

# «*Vita vinum est*»: il controverso rapporto donna – vino a Roma tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.

Irene Sandei

"Ager Veleias", 4.04 (2009) [[www.veleia.it](http://www.veleia.it)]

Mentre nella società romana maschile il ruolo del vino era di primaria importanza – dalla sfera religiosa, a quella medica, a quella della *cena* [1] – il suo rapporto con la parte femminile di quella stessa società fu particolarmente controverso.

All'*imbecillus sexus*, infatti, *ab Urbe condita*, il vino era rigidamente proibito, *de iure* e *de facto*, confinato nella sfera del sacro, dalla quale la donna era esclusa. Il vino puro, bevanda inebriante per eccellenza, era assimilato al sangue ed era il mezzo/simbolo della relazione tra gli uomini e gli dei.

Altri tipi di vino erano tuttavia concessi a questi esseri, di per sé deboli, ma in un altro ambito: quello della *cena*, in cui potevano essere consumate, in modica quantità, bevande dolci, aromatizzate, in sostanza meno alcoliche.

Il vino puro, invece, poteva entrare in contatto con le donne, dei ceti superiori, solo per motivi di salute – esso era infatti normalmente utilizzato come eccipiente di diverse erbe medicinali – e solo se somministrato con l'autorizzazione del *pater familias*.

Al di fuori di questi ambiti vigeva la più rigida interdizione del consumo femminile di vino, o meglio il tabù, che collocava la *bona femina* e il vino su piani diversi e inconciliabili, dando luogo, in età arcaica, ad esemplari punizioni delle infrazioni, e rimanendo vivo anche in seguito come norma di condotta morale. La connotazione sinistra assunta dal vino in rapporto al mondo femminile può essere ricondotta all'assimilazione ora all'inquietante e misterioso sangue mestruale, ora al sangue o al seme maschile, insidia alla castità e al pudore, doveri cui le *virgines* e le *matres familias* non potevano abdicare.

Questa dicotomia si ricava da diverse fonti, *in primis* da quelle letterarie e giuridiche (riferite essenzialmente alle donne *ingenuae*, di nascita libera, appartenenti all'élite senatoria ed equestre) che attestano, a partire dall'età arcaica, il divieto – più o meno 'assoluto' – del consumo di vino per le donne, spesso in forma di *laudatio temporis acti*, un elogio dei (bei) tempi andati, in cui la popolazione femminile era virtuosa e sobria, in contrapposizione al degrado morale dei secoli successivi.

Nella sua opera storica, Dionigi di Alicarnasso (seconda metà del I sec. a.C.) testimonia l'esistenza, fra le cosiddette *leges regiae*, di un provvedimento attribuito a Romolo che permetteva al marito di mettere a morte, d'accordo con il *consilium domesticum*, la donna che fosse stata sorpresa a bere vino, una colpa equiparata, per gravità, all'adulterio [2]. Altre fonti, però, smentiscono l'assolutezza del divieto mostrando che esistevano tipologie di vino consentite anche alle donne: si tratta, essenzialmente, di vini poco alcolici e dolci [3]. Varrone, nella seconda metà del I sec a.C., aggiunge un altro particolare: questi *vina secundaria* erano permessi alle donne anziane: «*Antiquae mulieres maiores natu bibebant loram aut sapa[m] aut defrutum aut passum <aut muriolam>, quam murrina quidem Plautus appellare solet*»: «le donne anziane, nostre antenate, bevevano *lora*, vinello, *sapa* e *defrutum*, vini cotti, *passum*, passito <o *muriola*, vino profumato di mirra>, che Plauto chiama *murrina*» [4]. Dunque le tipologie concesse erano quanto di più lontano ci fosse dal

vino 'vero' e, per di più, erano concesse solo alla donna in qualche modo 'non più donna', la *anus*, non più fertile, inutile alla società.

Come strumento di 'garanzia' del rispetto di tale divieto, alla *matrona* romana, che legittimamente disponeva delle chiavi di casa, era tuttavia proibito l'accesso della cantina e come ulteriore elemento di controllo, i maschi della famiglia potevano avvalersi dello *ius osculi*, 'prova del bacio' [5]. Nelle fonti si trovano, però, anche esempi di infrazioni alla regola e di conseguenti ed esemplari punizioni: ai tempi di Romolo l'accesso 'illecito' al vino era equiparato all'adulterio e poteva costare a una matrona il ripudio o la morte, solitamente per inedia [6].

Tale severità si attenua nel corso dei secoli e la pena di morte evolve in ammenda pecuniaria, come dimostra l'ultima sentenza di divorzio per ubriachezza della donna attestata dalle fonti al 192 a.C. [7]; è quindi probabile che nel corso del II a.C., quando il vino divenne *alimentum* per la popolazione maschile di Roma, di riflesso, questo cessò di essere rigidamente proibito all'altra metà della popolazione.

Un particolare riferito da Svetonio mostra come, sul finire della repubblica, le donne avessero maggior libertà nell'accesso al vino, ma che, nondimeno, nella mentalità corrente, questo consumo fosse ancora riprovato: l'imperatore Augusto, restauratore degli *antiqui mores*, quando esiliò sua figlia Giulia, colpevole di adulterio, nell'isola di Pandataria (2 a.C.) le proibì l'uso del vino [8].

Le fonti archeologiche inseriscono un elemento di ulteriore criticità, attenuando ulteriormente l'assolutezza del divieto del consumo di vino per le donne, già a partire dall'età arcaica: le tombe femminili nelle necropoli di Castel di Decima, della Laurentina e dell'Osteria dell'Osa, nel Lazio – risalenti all'VIII-VII sec. a.C. – contengono infatti anfore vinarie e altri oggetti da banchetto (vasi per il *mélange* acqua-vino, coppe) [9]. E per il periodo successivo, in particolare quello compreso tra la fine della repubblica e il primo impero, si aggiungono le testimonianze degli affreschi, della ceramica, dei mosaici – soprattutto pompeiani – che attestano un uso femminile del vino.

Le fonti epigrafiche allargano la prospettiva a quelle categorie di donne – appartenenti ai ceti inferiori, *probrosae* – generalmente non altrimenti attestate: da Pompei, ad esempio, provengono testimonianze di lavoratrici che, nel I sec. d.C., per avere accesso al vino, non dovevano certo preoccuparsi di falsificare le chiavi della cantina: la *suavis Calpurnia*, amabile Calpurnia, di professione *vinaria*, gestrice di una *taberna vinaria*; o la *caupona*, ostessa, che compare in una concisa iscrizione murale, dal significato inequivocabile: «*futui coponam*» [rispettivamente, *CIL* IV, 1819 e 8442]. Le donne che lavoravano nei locali pubblici, e in particolare quelle che servivano i clienti nelle *tabernae* e nelle *cauponae*, erano tacciate di *infamia* e – come le attrici, cantanti e ballerine – erano equiparate dal diritto romano alle prostitute. Esse avevano dunque accesso al vino, così come ad altri 'piaceri' proibiti alle *matronae*, ma su un terreno socio-giuridico marginale e riprovato [10].

È necessario, dunque, chiarire la differenza tra il 'vino proibito', per cui una matrona poteva essere lasciata morire di stenti, dal 'vino consentito' che poteva costituire il corredo funebre; stabilire in quali contesti l'utilizzo del vino non comprometteva l'*honor* di una *bona femina* e ancora, determinare se, a proposito della *liaison dangereuse* donna – vino, è legittimo parlare di tabù.

Ipotizzando l'etimologia *vinum* > *venenum*, Isidoro, tra VI e VII sec. d.C., riporta un passo di un'opera in difesa della verginità del Padre della Chiesa Girolamo (IV sec. d.C.), in cui il consumo di vino è dipinto come potenzialmente mortale per le giovani donne: «*Adolescentulas...ita vinum debere fugere ut venenum, ne pro aetatis calore ferventi bibant et pereant*» [11]. Nella stessa epistola, datata 384 d.C., Girolamo, dopo aver

deplorato la peccaminosa bevanda, sostiene che l'unico uso legittimo del vino è quello medicale: «*vide, quibus causis vini potio concedatur: vix hoc stomachi dolor et frequens meretur infirmitas*» [12]. L'ambiguità del vino, inteso sia come *medicamentum* che come *venenum*, già notata in relazione alla società maschile, si fa più marcata e oscilla decisamente verso il polo negativo quando ne fanno uso le donne, soprattutto a causa delle sue presunte proprietà anticoncezionali e abortive.

La limitazione delle nascite rientrava, secondo il *mos maiorum*, nella sfera decisionale del *pater familias*. Al polo opposto, contraccezione e aborto erano da sempre praticati dalle prostitute (per motivi 'professionali') e dalle ostetriche, il cui ambiguo *status* oscillava tra la serietà e la specializzazione professionale (raramente) e (più spesso) la connotazione 'folcloristica' di anziane fattucchiere, dipinte nella commedia come ubriacone e collocate dalla mentalità e dai timori maschili ai confini della superstizione e della magia, per la loro capacità di aiutare la nascita o di impedirla fornendo, appunto, anticoncezionali e abortivi [13]. Tra la fine del periodo repubblicano e i primi secoli dell'impero contraccezione e aborto si intensificarono tra le *matronae*, soprattutto tra quelle appartenenti ai ceti dominanti (in relazione al progressivo distacco dal *mos maiorum* e quindi all'acquisizione di una maggiore libertà sessuale), ma anche tra quelle appartenenti ai ceti inferiori (generalmente per motivi economici), e furono tra le cause del basso tasso di natalità che la legislazione augustea (*lex de maritandis ordinibus* e *de adulteriis coercendis*, 18 a.C. – obbligo di sposarsi per i membri degli *ordines* superiori e repressione degli adulteri – ; *lex Papia Poppaea nuptialis*, 9 d.C. – contro i matrimoni sterili – ) cercò di combattere [14].

Da questo periodo in poi, sotto la pressione indiretta della domanda femminile, la contraccezione entrò a far parte delle pratiche del medico che in questo modo poté esercitarvi un certo controllo; la prima distinzione chiara tra aborto e contraccezione appare in Sorano (epoca traianea) che mostra di preferire decisamente quest'ultima [15]. Il ginecologo greco parla, appunto, del vino (o dell'*acetum* mielato) come eccipiente di decotti contraccettivi e come elemento fondamentale, preso dalla donna come aperitivo, di una dieta abortiva. Mentre per quanto concerne il vino in gravidanza c'è una certa ambiguità: se, da una parte, è sconsigliato nei sette giorni successivi al concepimento, dall'altra si raccomanda di non interromperne bruscamente il consumo per non indebolire il corpo [16].

Ciò che nuoce alla donna non è il vino in sé, bensì il suo abuso. L'antico divieto attribuito a Romolo, come nota Marcel Durry, era dunque originato dal tentativo di scongiurarne l'abuso: «*les maris jugeaient prudent leur interdire tous les vins alcoolisés [temetum], sous prétexte que l'«impotentia muliebris» devait les conduire fatalment de l'usage à l'abus*» [17].

Altre notizie sui presunti poteri anticoncezionali e abortivi del vino si trovano nei luoghi comuni popolari, raccolti dalla *curiositas* di Plinio il Vecchio e in qualche fonte documentaria, nonché nelle fonti giuridiche, che intervengono a punire l'esercizio di tali pratiche al di fuori della sfera di controllo del *pater familias*. L'erudito parla di diversi vini 'esotici' che provocano l'aborto, come i vini di Taso, quelli dell'Acaia, o ancora quelli dell'Egitto; oppure la sterilità: è il caso dei vini di Trezene [18]. Alcune ricette abortive coeve prescrivono, ad esempio, l'utilizzo di un tampone imbevuto, in rapporto allo sviluppo del feto, di 9/12 grammi di foglie di ruta, 6/8 grammi di mirto e 6/8 grammi di alloro, stemperati in una coppa di vino [19].

La donna che abortisce, per quanto non faccia che privarsi, secondo il diritto dell'età imperiale, di un parte delle sue stesse viscere, compie tuttavia un atto dalla portata più vasta, sottraendo: «*...spem parentis, memoriam nominis, subsidium generis, heredem familiae, designatum rei publicae civem...*»: «...le speranze di un padre, il ricordo di una *gens*, il sostegno di una discendenza, l'eredità di una famiglia, un cittadino destinato alla

repubblica» [20]. Secondo una felice espressione di Yan Thomas, nella donna incinta convivono: «*corps maternel d'une côté, droit paternel de l'autre*» [21].

Per questo, abortendo senza il consenso del marito, la matrona romana, fin dai tempi di Romolo, è punita col ripudio, ma talvolta anche con la morte [22].

E se invece muore durante la 'operazione', la persona che le ha fornito i mezzi per abortire – solitamente l'ostetrica/fattucchiera sopraccitata – incorre in una condanna per omicidio o per avvelenamento, a seconda della procedura utilizzata: rispettivamente meccanica o farmacologica. In questo secondo caso, che è quello che concerne l'utilizzo del vino, i Romani non fanno differenze tra veleni, filtri d'amore e preparati anticoncezionali/abortivi o al contrario fecondativi: tutti questi *medicamenta* sono 'buoni' finché non uccidono, se invece provocano la morte della paziente sono *venena* [23].

Il senso primitivo del termine *venenum*, legato alla sfera linguistica e semantica di Venere, è quello di *charme*, esso può tradurre sia l'azione misteriosa del veleno che l'incantesimo del filtro d'amore: «*quel que soit son emploi, le sens magique prédomine*» [24]. I termini *venenum* e *medicamentum* sono di per sé intercambiabili: è l'aggiunta di un aggettivo che li diversifica, come dimostrano alcuni casi 'esemplari' di avvelenamenti compiuti da matrone romane. Il primo episodio documentato (331 a.C.) ha per protagoniste alcune matrone patrizie, le quali, accusate di essere responsabili di una grave pestilenza abbattutasi sulla città, si difesero definendo i loro preparati *medicamenta salubria* e, invitate a ingerirli, morirono [25].

Come fa notare Jean Gagé, per questo antico caso di avvelenamento, è plausibile parlare di abuso, o di grave ingenuità di un gruppo di donne che, di fronte alla minaccia di una malattia che stava mietendo vittime, fece circolare delle pozioni curative, quantomeno con imprudenza. Questi 'esperimenti' farmacologici e, in generale, lo sviluppo di una medicina a gestione femminile, sono collocati su un terreno religioso: quello dei culti di Bona Dea e di Carmenta [26]. Presso il tempio di Bona Dea – nel cui 'mondo alla rovescia', era ammesso l'impiego del vino, come si vedrà *infra* – esisteva infatti una sorta di farmacia amministrata dalle donne per le donne, dalla quale gli uomini erano esclusi: «*...in aedem eius omne genus herbarium sit, ex quibus antistes dant plerumque medicinas, et...templum eius virum introire non liceat...*» [27].

Le ragioni di questa esclusione sarebbero dunque da ricercare sul terreno della 'salute', in quanto il tempio/farmacia di Bona Dea sarebbe stato utilizzato come luogo di circolazione di segreti utili per la salute delle donne, soprattutto dal punto di vista ginecologico.

Per quanto concerne Carmenta, stando ai racconti eziologici di Ovidio e di Plutarco, l'istituzione del suo culto sarebbe in relazione al timore, suscitato negli uomini romani, dalla possibilità di 'intrighi' anticoncezionali e abortivi da parte delle donne.

In questa medicina gestita e tramandata da donna a donna ecco insinuarsi il timore e la diffidenza maschile, poiché: «*des drogues prétendûment utiles à la santé féminine...aux 'philtres' favorisant la vie amoureuse, il n'y avait naturellement qu'un pas*» [28].

In un'epoca in cui non è possibile individuare una linea di demarcazione netta tra medicina e magia, in cui numerose sostanze – tra cui, naturalmente, il vino – possono avere un uso duplice, salutare o letale, nello stereotipo dell'avvelenatrice si concentrano i timori dell'uomo romano. Dietro la figura della 'buona' raccoglitrice, esperta – per arcaica tradizione – di erbe, bacche e radici, incombe quella inquietante e sinistra dell'ostetrica/maga/praticona, capace di utilizzare le stesse sostanze per riappropriarsi dell'autonoma gestione del corpo femminile, quindi di mettere in crisi il sistema di controllo esercitato dalla morale familiare, dal costume e dal diritto.

Il vino in medicina, in relazione alle donne, tuttavia, non è solo anticoncezionale-abortivo-tossico/venefico, ma anche, come per gli uomini, salutare *medicamentum*. E in questa accezione esso poteva e doveva entrare in relazione anche con *le deuxième sexe*: come per gli uomini, il vino è consigliato, nell'opera enciclopedica di Plinio il Vecchio, in qualità di

eccipiente di svariate piante medicinali che giovano alla salute della donna: l'ortica, ad esempio, presa con vino dolce fa cessare i dolori dell'utero; un pessario di silfio e vino, e una varietà di orzo, tritata e bevuta nel vino, provocano le mestruazioni; i pampini della vite, poi, presi in infusione, ridanno forza alla donna dopo il concepimento [29].

Dunque il vino può avere valore positivo anche in relazione alle donne, l'importante è che sia 'amministrato' dagli uomini: medici, ginecologi, o più semplicemente *patres familias* – ai quali, peraltro, i trattati medici sono indirizzati.

Se invece sono le donne stesse a gestire e a servirsi autonomamente dei *medicamenta*, le loro pratiche sono condannate, *de iure* – la legislazione è particolarmente severa, *ab Urbe condita*, con chi pratica l'aborto senza l'autorizzazione del *pater familias* – e *de facto* – la figura dell'ostetrica è spesso assimilata nell'immaginario collettivo alla figura sinistra della maga/fattucchiera, quando non alla prostituta.

A condizione che sia 'sotto sorveglianza maschile' – o in casi particolari ('sapere ginecologico' diffuso in ambito culturale: vd. Bona Dea) anche femminile – , in ogni caso purché a favore della *gens* patriarcale (salvaguardia della salute della *matrona*, soprattutto in relazione ai momenti fondamentali della sua vita: gravidanza e parto) e non contro (aborto all'insaputa del *pater familias*), il terreno della medicina è dunque una 'zona franca' per l'utilizzo femminile del vino.

L'*honor* matronale, insomma, non viene compromesso dalla sua assunzione, se è a scopo terapeutico. Come dire 'la salute prima di tutto'...

L'altro ambito in cui i dati archeologici attestano, già dall'età arcaica, il consumo di vino da parte delle donne è quello della *cena*.

È bene precisare che le sepolture, appartenenti alle necropoli di Castel di Decima, della Laurentina e dell'Osteria dell'Osa, nel Lazio, risalenti all'VIII-VII sec. a.C., all'interno delle quali sono stati rinvenuti 'corredi vinari', appartengono a donne di *status* aristocratico. Il periodo coperto dall'archeologia coincide, secondo la cronologia tradizionale, con quello del re Numa (715-672 a.C.), quando, con la sostituzione, nelle libagioni, del vino al latte e con il divieto di compiere libagioni con vite non potata, si passa da un'economia di raccolta della *vitis vinifera silvestris* alla coltivazione vera e propria.

Codificando l'impiego del vino nei *sacra*, cerimonie religiose, il leggendario re ne fissò anche i limiti di impiego, escludendone categoricamente le donne. Il vino riservato all'ambito del sacro è quello locale e puro (*temetum*) posto sotto il controllo del *flamen Dialis*, il sacerdote di Giove, dunque fuori dalla portata delle donne. Mentre quello importato, che sfugge a questo controllo, è inadatto al sacrificio e viene dunque impiegato, agli antipodi del sacrificio, nel banchetto.

Questo vino, mescolato all'acqua, come da consolidata tradizione greca, entra a far parte degli *status symbol* dell'aristocrazia italica, nelle sue tombe e nei suoi banchetti, ai quali – almeno in parte – la *matrona* è ammessa, in virtù del suo rango [30].

Le donne romane di ceto elevato erano, in generale, maggiormente coinvolte nelle attività dei loro mariti che non, per esempio, le loro omologhe ateniesi, escluse completamente dalle attività politiche e sociali. Nello specifico, le mogli romane, di elevata condizione, potevano presenziare alla prima parte delle *cenae*, insieme con i mariti, precedute in questo *habitus* dalle etrusche; in una 'posizione', però, diversa da queste ultime, perlomeno in età arcaica, quando i pasti si consumavano nell'*atrium* e il *pater familias* era l'unico ad avere il diritto di essere sdraiato, mentre la donna, di norma, stava seduta ai suoi piedi [31].

A seguito delle guerre di conquista e dell'influenza dei *mores Graeci*, quando la *cena* degli appartenenti ai ceti dominanti si spostò dall'*atrium* al *triclinium*, più accogliente per gli ospiti e più adatto all'ostentazione della ricchezza dell'anfitrione, anche la 'posizione' delle donne divenne meno rigida; sedute o sdraiate, in ogni caso, le *bonae feminae*

intervenivano, generalmente, solo alle *primae mensae*, ritirandosi quando l'atmosfera cominciava a scaldarsi e il vino a scorrere in maniera consistente (*secundae mensae*, dessert e soprattutto *comissatio*, brindisi).

D'altra parte alle *matronae* si addiceva più la preparazione del banchetto che il suo 'consumo', e, limitatamente a questa funzione, l'evoluzione dei costumi permise loro di maneggiare anche il vino, senza temere la condanna a morte, come in età arcaica. La madre di Cicerone, ad esempio, era una 'massaia' tanto parca ed attenta da sigillare anche gli orcioli di vino appena vuotati per evitare che fossero bevuti di nascosto [32].

In epoca imperiale, le donne dei ceti superiori, a partire dalle imperatrici, giacevano quasi abitualmente sdraiate accanto ai convitati; la loro presenza, insieme a quella dei ragazzi è, a parere di Plutarco, indice della corruzione dei costumi dell'intera società: durante l'ultima parte del banchetto mogli 'rispettabili' e giovani ancora 'innocenti' assistono a spettacoli di mimo che turbano più della stessa ebbrezza [33].

Tale 'parità di posizione' guadagnata a tavola dalle donne dei ceti dominanti e puntualmente stigmatizzata dai moralisti, si estende anche alle 'nuove ricche', di cui la Fortunata petroniana costituisce un efficace *exemplum*. L'energica liberta, che fa la sua prima comparsa nella *cena Trimalchionis* dopo l'arrivo trionfale della seconda portata, è presentata sotto una buona luce, ed è interessante notare quali sono le caratteristiche che la rendono tale: «*est sicca, sobria, honorum consiliorum*»: «è astemia [almeno in teoria...] e non ama le gozzoviglie, è di buoni principi» [34]. Ed è altrettanto significativo come, tra i difetti che vengono menzionati subito dopo, vi sia quello, di parlare troppo: un vizio che il troppo vino avrebbe potuto accrescere, dal momento che, bevendo, si diventa baldanzosi e si acquista libertà nel parlare [35].

Nel corso della *cena*, il vino che 'scioglie la lingua' è causa di un violento alterco coniugale, in cui Trimalchione non si fa nessuno scrupolo a tirare in faccia alla consorte un calice e a chiamarla *ambubaia*, suonatrice di flauto, che a Roma era assimilabile a 'prostituta' [36].

Generalmente, tuttavia, le donne che prendevano parte ai banchetti, a fianco degli uomini, non dovevano preoccuparsi troppo del loro *decus*: i brevi ritratti che emergono dalle fonti letterarie ci restituiscono figure agli antipodi della *virtus* matronale: mime, ballerine, concubine, massaggiatrici... La Leuconoe menzionata nel celebre carne oraziano del *carpe diem* doveva essere una disinibita *puella*, non certo una *virgo* [37].

Considerata la 'atmosfera' e il tipo di donne che vi partecipavano, il banchetto serale era dunque il luogo privilegiato per gli incontri 'galanti', per l'amore *parabilis et facilis* cantato da Orazio [38] e per quello, idealizzato, degli elegiaci. Il vino, quando non favorisce direttamente l'unione con la *puella*, serve almeno a confortare le vittime degli incantesimi di Venere; moltiplica la *libido*; ma è anche un'arma a doppio taglio quando sono le audaci *puellae* a servirsene per irretire gli amanti [39].

Lo stesso tipo di ambiente è riscontrabile negli epigrammi di Marziale, in cui, tra le diverse *amicae* (sinonimo di *puellae*) alla salute delle quali il poeta invita a brindare, bevendo, secondo un uso tipico, tanti *cyathi* (mestoli) quante sono le lettere dei loro nomi, spicca la bella Fillide che, come ricompensa per la notte trascorsa insieme, chiede al poeta un'anfora [20 litri!] di vino [40].

La misoginia di Giovenale insiste, invece, più che sulle provocanti danzatrici di Cadice, consueto corredo di un banchetto, sull'eccessiva eccitazione che queste danze provocherebbero sulle ricche *matronae* [41].

Le attestazioni letterarie, in relazione al consumo femminile di vino, come si è visto, si limitano alla sfera 'pubblica' (il banchetto) e alle donne dei ceti più ricchi o a quelle che partecipano ai conviti aristocratici come semplice corredo.

Le informazioni sulle donne dei ceti sociali inferiori, in relazione alla sfera 'privata' e quotidiana sono molto scarse, per non dire assenti, e si ricavano perlopiù indirettamente: per il primo periodo imperiale, si può supporre che la generalizzazione, a tutti i livelli della

società, del consumo di vino, da una parte, e la progressiva libertà dal *mos maiorum* ottenuta dalle donne dei ceti dominanti, dall'altra, abbiano inciso, di riflesso, anche sulla condizione delle donne plebee. E che quindi anche per loro, sia venuto meno, *de facto*, l'arcaico divieto che poneva donne e vino su due piani diversi e inconciliabili.

Le epigrafi pompeiane che restituiscono l'elenco delle spese di famiglie di ceto medio-basso, in cui il vino compare tra le derrate di prima necessità, fanno supporre che anche le donne, durante i pasti, consumassero, seppur in quantità più modica, lo stesso vino di bassa qualità e di basso prezzo che bevevano i loro uomini [42].

Ancora maggior libertà nel consumo di vino, anche al di là dei confini 'leciti' della *cena*, è ragionevole supporre per quanto concerne le donne che, nel primo periodo imperiale, gestivano mescite o locali pubblici. Per le pompeiane Calpurnia, di professione *vinaria* e Asellina, padrona di un *thermopolium* o Fannia Voluptas, co-proprietaria di una *caupona* (osteria con alloggio) ad Isernia, il consumo di vino doveva essere molto libero e fuori dalle regole. Ma questa categoria di lavoratrici era sostanzialmente equiparata a quella delle prostitute [43]...

In ogni caso, sia che appartenessero ai ceti superiori sia che fossero plebee, il rapporto donne-vino era costantemente 'monitorato' da parte maschile: accettato *de facto*, ma *de iure* sempre riprovato.

Marziale e Giovenale deridono e demonizzano le donne che si accostano con troppa disinvoltura al vino: Fescennia e Mirtale che masticano foglie di alloro per dissimulare l'alito vinoso; la trasgressiva Filelide la quale non solo si dedica a sport maschili e beve vino puro come un uomo, ma, spinta dalla libidine, invece della *fellatio*, pratica il *cunnilingus*; la beona che vomita per bere di nuovo [44].

La tendenza a stigmatizzare il rapporto donna – vino è così profonda e radicata nella società romana che continua ad echeggiare ancora all'epoca di Agostino (seconda metà del IV - inizio del V sec. d.C.), quando si riteneva conveniente raccomandare alle fanciulle di astenersi dal vino [45].

Alcuni autorevoli studiosi hanno individuato un legame tra l'inconciliabilità istituita tra il vino e le donne e il piacere, legato a questa bevanda inebriante [46].

In una struttura monogamica rigida e repressiva, quale è quella romana, le donne *honestae* sono *naturalmente* fatte per un ruolo passivo (*pati natae*): la loro necessaria controparte sono le prostitute o anche semplicemente le *puellae* dai costumi più liberi, per le quali, come si è visto, il consumo di vino è *socialmente* accettato e talvolta incoraggiato. La distanza tra le due categorie di donne, le *honestae* e le *probrosae*, può essere dunque misurata utilizzando l'accesso al vino come parametro.

In età arcaica il *ius osculi* serviva come strumento di controllo dell'aver bevuto vino e, anche in seguito, quando rimase in vigore solo come bacio rituale, continuò a marcare la distanza tra le donne che 'meritavano' questa vigilanza e quelle che invece 'non ne erano degne'. La *puella* poteva (per soddisfare il proprio piacere) e doveva (per appagare quello dell'uomo) bere vino: non aveva certo da temere, come la *virgo*, il bacio rituale; il suo essere *famosa*, 'chiacchierata', la escludeva da questa brutale forma di controllo che la società patriarcale e maschilista aveva trasformato in onore, tributato solo alle donne capaci di sottomettersi di buon grado alla propria situazione di inferiorità.

Nel terreno del sacro, le regole e i divieti che disciplinano il consumo femminile di vino trovano, appunto, la loro 'consacrazione', cristallizzandosi in veri e propri tabù.

La religione, il rito e il mito sanciscono limiti, sfere di appartenenza, tracciano il confine tra il lecito e il proibito, riflettendo, a livello trascendente, il sistema sociale immanente.

Preliminarmente va detto che la categoria femminile di riferimento, la donna religiosa per eccellenza, è, ancora una volta, la *matrona*. Riguardo altri tipi di donne – *puellae*, vedove, anziane, prostitute, schiave... – le informazioni sono più rare, o legate perlopiù ad alcuni

avvenimenti cruciali della storia religiosa (ad es. lo 'scandalo' dei Baccanali) o a culti 'carnascialeschi' legati a mondi alla rovescia finalizzati alla conferma dell'ordine costituito (ad es. quello di Bona Dea).

In generale, la matrona romana, se non esclusa dal culto, era quantomeno relegata a una posizione marginale, come la definisce John Scheid «*une place si éloignée de la religion que les femmes fréquentaient les sanctuaires suburbains, les temples des dieux étrangers, et se jetaient, au dire des bien-pensants, dans toutes les déviations de la pratique et de la pensée religieuses*» [47].

Questa 'marginalità religiosa' è sottolineata dall'interdizione del consumo femminile del vino adoperato a fini rituali. Alla *femina honesta*, infatti, che, a livello 'immanente', entrava in contatto col vino (per la preparazione della *cena*) e, limitatamente alle *primae mensae*, era autorizzata a consumarlo con moderazione, a livello 'trascendente' era invece negato ogni contatto con la bevanda inebriante, il liquido delle sacre libagioni, offerte dagli uomini agli dei.

Evidentemente, oltre alla distanza tra i due contesti – profano e sacro – esisteva anche una differenza 'strutturale' tra i due tipi di vino, tale da giustificare una simile dialettica tra la tipologia permessa e quella proibita.

La forma consentita è quella diluita con acqua, già codificata dalla tradizione simposiale greca, ma anche le forme cosiddette 'artificiali' o 'secondarie': *lora*, vinello, *sapa* e *defrutum*, vini cotti, *passum*, passito, *murrina*, vino aromatizzato con la mirra, e, in generale, vini dolci (*potu dulcia*), i quali, come rileva Plinio il Vecchio, erano meno inebrianti: «*dulce minus inebriat...*» [48].

È invece proibito il vino puro: il *temetum*, da sempre *medium* tra uomini e dei, simbolo e veicolo della loro 'esclusiva' relazione che si attua mediante la libagione sacrificale.

Da questo preciso momento le donne erano escluse. Principalmente perché il vino, in particolare se puro (e dunque di gradazione alcolica maggiore) nell'immaginario collettivo maschile di cultura mediterranea, allenta i freni inibitori: le fonti antiche istituiscono un preciso rapporto tra ubriachezza (*tumulentia*) e sessualità sfrenata (*libido*) [49].

Ciò è tanto più pericoloso in relazione alle donne, *imbecillus sexus*, la quale, nell'ebbrezza, avrebbe fatalmente perso il controllo, arrivando a commettere l'atto più grave che in una società patriarcale si potesse concepire, l'adulterio: «*...quaecumque femina vini usum immoderate appetit, omnibus et virtutibus ianuam claudit et delictis aperit*» [50].

Questo atavico timore maschile emerge nitidamente dalle fonti antiche come il motivo 'strutturale' alla base dell'interdizione del vino alle donne, supportata, come si vedrà, da una vastissima gamma di giustificazioni 'sovrastutturali'.

A livello mitico, le figure delle Baccanti e delle Menadi illustrano, in qualità di *exempla* negativi, gli eccessi cui può condurre l'ebbrezza femminile.

Nel pensiero religioso, il vino, che accostato al sangue (maschile) è vita, diviene tabù per le donne, in quanto assimilato talora al sangue mestruale, talora al sangue o al seme maschile.

In base alla prima interpretazione, il divieto della partecipazione femminile al sacrificio e al relativo banchetto è riconducibile all'assimilazione del vino impiegato nelle libagioni al sangue mestruale [51].

Seguendo la seconda ipotesi, la donna, considerata '*mana*' (forza occulta) dalle società primitive, in quanto sede dei fenomeni (di sangue) che presiedono alla vita (mestruazioni, gravidanza, parto), bevendo vino, anch'esso assimilato al sangue, avrebbe di conseguenza commesso adulterio, accogliendo in sé un principio di vita estraneo [52].

Quanto alla terza interpretazione, i vini *dulcia*, consentiti alle donne, erano privi della caratteristica qualificante del *temetum*, il vino puro: il *virus*, termine che designa il 'sapore forte', caratteristico di ogni liquido denso come il *venenum*, ma anche, talora, il *virus*



*genitale*, 'seme genitale'; questa concezione del vino spiegherebbe la sua equiparazione all'adulterio e la sua pericolosità come corruttore della castità femminile [53].

Le donne, dunque, erano escluse sia dai *sacra privata* che, a maggior ragione, dai culti pubblici, relegate, come lo straniero e il prigioniero, ai margini della comunità civica; è interessante notare come, nelle devozioni propriamente matronali, in cui le donne avevano, necessariamente, un ruolo attivo, la 'canonica' libagione di vino fosse sostituita da altre offerte: ad es. da fiori in occasione dei *Matronalia* (1 marzo, per il parto); da latte di fico alle *Nonae Caprotinae* (7 luglio, per l'accertamento di gravidanza); o ancora, se invece era effettivamente impiegato vino, da espedienti eufemistici (come si vedrà nel caso di Bona Dea) [54].

La distanza della donna dalla scena del sacrificio, momento capitale della vita religiosa romana, la sua 'incapacità sacrificale' non sarebbe altro che la declinazione della sua più generale *imbecillitas*, la manifestazione della sua inferiorità politica e religiosa all'interno della città.

In età regia, i leggendari Romolo e Numa [55] definirono lo *status* della matrona romana, dal punto di vista giuridico e comportamentale, assegnandole il dovere della sobrietà, attribuendole la mansione di filare la lana («*domum servavit, lanam fecit*»: prerogativa matronale di lunghissima durata ) [56] e vietandole di macinare i cereali e cucinare carne.

In tal modo la donna venne allontanata dalla scena del sacrificio, per il quale era indispensabile abbattere la vittima animale, cosparsa di *mola salsa*, la farina rituale, e soprattutto libare vino puro, offerta sacrificale per eccellenza.

Un altro ostacolo alla sua partecipazione era rappresentato dalle formule che dovevano essere pronunciate durante il rito, a nome della comunità.

E, sempre in base alle norme arcaiche che ne definiscono lo *status*, la matrona romana non poteva parlare in pubblico, perché – come da consolidata tradizione greca – parlare è come denudarsi [57]. Per il *mos maiorum* era inconcepibile la parola femminile in pubblico: emblematico è, in proposito, il culto di Tacita Muta, dea del silenzio, che un tempo era stata Lara, una ninfa del Lazio troppo loquace (aveva infatti svelato alla sorella Giuturna, e a tutti quelli che incontrava, la passione che Giove nutriva per lei, rendendo vani i tentativi di seduzione da parte del dio), alla quale il padre degli dei, per crudele contrappasso, aveva strappato la lingua [58].

Ecco un ulteriore potenziale pericolo rappresentato dal vino: secondo un'altra linea interpretativa, il *temetum* sarebbe stato proibito alle donne proprio a causa della sua proverbiale capacità di sciogliere la lingua. Il 'parlare' femminile che si voleva a tutti i costi impedire, secondo Giulia Piccaluga, non consisteva semplicemente nell'inosservanza di un contegno riservato e pudico o nello svelare eventualmente segreti del nucleo familiare o sociale; si trattava piuttosto del parlare profetico, un effetto provocato dal vino puro, capace di rafforzare una facoltà già di per sé presente nella donna, in particolare nel periodo mestruale: «*ex ipsis vero mensibus...dura et infanda vaticinantur...*» [59].

Una controprova di questa ipotesi può essere individuata nel fatto che il divieto di bere vino non sembrava fosse applicato alle donne anziane – in cui il ciclo è ormai cessato e dunque inoffensive da questo punto di vista –. Nello stesso ambito religioso che imponeva alle donne l'astinenza dal *temetum* per scongiurare il loro parlare profetico e le sue ineluttabili conseguenze, esisteva un precedente mitico: una divinità femminile che aveva bevuto contro la legge, pagando per la sua trasgressione e che continuava a bere nel culto, dotata di capacità divinatorie: Fauna-Bona Dea (vd. *infra*).

Tale esegesi dell'interdizione del vino in chiave profetica è accolta da Lucia Monaco, la quale sottolinea, in generale, il rapporto preferenziale, immediato, che la donna, secondo gli antichi, aveva con il trascendente e con la natura, in quanto separata dalla produzione sociale e considerata esclusivamente in relazione alla funzione riproduttiva. «Essa incarna l'aspetto irrazionale dell'esistenza, ed è solo attraverso il suo controllo che l'uomo può

assicurarsi quello sulla natura e sul trascendente. Pertanto essa deve essere tenuta lontana non solo dal potere, ma anche da quei fattori che possono rafforzare il suo legame con il trascendente (vino, mantica) e con la natura (farmaci, veleni)» [60].

L'interdizione del consumo femminile di vino puro aveva però delle eccezioni, in occasione di determinate feste o cerimonie religiose, cui è probabile faccia riferimento la testimonianza di Isidoro (tra VI e VII sec. d.C.): «...*apud veteres Romanos feminae non utebantur vinum, nisi sacrorum causa certis diebus*» [61].

Si tratta di due eccezioni significative che si attuano, per così dire, una su un terreno consentito, l'altra su un terreno proibito.

Il terreno consentito è quello riguardante i culti di Bona Dea; quello proibito è invece quello concernente i culti bacchici.

Il culto di Bona Dea è l'unico, nel panorama religioso romano, in cui, legittimamente (e se ne vedrà a breve la ragione), trovava spazio l'inedito binomio donna – vino. In suo onore si celebravano due riti: uno il 1 maggio, l'altro nella notte tra il 3 e il 4 dicembre, rispettivamente nel tempio situato sull'Aventino e nella casa del magistrato *cum imperio*, investito cioè dei massimi poteri civili e militari. Da Macrobio (fine IV - inizio V sec. d.C.) sappiamo che nella liturgia di maggio era proibito il mirto, erano utilizzati dei serpenti e, appunto, il vino, soggetto tuttavia a tabù onomastico: veniva impiegato ma non era chiamato col suo nome: «...*vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri sed vas in quo vinum inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur*» [62].

Sul rito di dicembre – che Georges Dumézil definisce «*un culte d'État, mais secret*» – il quadro è più definito, anche grazie allo scandalo politico-religioso del 62 a.C., di cui fu protagonista Clodio, sorpreso, travestito da donna, mentre cercava di raggiungere la moglie di Cesare, Pompea – che fu per questo ripudiata, mentre il futuro tribuno della plebe, membro del gruppo dei *populares*, subì un processo per empietà dal quale venne però assolto proprio grazie al disimpegno 'attivo' di Cesare (il quale si rifiutò di deporre contro Clodio), appartenente alla sua stessa fazione politica [63].

La festività era infatti celebrata nella casa del magistrato *cum imperio* (nel 62 a.C. Cesare era pretore), ma in sua assenza: sua moglie o sua madre (nel caso di Cesare, sua madre Aurelia) prendevano possesso della casa per officiare i misteri di Bona Dea. Nel rito, che si svolgeva di notte ed era allietato dalla musica, è probabile, come attestano diverse fonti, che fossero offerti un sacrificio e una libagione di vino [64].

L'eccitata fantasia di Giovenale immagina le donne travolte dalla musica, in preda a urla libidinose e con le gambe immerse nel vino: «...*cum tibia lumbos / incitat et cornu pariter vinoque feruntur / attonitae crinemque rotant ululantque Priapi / maenades. O quantus tunc illis mentibus ardor / concubitus, quae vox saltante libidine, quantus / ille meri veteris per crura madentia torrens!*» [65].

Interessante è anche la composizione sociale: il culto di Bona Dea, presieduto dalle *matronae* più in vista (le mogli o le madri dei maggiori uomini politici in carica), prevede la partecipazione anche delle Vestali (il più importante sacerdozio femminile), ma pure delle schiave [66].

Altro elemento insolito è l'esclusione degli uomini, allontanati dai riti di dicembre come da quelli di maggio [67].

Il culto è legato, secondo la tradizione, alla coppia mitica Fauno-Fauna, creature agresti e silvestri, accostate generalmente – ma è probabile che si tratti di un'etimologia popolare – al rigoglio della vegetazione (*a favendis frugibus*). In base ad un'altra linea della tradizione mitica, i Fauni sono demoni campestri e forestieri, l'equivalente dei satiri ellenistici, e, secondo questa linea interpretativa, sono caratterizzati dall'attività vaticinatrice, già insita nel nome (*Fauni / fatui*, da *fateor*, il parlare che oscilla tra stoltezza e follia) e dalla

'dimestichezza' col vino. Più specificamente, Fauna, che si identifica con Bona Dea, ne era, forse, in origine, un epiteto: la dea 'favorevole' (*quae favet*) [68].

Le differenti versioni del mito di Fauna la dipingono come moglie, figlia o sorella di Fauno. In base ad una di queste, essa sarebbe stata fustigata a morte dal marito con rami di mirto perché colpevole di aver bevuto, di nascosto e contro l'usanza, e di essersi ubriacata; da qui deriverebbero, nel culto istituito in suo onore, l'esclusione dell'arbusto strumento di morte e, in un certo modo, del vino (soggetto a tabù onomastico).

Secondo l'altra versione, invece, le varie esclusioni rituali sarebbero da ricondurre ad un diverso scenario mitico: Fauno, volendo unirsi alla propria figlia, cercò di piegarne, invano, la resistenza, prima battendola con rami di mirto, poi cercando di farla bere, riuscì infine nel suo intento trasformandosi in serpente [69].

Nella prima vicenda mitica, Fauna viene uccisa dal marito per essersi ubriacata di *merum*, vino puro, riservato ai *sacra* e vietato alle donne, lo stesso che viene impiegato nel rituale di Bona Dea. Il bere e l'ubriacarsi di Fauna, che le costano la vita, vengono istituzionalizzati con la fondazione del culto di Bona Dea, in cui le donne continuano a bere, ma ritualmente, ripetendo ciò che è accaduto un tempo e che non deve avvenire nella realtà, che, «anzi, continua a verificarsi lì, in una situazione controllata, proprio allo scopo di escludere un suo eventuale ripetersi nella vita di tutti i giorni» [70].

La possibilità di bere vino per le donne si colloca dunque in un universo alla rovescia, che può essere accostato, come principio ispiratore, ai *Saturnalia*, festività che prevedeva il momentaneo, carnascialesco, capovolgimento dell'ordine sociale vigente (in particolare il rapporto *servus/dominus*) funzionale alla conferma dello *status quo*.

La vicenda regale Fauna/Fauno è vista da Dario Sabbatucci come un'estremizzazione, umana, della dialettica divina Venere/Giove espressa nella festività dei *Vinalia*: Fauno non si limita, come Giove, a moderare l'elemento femminile – ponendo il vino sotto il suo controllo e sottraendolo alle pericolose valenze magiche legate alla sfera venusiana –, ma punisce, e l'esito è la morte. Fauna, in quanto *fatua*, parlitrice, e bevitrice di vino, incarna le due caratteristiche antitetiche rispetto a quelle che si addicono a una donna per bene: il tacere e l'astenersi dal vino che scioglie la lingua (elementi codificati, come si è visto, dal mitico re Numa). Il vino e la loquacità sono potenziali pericoli, in quanto possono servire ad ammaliare e possono mettere nella condizione di vaticinare: per questo è necessario, ogni anno, porre la produzione vinicola sotto il segno di Giove, il dio garante della padronanza di sé, sottraendola alla sfera, potenzialmente pericolosa, di Venere [71].

Diversa è invece l'interpretazione di Robert Schilling, secondo il quale la festività dei *Vinalia* non sarebbe il terreno di scontro tra Giove e Venere, bensì quello della loro collaborazione: come fece per la prima volta il *pious* Enea, ogni anno i Romani rinnovano l'alleanza con gli dei offrendo vino, «*le philtre capable de capter la bienveillance divine*», liquido magico, appartenente alla sfera di Venere, la quale, grazie alla sua mediazione, assicura la protezione di Giove [72].

Gagé insiste in particolare sulle ascendenze venusiane della festività dei *Vinalia*, riconducendo il gioco di parole *vinum* - *Venus* al rapporto primitivo di tale bevanda con le pozioni magiche, spesso accostate ai veleni e ai filtri amorosi assunti, nei riti iniziatici, da tutte le donne, *matronae* comprese. Il principio di una 'bevanda di iniziazione' o di consacrazione nuziale è riconosciuto, ad esempio, nei riti di Venere Verticordia (all'interno della festa dei *Veneralia* di aprile), in occasione di questa festività, le donne di ogni ceto sociale bevevano un *mélange* di latte, miele e semi di papavero (*cocetum*), considerato un afrodisiaco: per Gagé si tratterebbe di una trasposizione del vino, impiegato in un primitivo rito di passaggio precedente il matrimonio, nel quale l'elemento 'bacchico' era permesso [73]. In quest'ottica non sarebbe dunque casuale che, anche nel culto di Bona Dea, dove il vino è impiegato nella libagione, si ricorra a tabù onomastici che lo trasformano in 'latte' e definiscono il recipiente in cui è contenuto 'vaso da miele'.

È proprio lo scenario iniziatico che si ritrova nella seconda versione del mito di Fauna-Bona Dea, in cui figurano gli elementi della segregazione e della violenza subita quale passaggio ad una nuova condizione: Fauna sarebbe così il prototipo dell'inizianda, che con l'acquisizione del nuovo *status* diviene soggetta a certi tabù alimentari (l'interdizione del vino), e Fauno quello dell'iniziatore [74]. Le figure mitiche dei Fauni, vaticinando sui destini, rispettivamente, delle donne e degli uomini, appaiono come rappresentative dei due sessi: l'uno impersona la mascolinità, mentre l'altra incarna la stessa femminilità, o meglio la condizione matronale – in potenza (Fauna - *virgo* costretta a bere dal padre, violentemente iniziata al suo nuovo *status*), o in atto (Fauna - *matrona* che trasgredisce ai suoi doveri ubriacandosi e viene punita con la morte) – .

È significativo che la rigida regola dell'interdizione del vino puro alle donne (*matronae* e *virgines*) venga infranta, limitatamente al momento dell'offerta della sacra libagione – in cui, presumibilmente il vino era loro distribuito da *ancillae*, corrispettivo femminile dei *pueri*, coppieri nei banchetti maschili – proprio all'interno del rituale che 'inscena' e celebra la condizione femminile: si tratta, è proprio il caso di dirlo, di un'eccezione che conferma (e rafforza) la regola.

I riti in onore di Bacco rappresentano l'altro polo in cui trova spazio lo 'scandaloso' binomio donna - vino.

Diversamente dal culto di Bona Dea, in cui si mette in scena un ritualizzato e controllato mondo alla rovescia funzionale alla conferma del sistema sociale e valoriale vigente (non a caso il rito era considerato *pro populo*) [75], i Bacchanali rientrano nella categoria dei culti sovversivi, *contra mos maiorum*, si potrebbe dire.

Il dionisismo era già diffuso da tempo (almeno dal VI sec. a.C.) nella Magna Grecia e in Etruria, con una caratterizzazione essenzialmente funerario-escatologica, ma i misteri orgiastici notturni repressi nel 186 a.C., in un'epoca di crisi legata ai postumi della seconda guerra punica (218-201), avevano aspetti inquietanti, tali da mettere in crisi il sistema patriarcale e da scatenare, appunto, la decisa reazione dei *patres*.

Nonostante questa vigorosa azione repressiva, il dionisismo, come rileva nel suo fondamentale studio sui Bacchanali Jean-Marie Pailler, 'risorgerà' tra la fine della repubblica e il primo periodo imperiale (la testimonianza più evidente sono gli affreschi della pompeiana Villa dei Misteri: il grandioso affresco si data al I sec. a.C. ed è riferibile ad ambienti di proprietà di una sacerdotessa locale di Dioniso), adeguatamente 'naturalizzato' e strumentalizzato dal potere politico (a partire da Cesare, per arrivare ad Augusto, passando per gli eccessi di M. Antonio, che si presentava come incarnazione di Dioniso) [76].

Ma nel 186 a.C. i Bacchanali, giunti dalla Campania, intrisi degli elementi propri dei riti misterici greci (il carattere iniziatico, orgiastico e notturno, la possessione divina), apparivano come una gravissima minaccia per il sistema patriarcale romano.

Sull'*affaire* disponiamo del dettagliato racconto liviano, confermato da una fonte epigrafica che riproduce il *senatus consultum de Bacchanalibus*, rinvenuta a Tiriolo in Calabria, indice della grande diffusione dei riti dionisiaci e della capillarità della loro repressione [77].

I culti bacchici contenevano diversi elementi potenzialmente in grado di sgretolare il sistema religioso-sociale-giuridico fondato sul *mos maiorum*.

La prima 'deviazione' era rappresentata dall'aspetto ginecocratico: i rituali dionisiaci, infatti, in Grecia come in territorio italico, erano in origine esclusivamente femminili (e matronali); l'iniziazione maschile, introdotta, secondo la tradizione, dalla sacerdotessa campana

Annia Paculla la quale ammise al culto i suoi figli, avveniva per via femminile [78].

Non meno eversiva, nei confronti dell'etica familiare che imponeva alla donna il dovere della fedeltà, era la promiscuità, non solo sessuale ma anche sociale: ai rituali bacchici

partecipavano uomini e matrone di elevata condizione ma pure schiavi/e (un vero e proprio «attentato all'endogamia di classe») [79].

Altro dato allarmante era l'esperienza della possessione che metteva il singolo in contatto diretto con la divinità, senza la mediazione di un'autorità: questo elemento religioso sarà onnipresente in successivi episodi di insurrezione dei ceti marginali — di cui l'ultimo e particolarmente significativo episodio è la rivolta schiavile guidata da Spartaco (73-71 a.C.), la cui compagna era profetessa, invasata di Bacco [80].

L'*alter populus*, secondo popolo, coinvolto nell'*affaire* dei Baccanali, di estrazione sociale così composita, non sembra aver avuto, per la verità, velleità rivoluzionarie, quanto piuttosto 'evasionistiche', affidandosi al *medium* del vino, che libera, poveri/e e ricchi/e, dagli affanni [81].

Ma l'individualismo e il disimpegno, di per sé apolitici, sono percepiti come sovversivi all'interno di una società, come quella romana, proiettata, dopo la disfatta annibalica a riorganizzare la propria potenza militare in vista di un'espansione imperialistica [82].

In particolare si ha paura che i Baccanali sovvertano dall'interno la società romana, per mezzo dell'iniziazione femminile dei giovani — il *verso* della 'legittima' iniziazione dei *Liberalia* del 17 marzo — e della pericolosa promiscuità dei riti orgiastici. Si teme che i giovani romani vengano, in tal modo, deviati, che la possessione bacchica prenda il posto del *furor* guerriero, rendendoli incapaci di: «*engendrer une postérité pour la famille et pour la cité... de défendre l'une et l'autre par les armes*» [83].

Temute madri iniziatrici che invadono ruoli di competenza maschile, pericolose avvelenatrici o semplicemente depravate eccitate dal vino: l'elemento femminile predomina nei culti bacchici e inquieta l'immaginario maschile patriarcale.

Il ruolo esercitato, all'interno dei rituali dionisiaci, dalle donne (dei ceti superiori) è da mettere in relazione alla loro 'irruzione' nella vita pubblica, dovuta agli avvenimenti drammatici della seconda guerra punica (in particolare la lunga assenza della componente maschile impegnata nelle campagne militari).

Non a caso l'intervento 'normalizzatore' del senato, da un lato, premia la prostituta di condizione libertina Ispala Fecennia, denunciatrice dello scandalo, concedendole il privilegio di svincolarsi dagli obblighi propri del suo *status* e di sposare un *ingenuus* (P. Ebuizio); dall'altro punisce le matrone coinvolte nei riti bacchici, consegnandole ai familiari perché siano giustiziate *in privato*, secondo la regola non scritta dell'«invisibilità della morte femminile», i *patres* riconducono dunque le donne che avevano osato trasgredire così apertamente i limiti del *mos maiorum* nello spazio tradizionalmente loro assegnato: : all'interno delle mura domestiche [84].

L'accesso della donna al vino si colloca dunque all'interno di un contesto non solo alla rovescia rispetto al sistema sociale-valoriale vigente ma, anziché funzionale a una conferma dello stesso mediante un'evasione momentanea e controllata dalla ritualità, eversivo e minaccioso.

La contiguità tra ubriachezza femminile e adulterio, costantemente operante nella mentalità romana maschile e chiaramente espressa da Valerio Massimo: «...*quaecumque femina vini usum immoderate appetit, omnibus et virtutibus ianuam claudit et delictis aperit*»: «...qualunque donna sia smoderatamente avida di vino chiude la porta ad ogni virtù e la apre ad ogni vizio», [85] è evidentemente un elemento caratterizzante dei culti bacchici.

La promiscuità dei riti orgiastici era in antitesi con la rigida morale familiare — all'interno della quale solo il comportamento femminile era regolamentato e sottoposto all'obbligo della fedeltà — e di conseguenza con l'organizzazione stessa dello stato, di cui la *gens*, e la famiglia come sua articolazione, costituivano la struttura portante.

Il controverso rapporto donna – vino, come si è visto, è inquadrato, e spiegato, dalle fonti antiche in relazione ad altre due colpe gravissime: oltre all'adulterio, l'aborto.

Per quanto riguarda gli autori moderni, alcuni riconducono il divieto di bere vino alle colpe insieme alle quali è menzionato nelle fonti. Ora all'aborto. Ora all'adulterio.

O ancora, considerando la colpa in sé, la inquadrano in un contesto religioso: il vino come *medium* esclusivo tra uomini e dei, dunque precluso alla donna, secondo alcuni in quanto propiziatore di capacità divinatorie femminili.

O infine, sempre considerandola come colpa in sé, viene ricondotta alla preclusione dei piaceri forti per le donne, almeno quelle dei ceti superiori, in una società maschile e maschilista, in cui il *ius osculi* è insieme strumento di sopraffazione e di onore.

Quale che sia l'esito nefasto prodotto dalla bevanda inebriante sull'*imbecillitas* femminile, il problema non è il vino in sé ma, appunto, gli effetti che esso può produrre sulla donna, la quale, all'interno di una società patriarcale e maschilista come quella romana, ha ruoli precisi e codificati che non possono essere messi in discussione.

E il vino, o meglio l'eccesso di vino, va proprio ad urtare contro le prerogative della *bona femina*: l'obbligo della fedeltà (il vino è l'anticamera dell'adulterio), il dovere del silenzio (il vino scioglie la lingua), la sottomissione totale alle decisioni del *pater familias* (il vino come *medicamentum* gestito autonomamente delle donne può servire come abortivo), la marginalità religiosa come riflesso della marginalità politica (il vino al centro di rituali – eversivi rispetto al *mos maiorum* – in cui le donne hanno ruoli predominanti).

La regola (e una delle ossessioni) del sistema patriarcale su cui si regge la società romana è il controllo della popolazione femminile.

Tutto ciò che può farlo perdere, mettendo a rischio gli schemi consolidati dalla tradizione viene dunque allontanato e, nel caso del vino puro, l'unico tipo di vino 'pericoloso' da questo punto di vista, relegato nella sfera dei tabù.

Il problema della *liaison* donna – vino riguarda in fin dei conti soltanto una determinata categoria di donne (le *feminae honestae*) e una determinata categoria di vino (il *temetum*, il vino puro, da uomini). È solo in questo caso che la *liaison* è davvero *dangereuse*.

I vini dolci, i passiti, quelli aromatizzati, in sostanza i meno alcolici, sono permessi in quanto adatti all'*imbecillitas* femminile, perché – essendo di fatto 'innocui' – non alterano la tradizionale struttura socio-giuridica e comportamentale del *mos maiorum*. Che è, in fondo, l'obiettivo quasi ossessivo della *res publica* (maschile) romana.

## APPENDICE

L'intuizione dei Romani circa il legame tra la sessualità femminile e il consumo di vino, temuto e demonizzato al punto di collocare la *bona femina* e il vino puro su piani diversi e inconciliabili, sembra oggi trovare supporto scientifico in una recente ricerca, realizzata dall'ospedale Santa Maria Annunziata di Firenze e condotta da Nicola Mondaini e Riccardo Bartoletti, che stabilisce un nesso tra il consumo della 'bevanda proibita' e il miglioramento della vita sessuale femminile.

### Vino rosso di passione

Più di un calice di champagne, accende la passione un bel bicchiere di vino rosso. È quanto ha dimostrato un team di epidemiologi che per la prima volta ha esaminato gli

effetti del vino rosso sulla sessualità femminile. La ricerca è stata realizzata dall'ospedale Santa Maria Annunziata di Firenze e condotta da Nicola Mondaini e Riccardo Bartoletti, su un campione di 789 donne di età compresa tra i 18 e i 50 anni, residenti nel Chianti, che hanno completato il questionario Fsf (Female sexual function index) che valuta la funzionalità sessuale femminile attraverso 19 domande su sei aspetti (desiderio, interesse, lubrificazione, orgasmo, soddisfazione, dolore) nelle ultime quattro settimane che ne precedono la compilazione. Dallo studio è emerso che le donne che consumano almeno due bicchieri di vino rosso al giorno hanno una sessualità complessiva migliore rispetto al gruppo delle donne astemie e anche di quelle che bevono solo occasionalmente. La spiegazione starebbe, oltre a vari altri fattori legati al sistema nervoso centrale, nel rilascio di estrogeni provocato dal resveratrolo (sostanza contenuta nel vino rosso) da cui dipende il rilassamento della muscolatura liscia vaginale, che favorisce l'eccitamento. La ricerca, già anticipata in convegni internazionali di urologia, sarà pubblicata in ottobre sull'autorevole "Journal of Sexual Medicine". Stesso mese dell'uscita del libro 'Vino e Eros' (Giunti Demetra, pag. 256), una raccolta di saggi curata dagli stessi ricercatori e da Francesco Montorsi, che conduce il lettore in un viaggio tra l'arte, la storia e soprattutto la scienza che compete il vino e l'erotismo.

[G. D'Imporzano, "L'espresso", 19 ottobre 2009]

## NOTE

- 1: Vd. I. Sandei, *Il vino nella società romana (maschile): la medicina, la 'cena', la sfera religiosa*, "Ager Veleias", 3.14 (2008), pp. 1-14 [[www.veleia.it](http://www.veleia.it)].
- 2: Polibio, *Storie* VI, 3, 4; Dionigi di Alicarnasso, *Storia di Roma arcaica*, II, 25, 6.
- 3: Polibio, *Storie* VI, 3, 4; Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, X, 23, 2.
- 4: Varrone, *De vita populi Romani*, I, 315.
- 5: Polibio, *Storie* VI, 11a, 4; Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XIV, 14, 89-90; Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, X, 23, 1; Tertulliano, *Apologeticum*, VI, 5.
- 6: Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, VI, 3, 9; Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XIV, 14, 89-90; Plutarco, *Vita di Romolo*, 22, 3; Tertulliano, *Apologeticum*, VI, 4.
- 7: Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XIV, 14, 91.
- 8: Svetonio, *Divus Augustus*, LXV, 6.
- 9: M. Gras, *Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque*, in *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*, in *Actes du Colloque de Cortone*, Pise-Rome, 1983, 1069s.
- 10: *Digesto*, 4, 8, 21, 11; S. B. Pomeroy, *Dee, prostitute, mogli, schiave. Donne in Atene e a Roma*, Milano, 1997, 343; E. Biggi, *Venere a Roma: la prostituta italica*, in *Gli affanni del vivere e del morire. Schiavi, soldati, donne, bambini nella Roma imperiale*, II ed., cur. N. Criniti, Brescia, 1997, 81.
- 11: «Le adolescenti devono fuggire il vino come un veleno per evitare che, spinte dai bollori della loro età, bevano e muoiano»: Isidoro, *Etymologiae sive Origines*, XX, 3, 2.
- 12: «Vedi per quali motivi sia permesso bere vino: lo giustificano appena il mal di stomaco e le frequenti indisposizioni»: Girolamo, *Epistulae*, XXII, 8.
- 13: E. Biggi, *Venere a Roma ...*, 84s.
- 14: Vd. Terenzio, *Andria*, 228-234; Sorano, *Le malattie delle donne*, I, 4; e N. Criniti, *Imbecillus sexus. Le donne nell'Italia antica*, Brescia, 1999, 77 → vd. "Imbecillus sexus" 1-5, "Ager Veleias", 8 - 9 (2013-2014) [[www.veleia.it](http://www.veleia.it)]; E. Tòdaro, «*Medicus nihil aliud est*

- quam animi consolatio*». *Il medico a Roma, tra tarda repubblica e primo impero*, Diss. (rel. N. Criniti), Parma, 2004, 93-111.
- 15: Sorano, *Le malattie delle donne*, I, 60; e D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine à Rome*, Paris, 1984, 200.
- 16: Sorano, *Le malattie delle donne*, I, 46 e 63-64.
- 17: Plutarco, *Romolo*, 22, 3; e M. Durry, *Les femmes et le vin*, "Revue des études Latines", 33 (1955), 112.
- 18: Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, vd. rispettivamente: XIV, 19, 110; XIV, 22, 116; XIV, 22, 118; XIV, 22, 117.
- 19: Criniti, *Imbecillus sexus ...*, 85.
- 20: Cicerone, *Pro Cluentio*, XI, 32; Ulpiano, in *Digesto*, 25, 4, 1, 1.
- 21: Y. Thomas, *Le 'ventre'. Corps maternel, droit paternel*, "Le genre humain", 14 (1986), 226.
- 22: Plutarco, *Romolo*, 22, 3; Cicerone, *Pro Cluentio*, XI, 32, in riferimento a una donna di Mileto, 79-77 a.C.
- 23: La punizione evolve dalla pena di morte, secondo la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* (età di Silla), all'esilio o ai lavori forzati (età dei Severi); dalla media età repubblicana, inoltre, la *lex Aquilia de damno* prevedeva un risarcimento patrimoniale: cfr. Criniti, *Imbecillus sexus ...*, 82. Per quanto concerne i metodi abortivi: per mezzi meccanici si intendono sonde metalliche, diaframmi, forcipi...: vd. Tertulliano, *De anima*, 24, 5; mentre i mezzi farmacologici (descritti da Sorano, *Le malattie delle donne*, I, 60) consistevano soprattutto in pessari, pozioni e decotti, definiti *medicamenta* in *Digesto*, 48, 8, 3, 2: cfr. Thomas, *Le 'ventre' ...*, 224.
- 24: R. Schilling, *La religion romaine de Vénus. Depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, 43. Cfr. Plauto, *Pseudolus*, 870.
- 25: Tito Livio, *Ab urbe condita libri*, VIII, 18; Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, II, 5, 3: cfr. C. Herrmann, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Bruxelles, 1964, 47s.; L. Monaco, *'Veneficia matronarum'. Magia, medicina e repressione*, in *Sodalitas*, 4, Napoli, 1984, 2016; E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano, 2006, 70s.
- 26: J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles, 1963, 263.
- 27: «... nel suo tempio si trovano erbe di tutti i tipi, con le quali le sacerdotesse preparano una grande quantità di medicine e nel suo tempio non è permesso agli uomini entrare ...»: Macrobio, *Saturnalia*, I, 12, 26.
- 28: Ovidio, *Fasti*, I, 619-626; Plutarco, *Questioni romane*, 56; e Gagé, *Matronalia...*, 259.
- 29: Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXII, 15, 34; XXII, 49, 101; XXII, 65, 135; XXIII, 3, 4.
- 30: Plutarco, *Numa*, III, 10; e M. Gras, *Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque*, in *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes (Actes du Colloque de Cortone)*, Pise-Rome, 1983, 1070-1073.
- 31: Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, II, 1, 2; e Criniti, *Imbecillus sexus...*, 32; P. Garnsey - R. Saller, *Storia sociale dell'impero romano*, rist., Roma-Bari, 2003, 162.
- 32: Cicerone, *Ad familiares*, XVI, 26, 2: cfr. E. Salza Prina Ricotti, *L'arte del convito nella Roma antica*, Roma, 1983, 73.
- 33: Plutarco, *Questioni conviviali*, 712e-f.
- 34: Petronio, *Satyricon*, 37, 7.
- 35: Plutarco, *Questioni romane*, 104. Di donne che bevono e per questo parlano troppo abbonda il teatro latino: vd. ad es. Plauto, *Cistellaria*, 126-129.
- 36: Petronio, *Satyricon*, 74, 13.



- 37: Orazio, *Carmina*, I, 11, 8. Vd. anche Cicerone, *Ad familiares*, IX, 26, 2 (46 a.C.); Catullo, *Carmina*, 27, 3-7.
- 38: «A portata di mano e facile»: Orazio, *Sermones*, I, 2, 119.
- 39: Vd. rispettivamente Tibullo, *Elegiae*, I, 5, 39-40; Propertio, *Elegiae*, IV, 8, 30-32; Ovidio, *Ars amatoria*, I, 243s.
- 40: Marziale, *Epigrammata*, I, 71 e XII, 65, 9.
- 41: Giovenale, *Saturae*, XI, 162-170.
- 42: *CIL* IV, 5380 e 8566.
- 43: Vd. rispettivamente *CIL* IV, 1819; *CIL* IV, 7863, 7873; *CIL* IX, 2689 = *ILS* 7478: cfr. Terenziani, «*L. Calidi Erotice, titulo manebis in aevum*». *Storia di un'epigrafe controversa [CIL IX, 2689 = ILS 7478]*, "Ager Veleias", 3.09 (2008), pp. 1-15 [[www.veleia.it](http://www.veleia.it)].
- 44: Vd. rispettivamente Marziale *Epigrammata*, I, 87; V, 4; VII, 67, 9-15 e Giovenale, *Saturae*, VI, 425-432.
- 45: Agostino, *Confessiones*, IX, 8, 17.
- 46: Vd. S. Timpanaro, *Il 'ius osculi' e Frontone*, "Maia", 39 (1987), 201-211; G. Cipriani, *Il vocabolario latino dei baci*, "Aufidus", 17 (1992), 69-102.
- 47: J. Scheid, *D'indispensables "étrangères". Le rôle religieux des femmes à Rome*, in *Histoire des femmes en Occident. L'antiquité*, cur. G. Duby - M. Perrot, Paris, 2002, 495.
- 48: «Il vino dolce ubriaca di meno...»: Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXIII, 22, 38.
- 49: *ibidem*, XIV, 28, 138-140.
- 50: «...qualunque donna sia smoderatamente avida di vino chiude la porta ad ogni virtù e la apre ad ogni vizio»: Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, VI, 3, 9.
- 51: M. Poux - M. Dietler, *Du vin, pour quoi faire?*, in *Le vin, Nectar des Dieux, Génie des hommes*, cur. J.-P. Brun, M. Poux, A. Tchernia, Gollion, 2004, 13; e vd. F. Solniat - A. Tchernia, *Vins, vigneroni et buveurs de l'antiquité*, Roma, 2009. Sulla definizione di tabù vd. J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Torino, 1965, 270.
- 52: P. Noailles, *Les tabous du mariage dans le droit primitif des Romains*, in *Fas et Ius, études de droit romain*, Paris, 1948, 21.
- 53: Tertulliano, *De anima*, 27, 6: cfr. M. Bettini, *Le donne romane, che non bevono vino*, in *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, cur. R. Raffaelli, Ancona, 1995, 534s.
- 54: Sull'esclusione dai sacrifici domestici vd. Catone il Censore, *De agricultura*, 134, 1 e *ibidem*, 83. Sull'esclusione dai sacrifici pubblici vd. Festo, 72 Lindsay: cfr. O. de Cazanove, *Exesto. L'incapacità sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque 'Quaest. Rom. 85')*, "Phoenix", 41 (1987), 167s. Sulla sostituzione della libagione di vino con altre offerte nelle feste matronali vd. Ovidio, *Fasti*, III, 253-254; Varrone, *De lingua latina*, VI, 106; Ovidio, *Fasti*, VI, 475-476 e 531-533.
- 55: Per Romolo, vd. Dionigi di Alicarnasso, *Storia di Roma arcaica*, II, 26, 1; Plutarco, *Questioni romane*, 85 e *Romolo*, XV, 5; per Numa, vd. Plutarco, *Numa*, III, 10.
- 56: «Custodì la casa, filò la lana»: *CIL* I<sup>2</sup>, 1211 = VI, 15346 = *CLE* 52 = *ILS* 8403 = *ILLRP* 973: epigrafe funeraria di età graccana. Il lavoro al telaio venne nuovamente imposto da Augusto alle donne della sua casa, all'interno della sua opera di 'restaurazione' degli *antiqui mores*: vd. Svetonio, *Divus Augustus*, 64, 4.
- 57: «...la parola come il denudarsi...»: Plutarco, *Precetti coniugali*, 31; vd. anche Numa, III, 10: cfr. F. Cenerini, *La donna romana*, Bologna, 2002, 14.
- 58: Dopo l'esemplare punizione, la ninfa venne affidata a Mercurio per essere condotta nel regno dei morti e qui venne violentata dal dio: nacquero due gemelli, i Lari (Ovidio, *Fasti*, 571-616): cfr. Cenerini, *ibidem*; Cantarella, *Tacita Muta: la donna nella città antica*, Roma, 1985 e *Passato prossimo ...*, 13s. Sul dovere del silenzio da parte delle matrone vd. il tipico «*sine ulla querella*» delle iscrizioni; e «le donne tacciano nelle assemblee ... perché non è loro permesso di parlare» del cittadino romano, di cultura ellenistico-semantic, Paolo. *I Corinzi*, 14, 34.

- 59: «Dalle mestruazioni...si traggono presagi sinistri ed esecrabili» (Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXVIII, 23, 77): cfr. G. Piccaluga, *Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto*, "Studi e materiali di storia delle religioni", 35 (1964), 212ss; L. Minieri, «*Vini usus feminis ignotus*», "Labeo", 28 (1982), 158s. Sul ruolo del vino come potenziatore delle capacità profetiche femminili, vd. anche A. Guarino, *Spartaco*, Napoli, 1979, 85.
- 60: Monaco, *'Veneficia matronarum' ...*, 2020s.
- 61: «...tra gli antichi Romani le donne non facevano uso di vino, se non in giorni determinati, in occasione di cerimonie religiose particolari»: Isidoro, *Etymologiae sive Origines*, XX, 3, 2.
- 62: «...nel suo tempio è usanza introdurre il vino sotto altro nome, in quanto il recipiente è chiamato vaso da miele ed il vino latte»: Macrobio, *Saturnalia*, I, 12, 25; cfr. Piccaluga, *Bona Dea...*, 197.
- 63: Plutarco, *Cesare*, X; cfr. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974, 355.
- 64: Plutarco, *Cesare*, IX, 7-8 e *Questioni romane*, 20; vd. anche Giovenale, *Saturae*, II, 86ss. e Macrobio, *Saturnalia*, I, 12, 23.
- 65: «...il flauto arroventa le reni e, come Menadi di Priapo, trincando, sbatacchiate dai suoni, tra grandi strida roteano le teste. Il 'chiavare' le occupa a pieno, ululano, hanno le gambe immerse nel vino vecchio»: Giovenale, *Saturae*, VI, 314-319.
- 66: Plutarco, *Cicerone*, XIX, 5 e *Cesare*, X, 2.
- 67: Plutarco, *Questioni romane*, 20 e *Cesare*, IX, 6; Ovidio, *Fasti*, V, 153; Macrobio, *Saturnalia*, I, 12, 25.
- 68: Sulla prima interpretazione vd. *Faunus*, in A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, IV ed., Paris, 2001, 221. Sulla seconda vd. *Fauno*, in P. Grimal, *Dizionario di mitologia greca e romana*, Brescia, 1987, 294; e cfr. Piccaluga, *Bona Dea...*, 214-215.
- 69: Tertulliano, *Ad nationes*, II, 9; Arnobio, *Adversus gentes*, I, 36 e V, 18; Lattanzio, *Institutiones*, I, 22, 11; Macrobio, *Saturnalia*, I, 12, 27: cfr. *Bona Dea e Fauna*, in Grimal, *Dizionario...*, 95 e 294; Piccaluga, *Bona Dea...*, 108.
- 70: Piccaluga, *Bona Dea...*, 217.
- 71: D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1988, 135s.
- 72: R. Schilling, *La religion romaine de Vénus. Depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, 134 e 147s.
- 73: Gagé, *Matronalia...*, 15 e 259.
- 74: Piccaluga, *Bona Dea...*, 230.
- 75: «A vantaggio dell'intera comunità»: Cicerone, *De legibus*, II, 9, 21.
- 76: J.- M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Rome 1988, 731 e 736-743 (e *Les bacchanales, dix ans après*, "Pallas", 48 [1998], 67-86).
- 77: Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXXIX, 8-19 e *CIL I*<sup>2</sup>, 581 = *CIL X*, 104 = *ILS* 18. Cfr. B. Perri, *Il "Senatus consultum de Bacchanalibus" in Livio e nell'epigrafe di Tiriolo*, Soveria Mannelli CZ, 2005.
- 78: Euripide, *Baccanti*, 35ss.; Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXXIX, 13.
- 79: La liberta Ispala racconta di aver accompagnato, da schiava, la sua padrona ai riti bacchici: Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXXIX, 10. Sulla continuità della presenza schiavile nei culti bacchici 'purgati' di età avanzata, vd. ad es. *CIL III*, 6150 = 7437 = *ILS* 4060 [227 d.C.]: cfr. G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana*, 6 ed., Napoli, 1989, 43.

80: Plutarco, *Crasso*, VIII, 3: cfr. Dumézil, *La religion...*, 513; C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, 1970, 79; Guarino, *Spartaco...*, 85; Pailler, *Bacchanalia...*, 706-723.

81: Euripide, *Baccanti*, 421-423.

82: Gallini, *Protesta...*, 60-64; Franciosi, *Clan gentilizio...*, 38s.

83: Pailler, *Bacchanalia...*, 582.

84: Vd. rispettivamente Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXXIX, 19 (vd. Franciosi, *Clan gentilizio...*, 47-53) e XXXIX, 18; Valerio Massimo, *Facta e dicta memorabilia*, VI, 3, 7: cfr. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano, 1991, 47.

85: Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, VI, 3, 9.

© – Copyright — [www.veleia.it](http://www.veleia.it)