuetudine si connette l’etimologia di *nubere* ed *obnubere*, che, come è noto, vuol dire ‘maritarsi’. [...] Quindi *nubere* ‘sposarsi, coprirsi il capo’»<sup>320</sup>.

Probabilmente, in origine, fino al III secolo a.C., la *velatio* era prevista anche per lo sposo; questa usanza sarebbe stata, poi, abbandonata dalla parte maschile, ma mantenuta solamente dalla donna. Di conseguenza, sarebbe cambiata anche la terminologia: se inizialmente il verbo *nubere* riguardava entrambi gli sposi, poi «diventa vocabolo

---

<sup>319</sup> «The newly married couple then ate a few crumbs in a custom known as *confarreatio*—eating together. [...] in ancient Roman times, a piece of the cake guaranteed an auspicious life»: WILSON 2005, p.69.

<sup>320</sup> BONANNI 2010, p.168.



riservato alle donne mentre per gli uomini si usa *ducere*»<sup>321</sup>. Anche in ambito greco era previsto che l'uomo indossasse un indumento simile ad un velo; come afferma Arrigoni, infatti «anche lo sposo in Grecia aveva un importante capo di vestiario: il *mantello nuziale* (γαμικὴ χλανίς ο ἱμάτιον νυμφικόν), senza il quale sembra che il matrimonio non potesse essere celebrato»<sup>322</sup>. Dalle fonti letterarie sembrerebbe, tuttavia, che lo sposo in Grecia indossasse il mantello solamente prima di accedere al talamo, il letto nuziale, e cioè prima di avvicinarsi fisicamente alla sposa; questa azione simboleggerebbe per l'uomo il desiderio di prepararsi ad una nuova fase della sua vita<sup>323</sup>. Era usanza nella Grecia dell'età arcaica, inoltre, creare uno spazio intimo riservato agli sposi, e ciò veniva realizzato

---

<sup>321</sup> BONANNI 2010, p.170.

<sup>322</sup> ARRIGONI 1983, p.52.

<sup>323</sup> «Anche lo sposo greco dunque deve in certa misura tagliare col passato e prepararsi ad un nuovo destino simboleggiato in parte proprio dal mantello nuziale»: ARRIGONI 1983, p.52. Era previsto, inoltre, che la sposa regalasse all'uomo, durante un periodo di separazione, una sorta di manto che Arrigoni definisce come «mantello della segregazione», legato alla sfera sessuale: «Polluce (III 39-40) ricorda una particolare occasione in cui il neo-sposo riceveva dalla neo-sposa un dono speciale che si può chiamare il “mantello della segregazione”: *Proaulia* è il giorno precedente alle nozze, *epaulia* il giorno seguente. E *apaulia* il giorno in cui lo sposo, lontano dalla sposa, pernotta nella casa del suocero. Altri poi chiamano *apaulia* anche i doni consegnati alla sposa. La ἀπαυλιστηρία χλανίς è mandata dalla sposa allo sposo negli *apaulia*. Comunque sia, *apaulia* è un periodo di lontananza sposo da sposa, in cui lo sposo riceve dalla sposa questo mantello della segregazione, la sposa forse riceve doni (non si sa da chi). Secondo un'altra informazione *apaulia* è una festa tipicamente ateniese: la neo-sposa in quella occasione inizia a pernottare lontano dal padre, presso il marito (*i.e.* a casa sua). [...] Propongo quindi di vedere nella *chlanis* della separazione momentanea inviata allo sposo segregato una sorta di duplicata del mantello nuziale, come se il neo-sposo fosse chiamato a ripetere - ribadita la sua separazione dal passato - il primo amplesso sotto il mantello della prima notte di nozze. In pratica una reiterazione - sul versante dello sposo - del rito della sua separazione dallo status precedente e insieme dell'iniziazione sessuale della neo-sposa, da lei stessa sollecitata, dopo una breve separazione, nel quadro di reiterazioni rituali che, di norma, segnalano la difficoltà della sposa a staccarsi dal padre e dalla famiglia di origine. [...] il mantello della segregazione dello sposo indica che la sposa ateniese in certo modo esercitava il suo controllo sull'unione sessuale, più da partner che da oggetto»: ARRIGONI 1983, pp.53-54.

attraverso la velatura del talamo nuziale<sup>324</sup>. Molto spesso nell'arte antica gli sposi venivano entrambi rappresentati coperti da un ampio manto, come fossero isolati da tutto ciò che li circondava: «qui, lontano da occhi estranei, avviene l'iniziazione della sessualità della neo-sposa da parte dello sposo, un'iniziazione che ha certamente un grande significato per la donna»<sup>325</sup>.

Per coprirsi il capo, le donne romane potevano scegliere tra i seguenti capi: la *palla*, il *flammeum* per le occasioni nuziali, su cui ci concentreremo a breve, il *ricinum*<sup>326</sup> (o *rica*), di uso più antico e riservato, come suggerisce Varrone<sup>327</sup>, alle occasioni di partecipazione ai rituali (da cui, appunto, prenderebbe il nome), come i sacrifici, e il *maforte*<sup>328</sup>, che aveva la stessa funzione del *ricinum*, ma, molto probabilmente, fu utilizzato in età più tarda<sup>329</sup>. Quest'ultimo indumento (il *maforte*, appunto), se seguiamo

---

<sup>324</sup> «Ma il significato fondamentale, o almeno più generale, soggiacente a queste rappresentazioni mi pare quello dell'isolamento, della "segregazione spaziale" della coppia nuziale non tanto come sintomo di *pruderie*, quanto piuttosto per evidenziare il significato iniziatico del matrimonio, come se questo momento fondamentale nella vita umana esigesse, con la separazione materiale dal resto del mondo, una separazione dalla vita anteriore dei due sposi, una discreta intimità a due dove iniziare una nuova vita»: ARRIGONI 1983, pp.38-39.

<sup>325</sup> ARRIGONI 1983, p.50. «Quanto al mantello nuziale si è ritenuto finora che volesse inizialmente caratterizzare una consacrazione, quindi esprimere l'unione (in senso morale) degli sposi e la protezione del marito sulla moglie, insomma il mantello come simbolo dell'intima unione che dovrà esistere tra i due sposi. [...] A mio avviso, il mantello, attuando una sorta di "segregazione spaziale" pur nell'isolamento del talamo, può permettere all'uomo di accostare la neo-sposa delicatamente, incominciando dai preliminari secondo la prassi di certi modelli paradigmatici di tale iniziazione al sesso»: ARRIGONI 1983, p.51.

<sup>326</sup> Per un maggiore approfondimento riguardo al *ricinum*, si veda BONANNI 2010, p.165: «La *rica* era un pezzo di stoffa, tagliato e bordato di frange, che le donne portavano a coprire le spalle e il capo».

<sup>327</sup> Varro L. 5,29: *Sic rica ab ritu, quod Romano ritu sacrificium feminae cum faciunt, capita velant.*

<sup>328</sup> Molto importante, seppur non recente, è l'indagine e lo studio delle occorrenze e delle varie grafie su papiri (nel periodo compreso tra I e VII secolo d.C.) della parola *maforte* (dal greco μαφόρτης), di Ada Bazzero (BAZZERO 1917).

<sup>329</sup> Bonanni afferma, infatti, che il *maforte* è «attestato a partire dal IV secolo» (BONANNI 2010). Questo velo era indossato, secondo la studiosa, e secondo gli studi di Bazzero (BAZZERO 1917), non solo dalle

le ricerche papirologiche svolte da Ada Bazzero, ha inizialmente un rapporto stretto con il matrimonio, perché, come afferma l'autrice, «lo adoperarono infatti le donne maritate»<sup>330</sup>, e forte è il suo legame con la divinità Marte, simbolo della potestà maritale ottenuta dall'uomo dopo le nozze, e della sua superiorità rispetto alla moglie<sup>331</sup>. Su questa tematica torneremo più avanti.

Ma veniamo ora all'indumento più interessante, centrale nella celebrazione del rito nuziale della *confarreatio*: il *flammeum*.

Il giorno delle nozze, dopo l'acconciatura dei capelli e dopo aver indossato la tunica bianca (la semplice *tunica recta*), la sposa ricopriva il capo e il viso con un velo, il *flammeum*, il cui colore, che ricorda una fiamma infuocata (da cui deriverebbe il nome), giocava tra le sfumature del rosso (*sanguineum*) e il giallo (*luteum*). Potremmo ritenere, dunque, che il colore più diffuso fosse un arancione sgargiante, vivace, acceso, che, secondo lo studioso Rupprecht<sup>332</sup> (il quale interpreta alcuni passi degli autori antichi), serviva per nascondere il rossore sul volto delle giovani spose. Nella *Pharsalia* di Lucano (Lucan. 2, 350-364), soprattutto ai vv.360-361 (*non timidum nuptae leviter tectura pudorem / lutea demissos velarunt flammea voltus*), si leggono queste parole:

---

donne sposate, ma anche da uomini e, soprattutto, dai monaci. Per un taglio cronologico più preciso, a questo proposito, è, inoltre, interessante osservare la seguente affermazione: «È certo soltanto che fin dal secolo IV il μαφόριον femminile era chiamato dagli scrittori latini *ricinium*, denominazione anteriore, pare, a *maforte* e che si conserva, accanto a questa, ancora nel VII secolo; in origine probabilmente alle due denominazioni, corrispondevano due indumenti diversi, per quanto somiglianti, ma nel secolo IV è certo per le attestazioni di Servio, di Nonio, di Isidoro che ogni differenza era scomparsa» (BAZZERO 1917).

<sup>330</sup> BAZZERO 1917.

<sup>331</sup> «[...] come attesta Isidoro, il quale vede un rapporto fra questo nome di abito e quello di Marte, quasi fosse stato segno della dignità e della potestà maritale, che a Roma venne messa in relazione con questo dio» (BAZZERO 1917).

<sup>332</sup> RUPPRECHT 1974, p. 620.

- 350 *Hae flexere virum voces, et tempora quamquam  
sint aliena toris, iam fato in bella vocante,  
foedera sola tamen vanaque carentia pompa  
iura placent sacrisque deos admittere testes.  
Festa coronato non pendent limine sarta,  
infulaque in geminos discurrit candida postes,  
legitimaeque faces, gradibusque adclinis eburnis  
stat torus, et picto vestes discriminat auro,  
turritaque premens frontem matrona corona  
translata vitat contingere limina planta;*
- 360 *non timidum nuptae leviter tectura pudorem  
lutea demissos velarunt flammea voltus,  
balteus aut fluxos gemmis astrinxit amictus,  
colla monile decens, umerisque haerentia primis  
suppara nudatos cingunt angusta lacertos.*

«Piegarono l'eroe questi detti, e quantunque, ormai, non fosse più tempo di nozze, perché il destino già chiamava alla guerra, decise di rinnovare soltanto il vincolo e il giuramento senza alcuna vana pompa, e di ammettere, unici testi al rito, gli dèi. Non i serti e le corone delle feste pendono dalla soglia, né bianco addobbo vela i due battenti, non ci sono le faci rituali, né il talamo eretto su predella di avorio, non le coperte ricamate d'oro, né la sposa cinta la fronte di turrita corona, che, oltrepassandola con il piede, eviti di toccare la soglia, né velo scarlatto, che le adombri il volto chino e ne copra

delicatamente il timido pudore, né gemmata fascia che le stringa le pieghe fluenti, né collana che le adorni il collo, né succinto mantello che scendendo dalle spalle le avvolga le nude braccia. Mantiene l'abbigliamento lugubre del lutto, così com'era, e abbraccia il marito come madre i figli. La porpora rimane nascosta sotto la lana funebre»<sup>333</sup>.

Alcuni studiosi propongono quindi una lettura psicologica dell'antico uso del *flammeum*. Questo tipo di velo nasconderebbe, per citare le parole di Carcopino, «pudicamente la parte alta del viso»<sup>334</sup>. Entra in gioco, allora, il tema del *pudor*, della pudicizia: Rupprecht<sup>335</sup> tiene presente, a proposito di questo, che in un'epoca in cui vi erano regole severe sulla pudicizia della sposa, l'idea del passaggio<sup>336</sup>, dell'imminente perdita della verginità, poteva comportare un sentimento di imbarazzo nella futura moglie, e, per questo, essa sentirebbe la necessità di coprirsi<sup>337</sup>.

Bisogna ricordare, infatti, che quando si svolgeva il rito di un matrimonio romano, l'atto della velatura<sup>338</sup> della sposa con il *flammeum* avveniva prima di essere condotta alla casa del marito (la *deductio*, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente), e, dunque, prima

---

<sup>333</sup> Traduzione italiana di L. Griffa, 1989.

<sup>334</sup> CARCOPINO 1993, p. 98.

<sup>335</sup> RUPPRECHT 1974, pp. 620-621.

<sup>336</sup> «Probabilmente si velavano nelle occasioni che l'antropologia ha definito "riti di passaggio" e cioè per un matrimonio o per un lutto»: MUZZARELLI 2016, p. 26.

<sup>337</sup> «Nel mondo antico la velatura del capo femminile era legata per tradizione al passaggio allo stato matrimoniale. L'uso riguardava la copertura non solo del capo ma anche del viso, un costume che si diffuse poi nel mondo cristiano, arabo ed ebraico»: MUZZARELLI 2016, p.22.

<sup>338</sup> «Il giorno del matrimonio le giovani compivano un rituale privato che imitava un rito religioso, il velamento delle Vestali»: MUZZARELLI 2016, p.23.

che la *pronuba* (la matrona che assistiva la giovane il giorno delle nozze, e che doveva essere *univira*, ossia legata ad un solo marito) la facesse sedere sul *lectus genialis*, il letto destinato alle coppie di sposi, per consumare la loro nuova unione. Ho selezionato, a proposito di questa tema, e per avere una visione più chiara di esso, alcuni dei versi ritenuti da me più importanti del Carme 61<sup>339</sup> di Catullo:

*Collis o Heliconii cultor, Uraniae genus,  
qui rapis teneram ad virum*  
5 *virginem, o, Hymenae Hymen, o, Hymen [Hymenaeae*  
  
*cinge tempora floribus suave olentis amaraci,  
flammeum cape, laetus huc*  
10 *huc veni, niveo gerens luteum pede soccum;*  
  
*exercitusque hilari die nuptialia concinens  
voce carmina tinnula,*  
15 *pelle humum pedibus, manu pineam quate [taedam.*  
[...]  
*Tu fero iuveni in manus floridam ipse puellulam  
dedis a gremio suae*  
60 *matris. – o Hymenae Hymen, o, Hymen [Hymenaeae! –*  
[...]  
*Claustra pandite ianuae! Virgo adest. Viden ut [faces  
splendidas quatiunt comas?*  
80 *< Sed moratur. Abit dies: prodeas, nova nupta,*  
  
*neve respicias domum, quae fuit tua, neu pedes >  
tardet ingenuus pudor.*

---

<sup>339</sup> Si tratta di un epitalamio, un canto nuziale.

- 85 *Quem tamen magis audiens flet, quod ire necesse [est.*
- [...]
- 95 *Sed moraris. Abit dies. – Prodeas, nova nupta! –*
- < Prodeas nova nupta >, si iam videtur, et audias  
nostra verba. Vide ut faces*
- 100 *aureas quatiunt comas. – Prodeas, nova nupta! –*
- [...]
- Tollite, < o > pueri, faces: flammeum video veni-  
re. Ite concinite in modum*
- 125 *«Io Hymen Hymenaeae io!» – Io, Hymen [Hymenaeae! –*
- [...]
- Da nuces pueris, iners concubine: satis diu  
lusisti nucibus: libet*
- 135 *iam servire Talasio. – Concubine, nuces da! –*
- [...]
- Aspice, unus ut accubans vir tuus Tyrio in toro  
totus immineat tibi.*
- 175 *– Io Hymen Hymenaeae io, io, Hymen [Hymenaeae! –*
- Illi non minus ac tibi pectore uritur intimo  
flamma, sed penite magis.*
- 180 *– Io Hymen Hymenaeae io, io Hymen [Hymenaeae! –*
- Mitte brachiolum teres, praetextate, puellulae:  
iam cubile adeat viri.*
- 185 *– Io, Hymen Hymenaeae, io, io, Hymen [Hymenaeae! –*
- [...]
- Iam licet venias, marite: uxor in thalamo tibi est,  
ore floridulo nitens,*
- 195 *alba parthenice velut luteumve papaver.*

«O del colle d’Elicona abitatore, figlio della celeste Musa, che rapisci la tenera vergine per darla al marito, oh, Imeneo Imene, oh, Imene Imeneo, cingi le tempie dei fiori dell’odorosa maggiorana, prendi il velo color fiamma, giulivo qua vieni, qua, in niveo piede calzato nel giallo socco, e brioso nel felice giorno con noi cantando i nuziali canti con voce argentina, batti in cadenza il suolo, nella mano agita la fiaccola di pino.

[...]

Tu al fiero giovane dai in potere, tu, la fanciulla in fiore, tolta dal grembo della sua mamma.

[...]

Le sbarre! Spalancate la porta! La vergine è là. Vedi come le fiaccole squassano la chioma di luce. Ma indugia. Se ne è andato il giorno: vieni fuori, sposa novella, e non voltarti a riguardare la casa che era tua, e i tuoi piedi non tardi pudore di vergine. Pure vuol dargli ascolto, e piange, perché è necessario partire.

[...]

Vieni fuori, sposa novella! – vieni fuori, sposa novella! Se ormai ti pare, e ascolta le nostre parole. Vedi? Le fiaccole squassano la chioma d’oro. Vieni fuori, sposa novella!

[...]

Alzate, ragazzi, le fiaccole: vedo venire il velo di fiamma. Su, con noi cantate in cadenza “viva, Imene Imeneo, viva!”

[...]

Da’ le noci ai ragazzi, disoccupato mignone, abbastanza a lungo hai giocato con le noci: ora s’è deciso che tu serva a Talassio. – Mignone, dà le noci!

[...]

Vedi, di là c’è un convitato, uno solo: è tuo marito, che dal cuscino di porpora tutto si protende verso di te. – Viva Imene Imeneo, viva, via, Imene Imeneo!



– A lui non meno che a te brucia dentro l’anima la fiamma, ma più dentro. –  
Viva, Imene Imeneo, viva, viva Imene Imeneo! Lascia il braccio tornito dalla  
giovinetta, o paggio: ormai s’appressi al letto del marito. – Viva, Imene  
Imeneo, viva, viva, Imene Imeneo!

[...]

Ora puoi venire, sposo: la tua moglie è nel tuo talamo, col visetto ch’è un  
fiore, raggianti come la pratellina bianca o il rosolaccio rosso»<sup>340</sup>.

I versi di questo canto nuziale, che Catullo dedica all’amico Manlio Torquato e a sua moglie Giunia Aurunculea per le nozze, mostrano il momento della *deductio*, e cioè quel momento in cui avveniva, per la sposa, il passaggio dalla casa paterna a quella nuova del marito<sup>341</sup>. Attraverso la lettura di questo passo, Catullo ci rende partecipi della cerimonia e del corteo: l’inizio si apre con un lungo inno a Imeneo<sup>342</sup>, la divinità greca delle nozze, il quale viene invitato a partecipare all’unione dei due *nubendi* (vv.1-75). Già al v.8 viene fatta menzione del velo della sposa, il *flammeum* appunto, elemento centrale per la sposa nel contesto del matrimonio, tanto che, successivamente, al v.121 la donna verrà identificata con il *flammeum* stesso<sup>343</sup>.

Ma veniamo ora al punto più importante: il tema del *pudor* e della vergogna della sposa durante l’istituzione della *deductio* (ragion per cui sentirebbe il bisogno di coprirsi il volto). La giovane donna, che, non a caso, è definita “*virgo*” (v.77), è pronta, e possono

---

<sup>340</sup> Traduzione italiana di G. B. Pighi 1974.

<sup>341</sup> Si rimanda al cap. 2.3

<sup>342</sup> Come si è detto nel cap. 2.3, nel matrimonio romano «seguiva una folla schiamazzante che gridava il grido nuziale “talasse” o “talassio”», PAOLI 2006, p. 120. Plutarco (Plut. *Q.R.*, 31) spiega che Talasio, vissuto al tempo del ratto delle Sabine, era diventato, poi, simbolo del matrimonio felice.

<sup>343</sup> “*Tollite, < o > pueri, faces: / flammeum video venire*” (Cat. 61,121).

finalmente aprirsi le porte della casa del padre, dove ha vissuto sino a quel momento, per entrare, successivamente, tramite matrimonio, in quella del marito (vv.76-82). Ed ecco i versi su cui è bene concentrarsi: “*tardet ingenuus pudor. / Quem tamen magis audiens, flet quod ire necesse est*” (vv.83-85): viene sottolineato il ritardo (*tardet*), l’indugiare<sup>344</sup> della sposa, e la causa è proprio quel *pudor*, che Catullo definisce come *ingenuus*, “nativo”; e questo sentimento di vergogna, che probabilmente sfocia in quel ‘rossore’ di cui si è parlato prima, la fa scoppiare in un pianto, perché il momento di lasciare le mura paterne e di concedersi al suo sposo è arrivato. Questa separazione dal genitore ci porta a ricordare, naturalmente, il momento in cui veniva ‘messa in scena’, durante la *deductio*, la vicenda del ratto delle Sabine<sup>345</sup>; ancora ai versi dedicati all’invocazione a Imeneo (vv.56-58), infatti, viene detto: “*Tu fero iuveni in manus floridam ipse puellulam / dedis a gremio suae*”; con queste parole, appunto, si fa riferimento al distacco fisico, che avverrebbe tra la madre e la figlia, per mano del giovane sposo.

Dal v.156 la scena si sposta all’interno della casa del marito. La vergine, che prima indugiava per la vergogna (*pudor*) di ciò che sarebbe capitato dopo il rito delle nozze, ora

---

<sup>344</sup> Anche in altre occasioni la sposa viene esortata ad avanzare: “*Sed moraris, abit dies. — Prodeas nova nupta —*” (v.95); “*Prodeas nova nupta, si iam videtur*” (v.96); “*Sed abit dies: prodeas nova nupta*” (vv.110).

<sup>345</sup> Si tratta, molto probabilmente, della rappresentazione del ratto delle Sabine: questo era un momento fondamentale durante il rito matrimoniale (rimando al cap.2). Così Paoli descrive questo momento: «[...] un tentativo di ratto: lo sposo, all’improvviso, faceva finta di strappar la giovine moglie, impaurita e riluttante, dalle braccia della madre; [...] mera formalità, in cui si vedeva perpetuato il ricordo del ratto delle Sabine»: PAOLI 2006, p.120.

è condotta al letto nuziale dove l'aspetta il marito, il quale «le toglie la *palla* e si appresta a sciogliere il *nodus herculus* della sua cintura»<sup>346</sup>.

Molto bella, a mio parere, è l'immagine con cui Catullo descrive la novella sposa (*nova nupta*) utilizzando la metafora dei colori: “*uxor in thalamo tibi est, / ore floridulo nitens, / alba parthenice velut luteumve papaver*” (vv.193-195). La paragona alla margherita bianca, al papavero rosso. Personalmente, mi piace pensare che questi due colori non siano scelti per puro caso dal poeta, ma che diano una giusta rappresentazione del vestiario della sposa, la quale, come si è detto, il giorno del matrimonio indossa una tunica bianca (la *tunica recta*) e il cui capo è coperto dal *flammeum* fiammeggiante, dei toni del rosso-arancione (proprio del colore del papavero)<sup>347</sup>.

Questi ultimi versi del Carme 61 che ho deciso di citare, ci inducono a proseguire la nostra ricerca su un altro tema riguardante il *flammeum* su cui ritengo necessario riflettere: il tema del colore.

Le sfumature di colore del *flammeum*, dunque, in accordo con le fonti letterarie, tradizionalmente sembrano variare dal rosso acceso all'arancione e al giallo<sup>348</sup>. Ma perché è importante il colore? I Romani, così come i Greci, associavano differenti simboli alla scala cromatica, ma in termini di superstizione. Soprattutto tre colori, per seguire le parole

---

<sup>346</sup> «Doveva avere la forma di una palla, ma era destinato esclusivamente a coprire la testa delle donne che andavano spose ed essere, secondo la sua etimologia, di colore rosso o forse giallo-arancio»: CARCOPINO 1993, p. 99.

<sup>347</sup> Nella letteratura latina, non a caso (come vedremo) vi sono numerose occorrenze in cui il sostantivo *luteum* accompagna spesso la parola *flammeum*. Si veda: EDGEWORTH 1985, pp.212-220.

<sup>348</sup> BONANNI 2010, pp.166-168.

di Cagiano De Azevedo<sup>349</sup>, sono particolarmente significanti: il bianco, il nero e il rosso. Tralasciando i primi due, il rosso ricorda il colore del sangue e del fuoco, e assumerebbe, soprattutto, secondo lo studioso, un significato apotropaico; De Azevedo, infatti, fa alcuni esempi, tra i quali è presente anche il *flammeum*, oggetto della nostra indagine: «Si pensi alla strisce rosse della *toga praetexta*, destinate ad allontanare il malocchio dal giovanetto, al *flammeum velamen* o *reticulum* portato dalla sposa il giorno delle nozze, si pensi alla indignazione di Trimalcione per aver avuto il braccio lesa avvolto in una benda bianca anziché rossa. [...] Infine, rosse erano le vesti con le quali si avvolgeva il morto per ricordare i primitivi sacrifici cruenti che lo accompagnavano durante il funerale e per assicurargli una pacifica sosta nell'Aldilà»<sup>350</sup>.

Come si evince da questi esempi, comprendiamo, dunque, come fosse fondamentale per i Romani l'associazione di certi colori ad alcune tipologie di indumento, e così anche era importante per loro il valore simbolico che l'abito colorato assumeva, perché permetteva, attraverso un codice riconosciuto da tutti, di stabilire, di chiarire, e talvolta di distinguere, i cittadini<sup>351</sup>. Utilizzare il rosso nelle vesti, già dall'età monarchica<sup>352</sup>, si addiceva a coloro

---

<sup>349</sup> «Non che un simbolismo dei colori non esistesse presso i Greci e i Romani. Ma si trattava di un simbolismo sui generis, più improntato alla superstizione che riconosceva qualità benefiche o malefiche a determinati colori, che ad una interpretazione o attribuzione di un significato arcano a ciascuno di essi. Intanto le virtù magiche, apotropaiche, e un lieve significato simbolico sembrano essere limitate a tre colori»: CAGIANO DE AZEVEDO 1954, p.161.

<sup>350</sup> CAGIANO DE AZEVEDO 1954, pp.162-163.

<sup>351</sup> «Nella cultura latina, così attenta al linguaggio dei segni, la visione del colore è prevalentemente associata alla funzione distintiva ed il rapporto colore/status è così forte ed esplicito che non solo la posizione sociale viene segnalata dal codice cromatico ma metaforicamente i *colores* diventano espressione della moralità di chi se ne riveste»: CASARTELLI 1998, p.119.

<sup>352</sup> «Derivata probabilmente dal costume etrusco ed introdotta a Roma all'epoca dei re come privilegio del potere regio, nelle varianti decorative dell'antica *trabea*, nella *praetexta* e nel *latus clavus*, la porpora continua a mantenere nel corso dei secoli un ruolo di prestigio, distinguendosi nella tarda età imperiale come *color officialis* della suprema autorità imperiale. Numerosi sono i riferimenti testuali all'uso della

che assumevano una carica politica importante (come poteva essere una magistratura, oppure il potere imperiale), ma anche l'ambito religioso e militare<sup>353</sup> si rispecchiavano in questo colore brillante, poiché «esso segnala tra l'altro l'intoccabilità, la proibizione di attentare all'integrità fisica di quella persona, magistrato, sacerdote o fanciullo che sia»<sup>354</sup>. Simbolico era anche indossare la *toga praetexta*, la quale era destinata alle alte cariche politiche; il bordo di color rosso porpora che la caratterizzava distingueva i magistrati dal resto dei cittadini, i quali portavano un semplice indumento bianco, chiamato *toga pura*, e dai plebei, vestiti, questi ultimi, con abiti scuri. Rilevante è, in questo caso, l'affermazione di Casartelli: «in una società dominata da uno spirito profondamente gerarchico come quella romana l'abito non è solo il prodotto del gusto individuale ma adempie in maniera precisa ad una funzione-segno: permette di identificare immediatamente l'appartenenza ad una classe sociale, la condizione economica e politica, lo *status*. In passato lo *status* era segnalato non solo dalla tipologia dell'abbigliamento e dalla qualità dei materiali ma anche dal colore»<sup>355</sup>. In effetti, il

---

porpora come simbolo di regalità così come abbondano i ritratti di sovrani che in svariate occasioni indossano vesti purpuree. A partire dal IV sec, con Diocleziano, la porpora s'imporrà come segno distintivo ed esclusivo della dignità imperiale, gelosamente custodita da un'ampia legislazione suntuaria restrittiva»: CASARTELLI 1998, p.116.

<sup>353</sup> «Il rosso predomina anche nei costumi indossati in tempo di guerra. A partire dall'età repubblicana ordinariamente rosso e il mantello militare del generale, il *paludamentum*. Ancor più sfarzose e magnifiche dovevano apparire le vesti del trionfatore, nelle quali la porpora *miscetur auro* (Plin. *nat.* IX 127). In occasione della cerimonia del trionfo l'imperatore dichiarava la propria vittoria indossando le *vestes triumphales*: la *toga picta*, una *toga purpurea* ricamata d'oro che costituiva una versione evoluta della *toga purpurea* di età repubblicana, e la *tunica palmata*, ricamata con disegni a fogliame. L'abbinamento all'oro potenziava le virtù della porpora; il colorante porporino e analogo all'oro, rappresenta cioè splendore, ricchezza, durata e incorruttibilità ed è per questo motivo che, accostato al prezioso metallo, è assunto a simbolo dell'energia militare e del potere che ne deriva»: CASARTELLI 1998, p.116.

<sup>354</sup> CASARTELLI 1998, p.115.

<sup>355</sup> CASARTELLI 1998, p.109.

*flammeum*, con il suo colore rosseggiante, era destinato ad essere indossato dalle donne che si sposavano per *confarreatio*, rito nuziale che, come visto nel primo capitolo, era riservato perlopiù ai patrizi, o comunque a una limitata categoria di *cives*.

Ragioniamo, ora, sull'importanza del colore rosso, sulla sua terminologia specifica, utilizzata dagli *auctores* latini per indicare le sue sfumature, quali significati queste avessero, provando, inoltre, ad individuare quale valore assumesse il rosso negli abiti indossati dai Romani.

Come ci informa Girardi, «la gamma di questo colore, sin dall'antichità, è risultata ricchissima»<sup>356</sup>, e vi sarebbero numerosi aggettivi per esprimere le sue tonalità.

Il rosso *sanguineus*, ad esempio, è, naturalmente, il colore del sangue, dalla sfumatura tendente al nero e, quindi, come ci informa Plinio il Vecchio nella sua *Naturalis Historia* (XV, 109), simile al succo della ciliegia e dell'uva. Un altro aggettivo utilizzato per indicare il colore rosso è '*ruber*', il quale ricorda le sfumature simili a quelle del fuoco e del colore del cielo all'alba. Ma la tinta più apprezzata e prodotta dai *tintores* era il rosso scarlatto, molto vivace<sup>357</sup>, ricavato dal *coccum* (il colore prodotto da alcuni insetti essiccati), la cui caratteristica era la luminosità; per quanto riguarda il porpora e il viola, i colori che si potevano ritrovare nelle vesti erano, nello specifico, l'*amethystinum*, lo *ianthinum* e i *conchylia*, tra cui le sfumature tendenti alla malva e al viola serotina. Questi ultimi sono molto più scuri e tendenti al nero.

Le vesti tingiate con queste sfumature di rosso possono essere indossate sia da uomini che da donne, e vengono definiti da Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* XXI, 21) come *principales*.

---

<sup>356</sup> GIRARDI 2011, p.127.

<sup>357</sup> Casartelli individua tre sfumature del rosso scarlatto: «dal rosa sfuma fino alle tonalità intense delle porpore *Tyria*, *dibapha* e *Laconica*»: CASARTELLI 1998, p.110.

Si passa, poi, ad un altro colore che, però, è destinato ad essere indossato solamente dalle donne: è il *luteus*<sup>358</sup>, dalle sfumature che variano dall'arancione al giallo, e la particolare sfumatura detta *flammeus color*<sup>359</sup>, che tende di più verso un rosso luminoso e brillante, 'confinante' con l'arancione. Nel testo di Plinio che segue, è interessante vedere come questa tonalità di colore (*luteus*) sia accostato proprio al *flammeus* delle spose, le quali indossavano questo velo, che ricorda quello della *flaminica*, soltanto nel giorno del loro matrimonio:

*Lutei uideo honorem antiquissimum, in nuptialibus flammeis totum feminis concessum (Nat. Hist., XXI, 22)*

«Osservo che la preziosità del giallo è antichissima, riservato esclusivamente alle fanciulle (avvolte) nei veli nuziali»<sup>360</sup>

Le occorrenze in cui questo aggettivo, nella Letteratura latina, accompagna la parola *flammeum* (il velo della sposa) sono molto numerose<sup>361</sup>, come abbiamo visto anche, precedentemente, ad esempio, nel Carme 61 di Catullo. Importante è anche l'informazione che ci dà Aulo Gellio a proposito della parola *luteus*, che veniva utilizzata nel mondo romano anche per indicare il colore rosso (Gell., *Noct. Att.* II, 26, 14):

---

<sup>358</sup> «Escluso dai *principales colores* è, dunque, il succo vegetale estratto dalla pianta del *Lutum* (*Reseda Luteola*) dal quale si otteneva una gamma di toni giallo-arancioni»: CASARTELLI 1998, p.112.

<sup>359</sup> «[...] relegato alla funzione di colore propiziatorio del velo nuziale, il *flammeum*»: CASARTELLI 1998, p.112.

<sup>360</sup> Traduzione italiana personale.

<sup>361</sup> «*Luteus* viene tuttavia avvicinato a *flammeus* perché ne costituisce l'epiteto pleonastico»: GIRARDI 2011, p.131.

*"Rubidus" autem est rufus atrior et nigrore multo inustus, "luteus" contra rufus color est dilutior; inde ei nomen quoque esse factum videtur.*

«*Rubidus* è un rosso più scuro e con più larga carica di nero; *luteus* è invece un rosso più attenuato (*dilutior*) e da questa diluizione sembra sia derivato il vocabolo»<sup>362</sup>.

La differenza tra *luteus* e *flammeus color*, comunque, come spiega Seneca, dipende da molti fattori, tra cui anche il modo e la quantità di volte in cui un indumento veniva tinto e quanto colore assorbiva:

*uarietas autem non ob aliam causam fit quam quia pars coloris (a) sole est, pars a nube: in illa umor modo caeruleas lineas, modo uirides, modo purpurae similes et luteas aut igneas ducit, duobus coloribus hanc uarietatem efficientibus, remisso et intento. Sic enim et purpura eodem conchylio non in unum modum exit; interest quamdiu macerata sit, crassius medicamentum an aquatius traxerit, saepius mersa sit et excocta an semel tinctor. (Sen., Nat. Quaest. I,12)*

«La varietà dei colori si spiega perché una parte del colore deriva dal sole, l'altra dalla nube; l'umidità che si trova al suo interno traccia delle linee azzurre, verdi, simili al porpora e arancioni o color della fiamma, e due colori formano questa varietà: tenue e vivace. Così, infatti, anche la porpora estratta dallo stesso mollusco non esce in un solo modo: la differenza è per quanto

---

<sup>362</sup> Traduzione italiana di L. Rusca, 1992.



tempo la stoffa rimane bagnata, se ha assorbito una tintura più densa o più diluita, se è stata intinta e cotta più volte o se è stata immersa una sola volta».<sup>363</sup>

### 3.2.1. Una comparazione: la sposa, le Vestali e la Flaminica

#### 3.2.1.1. La capigliatura e l'abito nuziale della donna

Anche ciò che avveniva prima dell'effettiva celebrazione delle nozze era da considerarsi una ritualità. Per la donna, la vestizione assumeva un significato particolare e ricco di simbologie, in comune con quella delle Vestali e della Flaminica.

La sera prima della celebrazione delle nozze, la promessa sposa acconciava i capelli raccogliendoli in una retina rossa, e indossava, come già detto in precedenza, una *tunica recta*, ossia un abito semplice, bianco e senza orli, stretto sui fianchi da una cintura (*cingulum*) annodata con un doppio nodo (chiamato *cingulum herculeum*), che lo sposo avrebbe, poi, dovuto sciogliere alla conclusione della *deductio*, davanti al letto nuziale<sup>364</sup>. Questo era il momento in cui lasciava la sua infanzia, togliendo «l'abito di fanciulla»<sup>365</sup> (la *praetexta*<sup>366</sup>) e offrendo in voto i giocattoli con cui era solita trascorrere le sue

---

<sup>363</sup> Traduzione personale.

<sup>364</sup> «The bride's *cingulum* or *zona* may correctly be termed a "chastity belt", for it symbolized the surrender of her choicest gift – her virginity – to her new husband»: HERSCH 2010, p.109.

<sup>365</sup> PAOLI 2006, p.118.

<sup>366</sup> «*Praetexta* si chiamava la toga ornata di una balza di porpora, abito dei fanciulli (la toga, infatti, non si vestiva che a diciassette anni)»: PAOLI 2006, p.104.

giornate<sup>367</sup>. Come abbiamo detto in precedenza<sup>368</sup>, la *praetexta*, la cui caratteristica principale era quella di essere decorata da un bordo rosso porpora, era indossata, oltre che dai magistrati e dalle più importanti cariche politiche, anche dagli adolescenti. Indossare la *tunica recta* significava, dunque, assumere gli abiti da sposa, diventare una moglie e una matrona, mutare la sua condizione giuridica<sup>369</sup>. Anche il solo cambio d'abito simboleggiava per la fanciulla un "rito di passaggio"<sup>370</sup>.

Il giorno stesso del matrimonio avveniva la preparazione nuziale<sup>371</sup>: la nubenda legava i capelli con delle bende (*vittae*), che dividevano i capelli in varie ciocche, protette da sei cercini posticci<sup>372</sup> (*sex crines*); per la realizzazione di questa pettinatura tipica delle

---

<sup>367</sup> «Era, infatti, usanza specifica che le puellae, nell'imminenza delle nozze, dedicassero a Venere o ai Lari le loro *pupae* o gli ornamenti verginali»: MARTINI 1997, p.489. Anche nell'istituzione della *deductio* vi era un momento simile: durante la processione, infatti, lo sposo regalava ai bambini delle noci, «quelle noci con cui la sposa giuocava nella sua infanzia, il cui suono sul selciato presagisce ora gaiamente la feconda felicità che l'avvenire le riserva»: CARCOPINO 1993, p.99. A questo proposito, si veda anche Cat.61,121-128 «*nec nuces pueris neget. / [...] Da nuces pueris, iners / concubine! Satis diu / lusisti nucibus: lubet / iam servire Talasio. / Concubine, nuces da*».

<sup>368</sup> Si veda pagina 135.

<sup>369</sup> «When boys donned the *toga virilis*, they became men in the sense that they were considered men by the public: they have attained a certain age and now wear men's clothing. But a girl may have become both a woman and married woman at her wedding. When she married, a girl may have attained a new level of respect [...] insofar as she was now a *matrona*, but this new *matrona* would have to submit to the rules and regulations of the new household into which she came as stranger»: HERSCH 2010, p.66.

<sup>370</sup> «[...] and, perhaps most significant, marked her entrance into the coveted club of Roman matrons»: HERSCH 2010, p.113.

<sup>371</sup> «Le maggiori cure erano dedicate naturalmente alla sposa che si faceva bella per la cerimonia»: PAOLI 2006, p.119.

<sup>372</sup> «Purtroppo sulla pettinatura nuziale dei *sex crines* 'sei capelli', nessun'altra notizia, oltre quella di Festo troppo vaga, ci è giunta che ci aiuti a capire in che cosa consistesse questa acconciatura. L'espressione di Festo '*seni* (distributivo di *sex*) *crines*', indicherebbe 'sei capelli per ciascuna sposa', ma, non potendo dare al termine *crinis* il significato di singolo capello, gli studiosi moderni interpretano *crines* o come 'ricci' 'boccoli', per cui questa acconciatura sarebbe consistita in tre ricci o boccoli pendenti a ciascun lato del capo, oppure come trecce, e si suppone che i capelli della fanciulla venissero divisi in sei trecce, tre da un lato, tre dall'altro, poi avvolte intorno alla testa, parallelamente l'una all'altra, a mò di diadema. Alle trecce

Vestali<sup>373</sup>, si serviva dell'*hasta caelibaris*, uno strumento particolare, probabilmente una punta di lancia<sup>374</sup>, che veniva destinato solamente per questa occasione speciale. L'abito nuziale, la già citata *tunica recta*, era caratterizzata da una lunga gonna che arrivava fino a terra, simile alla *stola*, l'indumento classico delle matrone che consisteva in una veste di ampie dimensioni<sup>375</sup>. Se i vestiti dell'uomo erano principalmente la *tunica*, la *toga* e il mantello, quelli della donna erano, *in nuce*, la *tunica*, la *stola*, che lo studioso Paoli

---

erano intrecciate le *vittae*, piccole bende o nastri che servivano a mantenerne la compattezza e a legarle fra di loro»: FAYER 2016, p.111.

<sup>373</sup> «La capigliatura [...] che le Vestali portano durante tutto il tempo del loro ministero»: CARCOPINO 1993, p.98.

<sup>374</sup> Plutarco (Plut. *Q.R.*, 87) spiega che, molto probabilmente, stava a simboleggiare il ratto delle Sabine, cioè le prime donne che furono sposate e rapite con violenza; oppure poteva alludere sia al divorzio (perché solo con il ferro, con la morte poteva sciogliersi il matrimonio), sia ad Era (nella statuaria era rappresentata con l'asta). «Per ottenere l'acconciatura dei *sex crines* veniva usato un particolare arnese, l'*hasta caelibaris*, cui gli autori antichi, che la menzionano, non attribuiscono la stessa funzione, in quanto essa sarebbe servita o a 'pettinare' le chiome delle spose o a 'dividerle, spartirle' o ad 'accarezzarle, ravviarle, il che fa supporre che, dimenticato con il tempo il suo vero uso, essa continuasse ad essere impiegata più per conservatorismo che per reale scopo. Si spiegano così le diverse e, a volta, forzate congetture proposte dagli antichi per spiegare il significato di questo particolare ed ormai incomprensibile rituale. Ad esempio, si collega l'uso dell'*hasta caelibaris* al ratto delle Sabine a significare che le prime nozze erano avvenute con grande contrasto e bellicosamente; oppure si è detto che l'*hasta caelibaris*, con cui si pettinavano le chiome delle spose, doveva esser stata infissa nel corpo di un gladiatore, perché la sposa rimanesse congiunta al marito, come l'asta lo era stata al corpo del gladiatore. Certamente non è da credere che nella realtà quotidiana l'*hasta caelibaris* dovesse avere questo raccapricciante requisito. Fra le congetture degli studiosi moderni, alcune non ritengono essere l'*hasta caelibaris* un'arma vera e propria, ma uno degli arnesi usati per acconciare i capelli, oppure un ago crinale di foggia particolare, molto simile per forma all'asta dei gladiatori, o uno spillone, il cui scopo era quello di tenere ferme le chiome delle spose»: FAYER 2016, pp.111-112.

<sup>375</sup> «Le matrone portavano la *stola*, lungo vestito che scendeva sino ai piedi ed era stretto alla vita da una cintura», PAOLI 2006, p.106. Dopo l'età arcaica, le Romane non potevano più indossare la *toga*, perché simbolo di impudicizia e destinata, appunto, alle donne che avevano commesso adulterio. Per un maggiore approfondimento intorno al modo di vestire dei Romani (e in particolare quello dell'uomo romano), si veda: PAOLI 2006, pp.102-109.

definisce come «l'abito nazionale per la matrona»<sup>376</sup>, e la sopravveste. Ai piedi calzava, invece, dei sandali dello stesso colore del velo<sup>377</sup>. Sul capo poggiava il *flammeum*, il velo nuziale.

Anche la flaminica, che era sposata per nozze confarreate con il flamine di Giove (*Flamen Dialis*), era solita velarsi con il *flammeum*. La loro unione era diventata, a Roma, il simbolo della vita coniugale, poiché sia il flamine che la flaminica, non essendo concesso loro divorziare, potevano mantenere la carica sacerdotale solamente se il matrimonio fosse stato duraturo (la loro unione, infatti, cessava di esistere soltanto in caso di morte). Erano il simbolo della coppia, e non avevano importanza nella società se separati<sup>378</sup>. Dunque, «proprio per questo le spose romane indossavano il *flammeum*, il velo rosso-fuoco, come segno di buon augurio: la flaminica, che non aveva il diritto di divorziare, lo portava in permanenza»<sup>379</sup>.

Le Vestali (*virgines Vestalis*), le sei sacerdotesse legate al culto di Vesta<sup>380</sup>, erano molto importanti per l'Urbe: i loro compiti erano particolarmente delicati ed erano «funzionali all'esistenza e al benessere di Roma»<sup>381</sup>. Dovevano, infatti, tenere acceso il fuoco sacro (il colore del *flammeum* potrebbe ricordare anche le fiamme del fuoco delle Vestali), il quale aveva un tempo prestabilito nel calendario romano per la sua accensione

---

<sup>376</sup> PAOLI 2006, p.106.

<sup>377</sup> Rimando a Cat.61,9-10: «*niveo gerens / luteum pede soccum*».

<sup>378</sup> «[...] separato dalla flaminica, il flamine di Giove non era più in grado di compiere le sue funzioni. [...] il flamine viene bruscamente spogliato del suo carattere sacro allorché commette un errore rituale o divorzia. L'impossibilità di separarsi dalla sua sposa permette, d'altra parte di capire che in senso stretto è la coppia ad essere oggetto sacro, e non l'uno o l'altro degli sposi»: GIARDINA 2016, p.73.

<sup>379</sup> GIARDINA 2016, p.72.

<sup>380</sup> Per un maggiore approfondimento intorno alla figura delle Vestali, si veda: RAVIZZA 2020, pp.77-97.

<sup>381</sup> RAVIZZA 2020, p.77.

e per il suo spegnimento<sup>382</sup>, e tutto ciò era, naturalmente, fortemente legato alle sorti di Roma. Capiamo la loro importanza anche nelle parole che leggiamo in Orazio (Hor., *carm.* I,2,27-28):

*Prece qua fatigent*

*virgines sanctae minus audientem*

*carmina Vestam?*

«Quale preghiera delle sante vergini

smuoverà Vesta che non ode più

i canti sacri?»<sup>383</sup>.

Come scrive Giardina, dunque, «Senza le Vestali, Roma stessa non poteva più ricoprire il suo ruolo nella storia»<sup>384</sup>. Importante, come abbiamo letto nel paragrafo precedente<sup>385</sup>, è la loro conoscenza nella preparazione della *mola salsa*, che con la sua componente di farro è fortemente legata sia al matrimonio che alla sposa.

Se la *nova nupta*, durante la *deductio*, veniva ‘rapita’ dalle braccia della madre dal marito per simulare l’antica leggenda del ratto delle Sabine, le Vestali, quando entravano a far parte del Collegio, venivano sottratte ai loro padri e prese per mano dal Pontifex

---

<sup>382</sup> Avevano il compito di mantenere acceso il fuoco sacro, che non doveva mai spegnersi, se non nei tempi rigorosamente previsti dal calendario per rinnovarlo, pena la fustigazione: SCARPI 1998, p.118.

<sup>383</sup> Traduzione italiana di E. Mandruzzato 1992.

<sup>384</sup> GIARDINA 2016, p.50.

<sup>385</sup> Si veda paragrafo 3.1.

Maximus. Era, anche questa, una sorta di cattura<sup>386</sup> (riconosciuta, infatti, con il nome di *captio*), una separazione dalla propria famiglia d'origine.

La sposa e la Vestale condividono specifiche caratteristiche. La prima affinità di cui siamo a conoscenza è il taglio dei capelli: per la Vestale è simbolo della sua condizione di sacerdotessa, isolata dal resto della cittadinanza e dalla sua famiglia - Martini utilizza proprio il termine «segregazione»<sup>387</sup> - perché incaricata di compiti importanti e ben precisi. Anche la sposa romana era destinata a subire il taglio dei capelli, ci informa la studiosa, sebbene accadesse solamente in un'età arcaica; questo uso era, molto probabilmente, considerato come simbolo di un 'rito di passaggio' della donna, il quale sanciva il cambiamento, il passaggio, appunto, avvenuto sul piano sociale: lasciare l'infanzia per diventare matrona e avere, di conseguenza, la possibilità di generare una discendenza legittimata dal matrimonio<sup>388</sup>. Ci sono comunque delle differenze di fondo tra la sposa e la Vestale. L'atto della rinuncia ai capelli avveniva per entrambe, certamente, ma mentre per la prima, la sposa, si trattava di un contesto privato, dal momento che doveva lasciare la casa del padre e subire la *potestas* del marito, per la Vestale, invece, era ben diverso, perché entrava a far parte di una sfera pubblica<sup>389</sup>.

---

<sup>386</sup> «[...] la loro vita sacerdotale era continuamente sorvegliata dal pontefice massimo. Tramite la *captio*, egli prendeva con violenza la fanciulla, la "catturava" come se fosse una prigioniera di guerra, e per trent'anni diventava arbitrio assoluto della sua vita, senza che né lei, né i suoi genitori, potessero opporsi alle sue decisioni»: RAVIZZA 2020, p.97-98.

<sup>387</sup> MARTINI 1997, p.477.

<sup>388</sup> Già nell'antichità classica il velo per le donne è segno di transizione, simboleggia il passaggio dallo stato di nubile alla condizione di coniugata: MUZZARELLI 2016, p.119.

<sup>389</sup> «La *virgo Vestalis* esce dalla patria *potestas*, acquista, addirittura, lo *ius testamenti faciundi* e svolge la sua attività *pro populo Romano Quiritibus*»: MARTINI 1997, p.479.

Ulteriore elemento in comune tra la *nupta* e la Vestale è la capigliatura, di cui ho parlato in precedenza<sup>390</sup>. Le Vestali, infatti, per tutta la durata del loro incarico, erano pettinate con i *seni crines*, e cioè con le ciocche suddivise da bende e intrecciate, così come le spose. Gli elementi che contraddistinguono la Vestale, invece, sono l'*infula*, ornamento simile alle *vittae* delle matrone, e il *suffibulum*, di cui parleremo a breve. Una forte analogia è data, inoltre, dalla cintura annodata: quella della sposa, lo ricordiamo, era caratterizzata dal *nodus herculaneus*, che il marito scioglieva davanti al letto nuziale, mentre quello delle Vestali era il *cingulum*. Nonostante la somiglianza, l'esito era ben diverso. Mentre il primo simboleggiava la perdita della verginità, il secondo rimaneva annodato, poiché una delle norme della Vestale era quello di mantenersi casta fino all'età di trent'anni.

Per quanto riguarda l'abbigliamento, è bene ora mettere a confronto il *flammeum* e il *suffibulum*, indumento, quest'ultimo proprio della Vestale. Il primo, di colore rosso, era riservato solamente al rito matrimoniale, e simboleggiava il passaggio da *nubenda* a *nupta*. Il *suffibulum*, invece, era «un velo quadrangolare bianco con bordi rossi»<sup>391</sup>, ed era riservato unicamente alla sfera religiosa. Il velo delle Vestali, infatti, rappresentava la castità e «faceva parte di una ritualità, indicava il sacrificio, la separazione, la consacrazione»<sup>392</sup>.

Bisogna sottolineare, a tal proposito, una sostanziale differenza di fondo: tutto ciò che riguardava la sposa era di carattere temporaneo, poiché rientrava soltanto nella parentesi del rituale del matrimonio, e le simbologie che la accomunavano alla Vestale e alla *Flaminica* erano, in realtà profondamente diverse. E alla base di questa diversità,

---

<sup>390</sup> Si veda pagina 142.

<sup>391</sup> MUZZARELLI 2016, p.28.

<sup>392</sup> MUZZARELLI 2016, p.28.

dunque, stava il fatto che questa simbologia diventava permanente in relazione alla vestale e alla moglie del *flamen Dialis*, proprio perché si trattava di figure sacre. Ciò che era considerato sacro (*sacer*) prevedeva che fosse ‘separato’ dagli uomini e destinato ad una realtà extra-umana. Il *flamen Dialis* e la moglie, la *Flaminica*, così come le Vestali<sup>393</sup>, non appartenevano alla compagine umana, non erano come gli altri uomini, ma sono, anzi, diversi perché sono ‘separati’, sacri, e in qualche modo destinati agli dei. La sposa, invece, ed è qui che si riscontra la differenza, entrava certamente nell’ambito del sacro, ma solo per un breve momento, e cioè attraverso un’azione rituale che, però, era destinata a concludersi<sup>394</sup>. Vi era, dunque, una comunanza di alcune simbologie rituali che, però, avevano un valore profondamente diverso: per la sposa questo aspetto del sacro era destinato a concludersi, mentre rimaneva, invece, continuamente ad essere aperto per le Vestali e la *Flaminica*, proprio perché erano diverse, in quanto donne sacre.

### 3.3. La formula del rito: «*Ubi tu Gaius, ego Gaia*»

Plutarco, nelle sue *Questioni Romane*, ci riporta una definizione ben precisa riguardo alla formula scandita dai due *nubendi* durante la celebrazione del matrimonio per *confarreatio*, e tramite questa si promettevano a vicenda un legame che fosse

---

<sup>393</sup> Il compito delle Vestali era quello di mantenere permanente il fuoco sacro, e loro stesse rientrano in uno stato di permanenza del sacro; anche loro sono ‘separate’, e cioè destinate a qualcosa che è altro rispetto alla realtà umana.

<sup>394</sup> La sposa entra in questa dimensione del sacro solo per un circoscritto momento, che le serve per farla cambiare di *status*; e quando ne esce viene riconosciuta come donna nella società, ed è proprio all’interno della dimensione sociale che lei deve ritornare. Le Vestali e la Flaminica, invece, nella società non rientrano, ma rimangono in questo limbo di separazione, per cui devono necessariamente essere diverse dalla sposa.



duraturo: “ὄπου σὸ Γάιος, ἐγὼ Γαία”<sup>395</sup>. Plutarco ritiene che questa formula abbia a che fare con il comandare (συνάρχειν), e che, dunque, possa avere il significato di: “Dove tu sei padrone, anch’io sono padrona”. Le fonti letterarie in nostro possesso sono, tuttavia, molto confuse. Infatti, oltre alla fonte plutarchea, non abbiamo, in realtà, altre attestazioni nella letteratura latina. Come leggiamo in Forsythe<sup>396</sup>, probabilmente questa formula aveva correlazione piuttosto con la *deductio*, il momento dell’ingresso della donna nella casa del marito. È difficile, però, capire chi siano i soggetti citati in questa espressione. Dall’onomastica latina, effettivamente, siamo a conoscenza del fatto che il nome *Gaius* (inteso sia per il maschile che per il femminile) fosse stato particolarmente diffuso e comune, ed è probabile, quindi, che questi nomi fossero utilizzati per astrazione. Particolarmente convincente sembra essere l’ipotesi di Forsythe, il quale farebbe derivare queste due forme nominali, *Gaius* e *Gaia*, si intende, al verbo *gaudeo*, il quale è portatore di significato di ‘gioire’, ‘essere lieti’, ‘rallegrarsi’. Dunque, Forsythe così ipotizza: «Thus, the original meaning of *ubi tu gaius, ego gaia* must have been "where thou art happy, I am happy."»<sup>397</sup>(“Dove tu sarai felice, anch’io sarò felice”). Così facendo, immagina gli sposi potersi augurare felicità reciproca; ma non si tratterebbe di una felicità fine a sé stessa, ma una felicità condivisa, fianco a fianco, nonostante le incombenze della vita.

---

<sup>395</sup> Plut. *Q.R.*, 30

<sup>396</sup> FORSYTHE 1996.

<sup>397</sup> FORSYTHE 1996, p.240.



## Conclusioni

La caratteristica sacrale della *confarreatio* e i numerosi elementi simbolici, che tratteggiano tutta la sua ritualità, sono gli aspetti che più mi hanno avvicinato a questa tematica. Il desiderio di approfondire le dinamiche di questa importante istituzione matrimoniale del mondo romano nasce dalla curiosità di conoscere più in profondità le dinamiche interne circa la *familia romana* e i vari aspetti di vita quotidiana ad essa legati. Personalmente, ho trovato interessante la comparazione tra la *confarreatio* e le altre forme di matrimonio attestate dalle fonti giuridiche e letterarie, in particolar modo per la presenza delle due figure sacerdotali, il *pontifex maximus* e il *flamen Dialis*, i quali davano connotazione sacrale a questo rito. Rimane ancora difficile comprendere chi fossero i veri protagonisti del sacrificio della pietanza di farro a Giove, poiché le fonti in nostro possesso sono spesso discordanti e scarse sono anche le testimonianze epigrafiche circa questo momento centrale da cui la *confarreatio* prenderebbe il nome. Particolarmente convincente mi sembra, tuttavia, l'ipotesi che avvalora l'aspetto diacronico del rito, che prevede, cioè, un cambiamento strutturale all'interno del rito stesso nel corso della storia, sia per quanto riguarda l'utilizzo del farro, sia per le figure coinvolte (gli sposi e i sacerdoti). Data l'antica origine delle nozze confarreate, è possibile supporre che in una fase arcaica della storia romana, probabilmente prima della riforma religiosa attuata da Numa, si utilizzasse nell'offerta a Giove Farreo una *mola salsa* composta da sale e spighe fresche; successivamente, si è passati all'impiego di un prodotto di farro sempre più elaborato: con la riforma di Numa, la composizione della *mola salsa* sembrerebbe

cambiare, poiché le spighe, per essere degne di essere utilizzate nel sacrificio, dovevano essere tostate; verrebbe attestato, infine, l'utilizzo del *panis farreus*, in epoca più recente con le tecniche di panificazione. Questa evoluzione nel tempo del diverso uso del farro nella *confarreatio* sembrerebbe legarsi anche all'altra questione circa i veri protagonisti della scena: ci si è chiesti se fossero stati, dunque, gli sposi oppure il *flamen Dialis* e il *pontifex maximus* gli attori del rito dell'offerta del farro. Probabilmente, in età arcaica, quando si sarebbe utilizzata la *mola salsa* realizzata con le spighe, ad offrire materialmente il composto sarebbero state le due figure sacerdotali, in particolare il *flamen Dialis* (il *pontifex maximus* non partecipava mai attivamente, ma il suo compito era quello di dare indicazioni circa la corretta esecuzione del rito), ammettendo, quindi, il ruolo passivo della coppia di sposi. E questo perché non era ammesso ai comuni cittadini di toccare il sacro composto delle Vestali. Con l'introduzione della panificazione a Roma, si può supporre che anche nella *confarreatio* fosse utilizzato il farro sottoforma di pane (il *panis farreus* di cui parla Gaio) e che quindi a sacrificarlo a Giove fossero, a questa altezza cronologica, non più i sacerdoti, ma gli sposi stessi. Ciò troverebbe conferma anche nelle testimonianze letterarie di Gellio e Plutarco, i quali ricordano l'interdizione rivolta al *flamen* di toccare la farina fermentata, e, dunque, il pane.

Altro aspetto interessante è stato notare come le nozze rappresentassero, per la donna romana in particolare, un vero e proprio "rito di passaggio", dettato sia dalla consacrazione dei suoi giocattoli la sera prima della cerimonia, sia dal cambiamento del suo modo di vestirsi (dalla *praetexta* alla *tunica recta*), sia, infine, dall'essere strappata fisicamente dal marito<sup>398</sup> dalle braccia della madre durante la *deductio*, benché anche

---

<sup>398</sup> Sposarsi secondo l'istituto della *conventio in manum* (la *confarreatio* era, oltre l'*usus* e la *coemptio*, una tipologia di matrimonio che producevano la *conventio*) significava per la donna mutare la sua condizione

questo momento rientrasse all'interno della 'messa in scena' rituale. Inoltre, forte era il legame simbolico che si instaurava, soltanto nel giorno delle sue nozze, con la figura della *flaminica*, come, ad esempio, per il fatto di indossare il *flammeum*, il velo color rosso-arancione brillante che questa figura sacerdotale femminile portava, invece, quotidianamente<sup>399</sup>. È possibile notare, allora, come le simbologie che riguardano la sposa siano tutte di carattere transitorio e legate solamente al momento del rituale del matrimonio; non era così, invece, per la *flaminica*, le cui simbologie erano di natura permanente. È proprio questa la differenza che sta alla base: mentre la sposa entra nell'ambito sacrale per un breve momento, e cioè per la durata del rito matrimoniale, la *flaminica*, invece, rimane ancorata e appartiene a questa sorta di 'realtà ritagliata' che la trasferisce agli dei, e in un certo senso sembra non uscire mai dalla sfera del sacro e, di conseguenza, dell'inviolabilità. Portare il *flammeum* ogni giorno (cosa che invece le donne sposate non facevano), quindi, per quest'ultima diventerebbe quasi una necessità, perché rimane diversa, separata dai comuni cittadini.

Nonostante i numerosi studi svolti sulla *confarreatio*, è spesso difficile tracciare un disegno dettagliato di questa antica forma matrimoniale, anche a causa della scarsità delle fonti dirette. La mia intenzione, tuttavia, è stata quella di realizzare un elaborato che, oltre agli aspetti giuridici, valorizzasse anche quelli storico-religiosi, facendo una lettura approfondita delle simbologie e degli elementi sacrali che compongono le diverse

---

sul piano giuridico. Essa, infatti, lo ricordiamo, passava dalla *potestas* del suo *pater familias* alla *potestas* del marito.

<sup>399</sup> Si ricorda che la *flaminica* era sposata per *confarreatio* con il *flamen Dialis*, e il loro matrimonio era diventato simbolo dell'unione stabile e felice. Il loro divorzio, infatti, comportava la perdita delle prerogative sacerdotali del valore sacrale; richiedeva inoltre il ricorso ad un rito specifico, quello della *diffarreatio*.

fasi di questo rito e mettendo in primo piano l'importante relazione che legava gli uomini comuni, le divinità e le figure sacerdotali.

# Bibliografia

- ARRIGONI, G. (1983). Amore sotto il manto e iniziazione nuziale (Tavv. I-V).  
*Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, pp. 7-56.
- BAUDRY, R. (2017). Les familles de l'aristocratie romaine. *Pallas, Famille et société dans le monde grec, en Italie et à Rome du Ve au IIe siècle avant J.-C.*, pp. 209-226.
- BAZZERO, A. (1917). MAFORTE. *Studi della Scuola Papirologica, Vol.2*, pp. 95-102.
- BIAGINI, E. (1994). Roman Law and Political Control -from a Primitive Society to the Dawn of the Modern World. *GeoJournal*, pp. 331-340.
- BONANNI, S.(2010). Il velo nel mondo Romano: protezione o sottomissione? *Rivista di cultura classica e medioevale, Vol. 52, No. 1*, p. 165-177.
- BORGEAUD, P., - PRESCENDI, F. (2011). *Religioni antiche*. Roma: Carocci editore.
- BRACONI, P. (Luglio-Dicembre 2007). Ab incarnatione Romuli. Il farro, la misura del tempo, lo sbaglio di Romolo e l'error di Ovidio. *Ostraka: rivista di antichità*, pp. 253-277.
- BRELICH, A. (2010). *Tre variazioni romane sul tema delle origini*. Roma: Editori Riuniti (prima ed. 1955).
- BUCCI, O. (1976). Sul matrimonio nei diritti dell'antichità. *Gregorianum*, pp. 127-146.
- BURDESE, A. (2002). *Manuale di diritto privato romano*. Torino: UTET.

- BURKERT, W. (2003). *La religione greca*. Milano: Jaca Book.
- CAGIANO DE AZEVEDO, M. (1954, Marzo-Aprile). Il colore nella antichità. *Aevum*, Anno 28, Fasc.2, p. p. 151-167.
- CAMERON, A. (2007). The Imperial Pontifex. *Harvard Studies in Classical Philology*, pp. 341-384.
- CARCOPINO, J. (1993). *La vita quotidiana a Roma*. Roma: Laterza (Paris, 1939; prima ed. it. Bari 1941).
- CASARTELLI, A. (1998). La funzione distintiva del colore nell'abbigliamento romano della prima età imperiale. *Aevum*, Anno 72, Fasc. 1, pp. 109-125.
- CENERINI, F. (2009). *La donna romana*. Bologna: Il Mulino.
- CORBINO, A. (2012). *Il matrimonio romano in età arcaica e repubblicana*. Napoli: Jovene Editore.
- CRAKE, J. (1940). The Annals of the Pontifex Maximus. *Classical Philology*, pp. 375-386.
- DE FRESQUET, R. (1856). De la manus en droit romain. *Revue historique de droit français et étranger*, pp. 135-164.
- EDGEWORTH, R. (1985). Luteus: Pink or Yellow? *Glotta*, 63. Bd., 3./4. H., pp. 212-220.
- FAYER, C. (2005). *La Familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. Parte seconda: Sponsalia. Matrimonio. Dote*. Roma: L'ERMA.



- FAYER, C. (2005B). *La Familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. Parte terza: Concubinato. Divorzio. Adulterio*. Roma: L'ERMA.
- FAYER, C. (2016). *La vita familiare dei romani antichi. Dalla nascita al matrimonio*. Roma: L'ERMA.
- FILORAMO, G. - MASSENZIO, M. - RAVERI, M. - SCARPI, P. (1998, rist. 2021). *Manuale di storia delle religioni*. Roma-Bari: Laterza.
- FORSYTHE, G. (1996). "Ubi tu gaius, ego Gaia". New Light on an Old Roman Legal Saw. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 45, H.2, 2nd Qtr., pp. 240-241.
- FOWLER, W. (1916). A Study of Patrician Usage. *The Journal of Roman Studies*, pp. 185-195.
- FUSCO, S. (2020). *De maritandis ordinibus. Le unioni tra uomo e donna nel diritto romano*. San Marco Evangelista (CE): Società Editrice La Torre.
- GIARDINA, A. (a cura di, 2006). *L'uomo Romano*. Roma: Laterza (prima ed. Roma-Bari 1989).
- GIRARDI, G. (2011). Il nero, il rosso e gli altri "colores" nella poesia Lucanea: tradizione ed innovazione della Pharsalia nell'espressionismo romano. *Latomus*, T. 70, Fasc. 1, pp. 124-134.
- GOLDBERG, C. (2015). Priests and Politicians: rex sacrorum and flamen Dialis in the Middle Republic. *Phoenix*, pp. 334-354.

- GUASTELLA, G. (1985). La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, pp. 49-123.
- HERSCH, K. (2010). *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*. Cambridge: CAMBRIDGE.
- HOLLEMAN, A. (1973). An Enigmatic Function of the Flamen Dialis (Ovid, Fast., 2.282) and the Augustan Reform. *Numen*, pp. 222-228.
- HOOKER, E. M. (1963). The Significance of Numa's Religious Reforms. *Numen*, pp. 87-132.
- LABBE, J.-E. (1887). Du mariage romain et de la "manus". *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, pp. 1-20.
- LINDERSKI, J. (2006). Religious Aspects of the Conflict of the Orders: the Case of Confarreatio. *Social Struggles in Archaic Rome*, pp. 542-559.
- MAIURI, A. (2013). *Sacra privata. Rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica*. Roma: L'ERMA.
- MANCA, M. - ROHR VIO, F. (2019). *Introduzione alla storiografia romana*. Roma: Carocci Editore.
- MANETTA, C. (2016). "Our Daily Bread" in Italy: Its Meaning in the Roman Period and Today. *Material Culture*, pp. 28-43.
- MANTLE, I.-C. (2002). The Roles of Children in Roman Religion. *Greece & Rome*, pp. 85-106.

- MARRONE, M. (2005). *Istituzioni di Diritto Romano*. Palermo: Palumbo.
- MARTINI, M. (1997). Carattere e struttura del sacerdozio delle Vestali: un approccio storico-religioso: seconda parte. *Latomus*, T. 56, Fasc. 3, pp. 477-503.
- MUZZARELLI, M. (2018). *A capo coperto. Storie di donne e di veli*. Bologna: Il Mulino.
- PAOLI, U. (2017). *Vita Romana. Usi, costumi, istituzioni, tradizioni*. Milano: Mondadori.
- PASQUALINI, A. (2008). Mappa liturgica dei flamini minori di Roma. in CALDELLI, M. L. – GREGORI G. L. – ORLANDI S. (a cura di), *Epigrafia 2006: Atti della XIVe Rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera, con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*, Roma: Edizioni Quasar, Vol. I, pp. 437-452.
- PIERIS, R. (1952). Caste, Ethos, and Social Equilibrium. *Social Forces*, pp. 409-415.
- PIRO, I. (2021). Tra le pieghe dell'arcaica confarreatio. Il rituale del farro e la sua simbologia. *Studi Urbinati, A - Scienze Giuridiche, Politiche Ed Economiche*, 71, no. 1-2, pp. 119-156.
- PLUTARCO. (s.d.). *Quaestione Romanae*. Milano: BUR.
- POMA, G. (2009). *Le istituzioni politiche del mondo Romano*. Bologna: Il Mulino.
- POMATA, G. (1994). Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano. *Quaderni storici*, pp. 299-334.

- PROSDOCIMI, A. (1991). "Mola salsa". Le giovani spighe in fiore. *Archeologia Classica, Vol.43 (Miscellanea etrusca e italica in onore di Massimo Pallottino)*, Vol. II, pp. 1297-1315.
- PURCELL, N. (2003). The Way We Used to Eat: Diet, Community, and History at Rome. *The American Journal of Philology, Vol.124, No. 3, Special Issue: Roman Dining* , pp. 329-358.
- RANDAZZO, S. (2014). *Religione e Diritto Romano. La cogenza del Rito*. Bari: Libellula Edizioni.
- RAVIZZA, M. (2020). *Pontefici e Vestali nella Roma Repubblicana*. Milano: LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.
- RIDLEY, R. (2005). The Absent Pontifex Maximus. *Zeitschrift für Alte Geschichte*, pp. 275-300.
- RUPPRECHT, H. (1974). Flammeum. *Hermes, 102. Bd., H. 4*, pp. 620-621.
- SABBATUCCI, D. (1988). *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Milano: Il Saggiatore.
- SABBATUCCI, D. (1989). *Divinazione e cosmologia*. Milano: Il Saggiatore.
- SCARPI, P. (1998). Le religioni del mondo antico: i politeismi, in FILORAMO, G. – MASSENZIO, M. – RAVERI, M. – SCARPI, P. (a cura di, 1998, rist. 2021), *Manuale di storia delle religioni*. Roma-Bari: Laterza, pp. 5-157.
- SIMPSON, C. (2006). M. Aemilius Lepidus Brief Speculations on His Appointment and Continued Tenure as "Pontifex Maximus", 44-13 B.C. *Latomus*, pp.628-633.

TAYLOR, L. (1942). Caesar's Collegues in the Pontifical College. *The American Journal of Philology*, pp. 385-412.

TAYLOR, L. (1942). The Election of the Pontifex Maximus in the Late Republic. *Classical Philology*, pp. 421-424.

WILSON, C. (2005). Wedding Cake: A Slice of History. *Gastronomica*, Vol. 5, No. 2, pp. 69-72.