

Donne, liberti e schiavi nella Roma di Orazio

Tiziana Albasi - Claudia Marchioni

["Ager Veleias", 2.8 (2007)]

PREMESSA (t.a. - c.m.) [1]

Cercando di ripercorrere le tappe storiche ed umane della gente comune, l'analisi "microstorica" si è soffermata su Orazio perché le sue opere offrono una documentazione ricca e copiosa relativa ai ceti subalterni, agli schiavi, ai liberti, alle donne in particolare, al problema della schiavitù e al mondo femminile in generale.

Pur essendo un poeta, l'utilizzo storiografico della sua produzione è possibile per l'attenzione che costantemente ripone nelle sue poesie (specie della prima fase) ai più vari argomenti di carattere socio-economico contemporanei, nelle loro connotazioni e peculiarità. Infatti Orazio, amico di Mecenate e membro del suo circolo culturale, è un testimone diretto ed attendibile dei mutamenti e delle trasformazioni del suo tempo, delle contraddizioni insite all'interno dell'ambiguo e vario programma di riforme sociali, economiche e politiche attuato da Augusto.

Ad avvalorare ulteriormente il carattere documentario della produzione oraziana per l'età protoimperiale contribuisce l'indipendenza ideologica ed intellettuale di Orazio nei confronti del *princeps* e delle sue direttive. Orazio non fu un adulatore e un poeta di corte teso ad accattivarsi le simpatie e le amicizie di uomini illustri, famosi e potenti. Egli dovette sicuramente risentire, nella formazione del suo pensiero, dei contatti con i circoli aristocratici della società romana, e le sue vedute non risultarono sempre autonome dal sistema augusteo: ma è ben vero che parte di questo programma era coerente col *modus vivendi* del poeta e a lui sinceramente gradito.

In diverse circostanze, del resto, Orazio ribadisce tale indipendenza di pensiero e di azione: egli rinunciò liberamente ad intraprendere la carriera politica perché era consapevole del fatto che, a causa delle sue umili origini, avrebbe dovuto perdere la propria autonomia e scendere a compromessi per farsi strada all'interno dell'aristocratico mondo del *cursus honorum*: per le medesime ragioni rifiutò di diventare segretario personale di Augusto, evitando di entrare nel novero dei suoi adulatori.

Contro la volontà del *princeps* di plasmare la letteratura e la storiografia affinché servissero la restaurazione morale, religiosa e politica dello stato, suscitando così una cultura che agisse sulle masse e fosse meno legata all'intimità individuale e personale, Orazio difende la funzione della poesia, destinata a pochi intenditori, in grado di cogliere, in una comunione etica e spirituale, l'intima essenza della sua produzione.

Considerando, inoltre, che nella documentazione letteraria e storiografica latina, pressoché tutta legata ai ceti dominanti e sostanzialmente ottimata (specie nella cruciale fase di passaggio dalla repubblica al principato vissuta dal poeta), non si prestava attenzione ai piccoli e comuni eventi di ogni giorno, soprattutto della *plebs* e dei ceti subalterni (è testimoniato dalle fonti il caparbio silenzio dell'uomo del ceto senatorio nei confronti della condizione femminile e la distorta, riduttiva conoscenza e considerazione del mondo schiavile), l'opera di Orazio – attenta e critica del quotidiano – dimostra un ulteriore distacco dalle direttive politico-culturali del regime: ancor più incisivo se si tiene

conto della cultura e dei testi letterari del tempo, ed in particolare del severo controllo sull'*animus* e sui contenuti poetici.

Accolta l'opera di Orazio come fonte storica, ci troviamo innanzitutto calati in un mondo schiavile eterogeneo, verso cui il poeta assume l'atteggiamento consueto, talvolta spietato, del padrone romano (*dominus*). Come si giustifica tale giudizio negativo nei confronti di schiavi e liberti, se il poeta dichiara più volte di essere nato da padre liberto, e quindi ex-schiavo, e di nutrire affetto e stima verso il proprio genitore? Perché poi, tratteggiando un quadro complesso dell'universo femminile, in cui sfilano matrone, liberte e schiave, adulate e streghe..., non ha speso una parola per la propria madre, pur essendo così ricco di altri particolari autobiografici?

SCHIAVI E LIBERTI NELLA ROMA DI ORAZIO (t.a.)

La società romana nel I secolo a.C.

I secolo a.C.: Roma vive in un clima di inquietudine, di ansia, di incertezza. I mutamenti politici avvenuti in seguito alle guerre civili (di Mario e Silla, di Pompeo e Cesare), i tentativi di sovvertire con poteri personali l'antico assetto repubblicano, scatenano, all'interno della società, smanie di ricchezza, aspirazioni a promozioni sociali, velleità di dominio e di egemonia. Una folla di arricchiti, parvenus, affaristi, prevaricatori, usurai fanno a gara per accaparrarsi quanto resta dell'onore e del prestigio (il *decus*, la *dignitas*) legati alla nobiltà di nascita ed alla carriera politica (*cursus honorum*).

È una società eterogenea, composta da nobili decaduti, senatori non sempre influenti, cavalieri e magnati della finanza, liberti e schiavi, bottegai, commercianti e artigiani volti alla salvaguardia dei propri interessi, parassiti, clienti, mantenuti e prostitute... Un simile corpo sociale, per eluderne la potenziale pericolosità, andava controllato ed integrato in un programma di riorganizzazione politica ed economica: tale scopo fu perseguito e raggiunto da Ottaviano/Augusto, e la pace, la tranquillità, la *securitas* divennero i presupposti su cui il *princeps* basò il suo operato.

La condizione di serenità d'animo, l'*otium cum dignitate*, in cui pensare, leggere, scrivere e conversare sono le massime realizzazioni dello spirito, sottraendo l'esistenza da ogni *officium* e *negotium*, da ogni quotidiano impegno sociale e politico, dovevano contribuire alla formazione di un ampio consenso attorno al programma di Augusto. Egli, infatti, si presentò come difensore dell'Italia e delle sue tradizioni, come garante del ripristino dell'antica moralità (le leggi Giulie *de adulteriis coercendis*, *de maritandis ordinibus*, *de ambitu*, rispettivamente sulla riforma dei costumi e contro la corruzione politica ne sono la testimonianza), come pacificatore dell'impero e liberatore dell'Urbe.

Ben presto tale febbrile attività, volta anche a creare compromessi e stabilità fra i vari gruppi e i differenti ceti sociali, rivelò un *princeps* intenzionato a fondare un potere personale, senza tuttavia apparire un rivoluzionario. Ad esempio, le leggi che promulgò per regolamentare la situazione dei ceti non liberi ebbero lo scopo primario di includerli nella sfera d'azione dello stato, come accadde anche per i cavalieri. Ancora alla fine del I secolo a.C., non esistevano, tra le raccolte di leggi del diritto civile e pretorio, norme regolanti il trattamento dello schiavo da parte del suo padrone: il *ius civile* contemplava, fino all'epoca del principato di Augusto, solo la difesa del proprio schiavo nei confronti di maltrattamenti e crudeltà subiti da altri (uomini o donne liberi), tenuti a risarcire il danno, inflitto allo schiavo, al padrone di quest'ultimo. Ottaviano/Augusto, con le leggi Giulie *de vi publica* e *de vi privata*, adottò dei provvedimenti atti a salvaguardare gli schiavi (*servi*) dalla brutalità e dalla violenza dei loro padroni (*domini*), conferendo perciò la capacità punitiva finale allo stato.

Il *princeps* coinvolse, inoltre, schiavi e liberti come ministri annuali nel culto dei Lari e del Genio dell'imperatore, legando, in un'ottica di culto imperiale, un consenso sempre più ampio attorno al suo programma e riaffermando, nel contempo, il diritto e il dovere di controllare direttamente i ceti subalterni, senza lasciarli all'arbitrio dei singoli (dei senatori in particolare). D'altro canto, la *lex Aelia Sentia* e la *lex Fufia Caninia*², stabilendo alcune limitazioni in materia di numero e di durata per quanto riguarda le manomissioni di schiavi, furono la conferma del timore di Augusto di perdere il controllo su una quantità notevole di liberti, i più ricchi dei quali, non a caso, furono da lui stessi iscritti nell'*ordo equester*, tra i cavalieri (l'altro influente ceto dell'Urbe).

Orazio, padrone romano.

Lo schiavo fedele.

Psicologia ed atteggiamenti schiavili.

Tale società, con i vizi e le virtù degli uomini, con le sue tinte più o meno accese, viene rappresentata da Orazio, che non può esimersi perciò – già dalle prime sue opere (nel primo e secondo libro delle *Satire*) – dall'osservazione diretta di schiavi e liberti, in prevalenza maschi, dalla cui analisi onomastica si ricavano nomi che alludono in maggioranza ad una probabile origine greca o semitico-orientale: Hydaspes, Lyciscus, Phillis, Pythias (di condizione schiavile); Hermogenes, Mena, Musa, Myrtale, Phryne, Tanais, Timagenes (di condizione libertina).

Nelle opere successive i toni si smorzano: il poeta venosino matura una concezione esistenziale sostenuta da speculazioni filosofiche e concettuali; l'interesse del sociale non è più così direttamente avvertito ed espresso. Le indicazioni, i termini connessi a schiavi e liberti diminuiscono nel primo libro delle *Epistole*, nei primi tre libri delle *Odi*, pubblicati dal 23 a.C. in poi: decisamente in quantità minori o assenti appaiono le citazioni e i rimandi al mal tollerato mondo subalterno, specie schiavile-libertino, nel quarto libro delle *Odi*, nel secondo libro delle *Epistole* (scritte negli anni attorno al 13 a.C.), negli *Epodi* e nel *Carme secolare*.

Orazio esprime nei confronti di schiavi e liberti un giudizio praticamente identico e le medesime considerazioni della mentalità dominante, in una sorta di continuità dell'atteggiamento della commedia greco-ellenistica: ma tale modo di pensare è giustificato, innanzitutto, dal diritto e dalle norme giuridiche. Lo schiavo è un bene patrimoniale, una "cosa" (*res*), un puro e semplice strumento di lavoro dotato di voce (un *instrumentum vocale*, valutato in termini di resa economica da alcuni grandi latifondisti, come Catone il Censore, da Varrone, da Columella, ...), di cui il *dominus* può disporre incondizionatamente, secondo il diritto di vita e di morte (*ius vitae necisque*), uno degli attributi del potere assoluto del padre di famiglia, la *patria potestas*. Tale definizione – in base alla quale lo schiavo è oggetto del diritto – documenta l'ambiguità dell'istituzione schiavile all'interno del mondo romano: infatti, dall'impiego dello schiavo, in alcuni settori, come rappresentante economico del suo padrone o dalla gestione di un risparmio personale (*peculium*), scaturisce pur sempre la capacità soggettiva dello schiavo, codificata del resto dal diritto stesso.

Il *servus* resta, comunque, un bene prezioso per il padrone e la sua fuga è una grave perdita per lui: il ritrovamento di resti di strumenti creati per evitare la *fuga servorum* (particolarmente diffusa dalla fine del I sec. a.C.), come catene e collari di metallo, oltre alla figura dell'addetto al ritrovamento dei fuggiaschi (*fugitivarius*), dimostrano l'intenzione dei *domini* di salvaguardare il possesso dei propri schiavi.

Il diritto romano tuttavia contemplava una forma caratteristica, ed unica nel mondo antico, di promozione sociale (e giuridica) per gli schiavi: la *manumissio*, ossia la liberazione dello schiavo dalla *potestas* del *dominus*, oltre la volontà stessa del padrone di

concedergli la libertà. Lo schiavo affrancato, il *libertus*, diventa partecipe della *civitas*³ e detentore della *libertas*, pur con i limiti connessi alla manomissione nell'ambito del diritto pubblico e privato.

In quest'ottica dominante lo schiavo è l'antitesi del cittadino, è un individuo assolutamente "inferiore" al libero: nonostante rivesta talvolta incarichi di fiducia in attività commerciali e artigianali, all'interno della *familia urbana* o della *familia rustica* (si pensi al *vilicus*, lo schiavo fattore responsabile della tenuta agricola del *dominus*), il padrone può sempre venderlo, castigarlo con punizioni corporali e torture (intollerabili per il libero cittadino), abbandonarlo moribondo. Gli stessi retori, alla fine del I sec. a.C., nelle loro recitazioni (*declamationes*, tenute di fronte ai discepoli o ad un pubblico, i cui temi offrono talvolta una testimonianza dei rapporti sociali del tempo) sottolineano la disuguaglianza e il divario esistente tra chi è libero e chi è schiavo.

D'altro canto, sotto l'influsso della filosofia stoica si diffuse a Roma, nell'ultimo secolo della repubblica, la concezione che gli schiavi fossero, da un punto di vista etico, uguali ai loro padroni. Malgrado non fosse contemplata, nell'orizzonte stoico, un'azione diretta a modificare, se non ad abolire, l'istituzione della schiavitù (gli stoici affermavano infatti che nessun uomo è schiavo se il proprio spirito rimane libero), il principio dell'uguaglianza etica tra *servi* e *domini* suscitò qualche interesse, la cui risonanza traspare dall'opera di Orazio.

Lo sviluppo di questo pensiero è il tema centrale della settima *Satira* del secondo libro: Davo, lo schiavo urbano di Orazio, approfittando della libertà di parola concessagli impunemente durante i Saturnali decembrini, rimprovera al proprio padrone di essere dominato dai vizi, dall'irrequietezza del proprio animo come un qualsiasi *servus*. Il dialogo ha un valore simbolico: si contrappongono i *servi*, rappresentati da Davo, e i *domini*, rappresentati da Orazio, per giungere alla conclusione stoica che solo il saggio è libero. Non solo: ma Orazio non si considera eticamente simile a Davo e non denuncia neppure l'illegittimità della schiavitù. Lo schiavo è e rimane un subalterno a cui si può concedere, durante i Saturnali, una serie di rivalse nei confronti del *dominus*, senza che incorra, almeno al momento, nel pericolo di subire punizioni crudeli.

Negata l'uguaglianza etica tra schiavo e padrone, Orazio riflette sulle "qualità umane" del *servus*, sottintendendo una vaga essenza di *humanitas* che rivela la discrepanza sociale tra mentalità dominante e istituzione schiavile. Così esorta Xantia⁴, uomo libero, a non vergognarsi dell'amore per una schiava: usando il termine *amor*, non solo supera la condizione di semplice attrazione fisica e desiderio sessuale nei confronti della ragazza, ma coinvolge il sentimento e quindi il carattere, le qualità umane, le doti, i valori dell'individuo, in questo caso posseduti anche da una schiava.

Questa constatazione, tuttavia, non muove il poeta a condannare la diffusa pratica di punizioni corporali per i *servi*: la schiava, che è stata complice della padrona adultera, teme di essere punita con la frattura delle gambe (*crurifragium*)⁵. La crocifissione degli schiavi – lungo la via Appia, tra Capua e Roma, ne furono crocifissi seimila, catturati dopo la sconfitta di Spartaco nel 71 a.C. – non viene discussa da Orazio: egli, invitando i padroni ad essere più clementi, suggerisce, come comportamento corretto e giusto dei *domini*, di assegnare pene adeguate agli errori e ai misfatti degli schiavi, consapevole anche del fatto che spesso i *servi* morivano in seguito a punizioni e trattamenti crudeli⁶.

La pena corporale documenta, perciò, la volontà di molti *domini* romani di degradare con procedure appropriate l'umanità degli schiavi, umanità indiscutibilmente legata alla loro natura di essere umani. Allo schiavo bisognava togliere l'«anima» che possedeva in quanto creatura vivente, giacché per il diritto romano era solo una non-persona, una *res*.

E malgrado il silenzio di Orazio, e la sua mancata denuncia e condanna per tali situazioni, sembra talvolta di avvertire nel poeta un senso di pietà per la vita misera e sventurata degli schiavi, che concludono la loro esistenza con la morte e un'anonima

sepoltura, insieme alla plebe povera e nullatenente: "Un tempo gli schiavi trasportavano / qui nelle bare i morti di lor gente, / da strette celle usciti: qui la misera / plebe aveva comune sepoltura..."⁷. Tale commiserazione comunque non oltrepassa la barriera sociale, dal momento che per il poeta rimangono sempre esseri inferiori e subalterni. La sorte di uno schiavo dipende, perciò, dalla buona o cattiva disposizione d'animo del suo padrone: quindi l'unica forma di umanitarismo verso gli schiavi che si può concedere al mondo romano non risiede nell'intenzione di abolire la schiavitù, bensì nel magnanimo e tollerante comportamento del "padrone buono".

Né i filosofi, né i commediografi, né gli uomini politici, del resto, mettono in discussione la legittimità dell'istituzione schiavile: il palcoscenico teatrale cerca di sedare i conflitti sociali, codificando l'esistenza di barriere all'interno della società. D'altro canto, neppure le rivolte schiavili di Euno in Sicilia e di Spartaco a Capua, nel II-I sec. a.C., avevano rivendicato l'abrogazione della schiavitù: erano per lo più le condizioni di malcontento generale, il desiderio di tornare ai propri paesi, la ricerca di sfuggire ad una personale condizione di *servitus*, le motivazioni atte a sollecitare le rivolte, cui davano man forte non pochi pastori e pure coltivatori liberi centro-meridionali, esasperati dallo sfruttamento e dall'oppressione dei *latifundia*.

Da un simile atteggiamento accondiscendente (secondo la dottrina stoica il padrone, che riconosce allo schiavo il possesso di un'anima con un buon trattamento nei suoi confronti, sarà dallo schiavo obbedito e benvoluto), può scaturire la figura dello schiavo leale, fidato e sicuro (*fidelis*, *fidus*), interprete del soddisfacimento degli interessi del proprio *dominus*, per il quale è pronto a sacrificare la sua stessa vita. Presenze costanti, attive, laboriose, gli schiavi devoti alitano un soffio di umanità nella vita del loro padrone: numerose iscrizioni funerarie lamentano la tristezza dei padroni romani per la perdita di schiavi affezionati e leali.

Tuttavia, all'interno di un tale rapporto – tra *servus fidelis* e *dominus bonus* – lo schiavo non è libero di pensare, di riflettere e di esprimersi se non ad immagine e somiglianza del suo padrone. Lo schiavo, infatti, è completamente svuotato nel proprio intimo: ride, piange, gioisce in base all'umore e alle condizioni di spirito del suo padrone. Lo schiavo non cresce, non matura, non diventa mai adulto ...

L'accezione *puer*, fanciullo, che il *dominus* usa talvolta per schiavi vecchi, rivela appunto il comportamento paternalistico di alcuni proprietari di schiavi. I frammenti di vita dello schiavo sono perciò il riflesso dell'esistenza del *dominus*: del resto, le lunghe schiere di cameriere e camerieri negri, in età moderna, non hanno forse riproposto la psicologia schiavile del mondo antico? In quest'atmosfera di annullamento dell'essere umano, sia negando allo schiavo lo sviluppo della propria personalità sia sottoponendolo a ritmi di lavoro estenuanti, matura talvolta nell'animo del *servus* un'idea folle, ma tremendamente umana: il suicidio.

Per il diritto lo schiavo potenziale suicida non è solo in difetto, perché può decidere di porre fine volontariamente alla sua condizione di subalterno, recando perciò un danno economico al padrone, ma può essere anche pericoloso per la vita stessa del *dominus*, perché chi si suicida è capace di commettere qualsiasi gesto. Se il diritto quindi ignora il suicidio nella misura in cui non causa conflitti di interessi differenti da quelli che possono verificarsi per una morte naturale, al contrario pone l'attenzione sullo schiavo suicida come *instrumentum vocale*, poiché tale *mors* volontaria ha conseguenze economiche dannose per il *dominus*. Nessuna fonte antica indaga sulle motivazioni che inducono uno schiavo al suicidio: l'unica consapevolezza è data dal fatto che egli si uccide e non per le medesime ragioni che spingono un uomo libero ad attentare tragicamente alla propria esistenza (gesto considerato comunque, in questo caso, un atto estremo di libertà!).

L'opinione comune e dominante, tuttavia, non vanta tanto la figura dello schiavo fedele, quanto piuttosto identifica nello schiavo la somma dei vizi e delle depravazioni, secondo un luogo comune che Orazio utilizza più volte: ad esempio quando, per meglio

caratterizzare la negatività di un individuo libero, lo paragona al *servus* e ai difetti che lo contraddistinguono. Il ricco Ummidio era tanto avaro che il suo modo di vestire era peggiore di quello di uno schiavo; la morte di un adultero è resa ignobile con la fustigazione, supplizio riservato agli schiavi; l'avarico che si china e raccoglie una moneta non vale più di uno schiavo⁸...

I *servi* possono derubare il proprio padrone e fuggire⁹; talvolta sono perfidi, violenti e corruttibili¹⁰: si guarda con diffidenza allo schiavo astuto che può dilapidare il patrimonio di un vecchio ricco, divenuto stolto per l'età¹¹. Non a caso, l'astuzia e la malvagità sono gli attributi schiavili che fanno rabbrivire i padroni romani: nel I-II sec. dell'Impero, non pochi proprietari di schiavi facevano ricorso, con un accanimento quasi parossistico, a provvedimenti severi e drastici, come la pratica di torture e di pene corporali, per proteggersi dal *terror servilis* (alimentato anche dalle rivolte schiavili che erano state tentate più volte al tempo della repubblica), dal timore di inganni, di tradimenti e di agguati mortali (attentati, violenze) da parte dei loro schiavi.

I provvedimenti punitivi contro gli schiavi assassini, contenuti nel *senatus consultum Silanianum* (10 d.C.) dimostrano, del resto, sia le effettive uccisioni dei *domini* da parte dei *servi*, sia il timore e la paura progressiva, e via via ossessiva, dei padroni stessi, di possedere potenziali schiavi rivoltosi e assassini.

Gli schiavi domestici.

Le funzioni dello schiavo.

I gladiatori.

A questi comportamenti generali si oppongono gli esempi di alcuni *servi* la cui fedeltà al *dominus* fu testimoniata dalla propria condotta: furono soprattutto gli schiavi domestici, oppure gli schiavi nati in casa (*vernae*), a dar prova di zelo e di diligenza, dimostrando riconoscenza all'assistenza e alla "bontà" dei loro padroni.

Orazio condivide con i suoi schiavi domestici momenti della giornata, in un clima di cordiale familiarità: "farai onore, domani, al tuo Genio / sacrificando un porco di due mesi / in compagnia degli schiavi, liberi dai lavori"¹². È l'attesa del giorno festivo in onore del *Genius* (la divinità che presiede alla nascita dell'uomo e lo accompagna nella vita, partecipando a gioie e dolori¹³), che si trascorrerà in compagnia degli schiavi, esenti dai lavori e dalle occupazioni pesanti: così, nella pace della campagna, si consumano banchetti con gli schiavi, seduti intorno alle divinità domestiche protettrici della famiglia e del focolare, i *Lari*¹⁴.

Questo legame personale ed affettivo tra lo schiavo domestico e il *dominus* non oltrepassa, tuttavia, la considerazione del *servus*, tipica della mentalità romana, per cui lo schiavo non pensa, non ha tempo libero, non coltiva interessi. Lo testimonia il silenzio di Orazio per la vita privata degli schiavi domestici con cui egli ha un rapporto di convivenza abituale: il poeta non illustra l'intensità, le sfumature degli affetti famigliari dei suoi *servi*; non parla delle loro ambizioni, delle loro speranze, dei loro progetti. Omette tutte quelle indicazioni che ai nostri occhi evidenzerebbero un mondo schiavile "vivo", animato, umano, quale effettivamente doveva essere. Nell'ottica dominante, lo schiavo, privo di anima, è incapace di amare, di creare una famiglia: il *contubernium*, la convivenza instabile e precaria, è l'unica forma di unione concessa ai *servi*, per i quali il matrimonio rimarrà un'istituzione vietata fino al III secolo d.C.

Ne deriva che il padrone giustifica ed accetta dello schiavo solo la sua sessualità, come garanzia per la produzione di altri schiavi. Non solo: Orazio, in veste di amante ambiguo, come altri uomini del suo tempo, ritiene di poter soddisfare in caso di necessità il proprio istinto sessuale servendosi, in alternativa alle donne (libere, liberte o schiave), dello schiavetto: "e quando ti si gonfia/ l'inguine, se per caso ti si mette/ lì davanti

un'ancella o uno schiavetto / dove tu possa subito far impeto / preferisci crepare di libidine?"¹⁵. Il *verna puer* diventa così l'oggetto delle voglie brutali del *dominus*, inerte e passivo, unico ruolo, poiché vergognoso e turpe, concesso allo schiavo: del resto anche il libero che viene amato in un rapporto omofilo (*mollis*) incorre nelle pene sancite dalla *lex Scantinia*, del II secolo a.C., sulla violenza sessuale di *ingenui*.

Se nasce un affetto tra lo schiavo nato in casa e il padrone, è pur sempre vissuto in un rapporto non egualitario, ma ben contraddistinto dalla condizione negativa e subalterna del *servus*, perché era convinzione dei Romani che gli schiavi non meritassero trattamenti migliori. Orazio si aspetta dagli schiavi domestici la devozione dovuta da un inferiore ad un superiore: il poeta sa stare nella propria pelle ed esige questo comportamento anche dagli altri. Lo testimonia, del resto, il suo vivace ed equilibrato rapporto di amicizia con Mecenate. Vi è all'interno di tale legame un rispettoso ossequio delle due linee di vita proprie rispettivamente di Mecenate e di Orazio: il primo rappresentante di una società pubblica, elitaria e raffinata, tesa ad un serio impegno civile e sociale; il secondo di un ideale umano volto alla salvaguardia della propria indipendenza e diversità, consapevole tuttavia di essere "ufficialmente" inferiore a Mecenate.

Conscio della propria diversità, se non superiorità, il poeta nelle vesti di padrone di casa, sfama *vernae procaces* con gli avanzi della cena che ha consumato in compagnia di amici, durante un banchetto (che talvolta è un vero e proprio simposio, uno scambio di idee e pensieri, di intime confidenze tra i commensali): "Oh le notturne, le divine cene / presso il mio focolare: dov'io stesso / mangio coi cari amici e pasco gli schiavi / insolenti coi resti della tavola"¹⁶ ...

Il mondo schiavile è eterogeneo: al proprio interno le categorie di schiavi sono determinate dalle attività che svolgono, dal rapporto con il proprio *dominus*, dalla loro origine, dalle loro capacità. Fondamentale è la divisione tra la *familia rustica* (composta da schiavi utilizzati in campagna e sottoposta a ritmi di lavoro e a condizioni di vita sfibranti) e la *familia urbana* (composta da schiavi impiegati nella dimora padronale, soggetti a trattamenti dipendenti non tanto da una attività razionale preorganizzata, quanto piuttosto dall'umore e dalla disposizione del *dominus*).

La proprietà posseduta da Orazio in Sabina, dono di Mecenate, comprendeva cinque case coloniche, un *vilicus* e otto schiavi contadini (*operae*). Nella sua modesta tenuta, la sorveglianza degli schiavi, delle coltivazioni, dei lavori inerenti alla proprietà era assicurata dal fattore (*vilicus*), schiavo per lo più egli stesso. Essendo un'azienda non troppo grande, di norma il fattore veniva ingaggiato dall'esterno e non scelto tra gli schiavi della tenuta (pratica usuale nelle grosse imprese). Siccome era un incarico delicato e pieno di responsabilità, la scelta doveva essere accurata e ponderata. Orazio suggerisce di non scegliere come *vilicus* uno schiavo di città, perché ben presto avrebbe rimpianto i divertimenti, gli spettacoli, le terme e i lupanari, a cui era avvezzo nella vita cittadina: un fattore di tal provenienza non solo non avrebbe svolto bene il proprio lavoro, ma avrebbe potuto anche corrompere gli schiavi di cui era responsabile¹⁷. (E ciò, se si vuole, riconferma la scarsa considerazione per lo schiavo, essere senza personalità, a detta del *dominus*, facilmente influenzabile, e in modo deleterio, da cattivi esempi.)

Il *vilicus* doveva essere giovane, abituato ad alzarsi all'alba, a condurre nei campi gli altri schiavi, a lavorare nei boschi, ad arare il terreno¹⁸, a svolgere in definitiva tutti i lavori connessi al proprio ruolo. Orazio si riferisce al *vilicus* della sua tenuta in termini aspri, duri: non gli si rivolge neppure chiamandolo per nome, ma lo considera esclusivamente come forza lavoro. A Roma, nella casa di Orazio, egli era uno schiavo addetto agli uffici e ai compiti più umili e faticosi (*mediastinus*)¹⁹: ora nella *villa*, la proprietà rustica del poeta in Sabina, è stato promosso a fattore, ma egli odia questa nuova condizione.

Tuttavia, forse, il malcontento del *vilicus* non è del tutto ingiustificato, se altrove Orazio minaccia ad uno schiavo dalla lingua troppo lunga il trasferimento dalla *familia urbana* alla *familia rustica*: "Se non sparisci te ne andrai in Sabina / nel fondo a fare il nono contadino"²⁰. Gli schiavi contadini (*operae*) impegnati nella sua tenuta erano in effetti otto: il poeta annovera fra questi il mozzo di stalla (*calo*, vocabolo collegato con la terminologia militare, in cui significa schiavo portabagagli) e lo stalliere (*agaso*), entrambi addetti al lavoro di stalla²¹. Nei loro confronti non c'è alcuna manifestazione di comprensione e di tolleranza da parte di Orazio: sono schiavi malaccorti, maldestri e triviali.

La volgarità, infatti, è un attributo schiavile: contraddistingue lo schiavo che lecca gli avanzi²² e il *puer*, lo schiavetto, che dopo aver consumato i resti della cena, tocca con mani unte il bicchiere: "Che uno schiavo con mani unte di cibo / trangugiato in segreto abbia toccato / un bicchiere e che resti appiccicata / ad un calice vetusto una sporcizia / ripugnante, produce grande nausea"²³.

L'opposto di questo prototipo schiavile è il giovane schiavo che serve a tavola²⁴, che versa le bevande (*puer a cyatho*, cioè il coppiere, mentre il *promus* è addetto alle cantine), che porta sulla mensa i cibi che aveva precedentemente preparato in porzioni. Il suo aspetto deve essere ben curato: è vestito con eleganza, indossa vesti succinte²⁵, è dotato di modi sobri nell'adempimento dei suoi compiti. Deve far risaltare, di fronte ai commensali, la figura e la potenza del proprio *dominus*, che in questo modo mette in mostra il possesso di schiavi dotati di un certo prestigio e valore economico. Talvolta il *puer* non è analfabeta, ma è provvisto di una discreta cultura (del resto lo schiavo pedagogo impartiva i primi insegnamenti ai fanciulli romani) e svolge compiti di ricopiatura e in generale incarichi per cui erano necessarie intelligenza e istruzione²⁶.

La *familia urbana* di Orazio, a cui molto probabilmente appartengono i *servi* più "raffinati", era composta almeno da tre schiavi, addetti ai servizi domestici e ad incombenze varie, legate alla vita cittadina del poeta. Il numero ridotto degli schiavi urbani, di cui disponeva Orazio, non era considerato decoroso nella società romana, dominante ed emergente, del tempo: il poeta stesso, pur non lamentandosi mai della quantità di schiavi posseduta, biasima il pretore Tillio che è accompagnato nelle strade di Tivoli soltanto da cinque *servi*: "E non potrà nessuno / chiamarmi uno spilorcio: come te, / Tillio, che sei pretore e te ne vai / per la strada di Tivoli seguito / da cinque schiavi appena, che ti portano / dietro vaso da notte e bariletto"²⁷.

L'assiduo utilizzo (dal II secolo a.C. in poi) di manodopera schiavile, all'interno del sistema economico romano, dà adito alla comparsa di schiavi medici, letterati, impiegati nell'artigianato, nell'industria (in particolare laterizia), nel commercio. Orazio aggiunge a tali catalogazioni, di stampo economico, i gladiatori (per lo più schiavi), i cui spettacoli erano offerti alla plebe urbana, negli ultimi due secoli della repubblica e poi sotto l'impero, da uomini politici e da magistrati influenti (e poi dagli imperatori), con il mal celato proposito di ottenere i favori delle assemblee popolari urbane e di controllarne gli umori.

Il reperimento di uomini adatti a diventare gladiatori era complesso, sia per le doti fisiche richieste, sia per la scaltrezza e l'astuzia che essi dovevano possedere. Infatti i *ludi gladiatorii*, basandosi sulle capacità personali dell'individuo di sopravvivere non solo necessitavano della forza fisica, ma anche dell'abilità nell'ingannare l'avversario, per non soccombere. Questo tipo di addestramento specializzato giustifica la presenza di palestre (note furono le scuole di Capua, di Roma, di Pompei), all'interno delle quali i gladiatori venivano istruiti e preparati rigorosamente alla loro attività futura, sotto il comando di istruttori (*lanistae*), allenatori e medici.

La condizione del gladiatore era considerata infame, turpe e disdicevole dal cittadino romano: tale discredito sociale è motivato anche dal fatto che le principali fonti di reperimento di gladiatori furono gli schiavi, i prigionieri di guerra, generalmente di provenienza orientale, siriana in particolare²⁸, oltre ai liberi di umile origine. Il rito del

giuramento (*auctoramentum*) poneva il gladiatore sotto l'autorità del padrone, senza poter più contestare né la sua autorità né le sue decisioni: il marchio dell'*infamia* lo segnava a vita²⁹ ed era in continuo pericolo "... ad essere trafitto da una spada, / come fa il gladiatore che s'ingaggia ..."30.

Fonte di divertimento e di distrazione per la plebe urbana – come il banditore Vulteio Mena, che ha come svaghi "pochi amici modesti e casa propria / e poi, sbrigate le sue cose, i giochi / e il Campo Marzio"³¹ –, i *ludi gladiatorii* non vengono messi in discussione, tantomeno condannati da Orazio: il poeta non spende una parola per la morte insignificante ed insensata di tanti gladiatori, riaffermando, anche per questa categoria sociale, la sua spontanea integrazione alla mentalità dominante.

Orazio e il padre: l'ascesa sociale del liberto.

Il "*vulgus*".

I parassiti e i clienti.

Per Orazio l'adesione – pur con personali riserve – al programma augusteo fu una scelta sostanzialmente indipendente, sincera e radicata (come il suo rapporto con gli schiavi) nei valori e negli insegnamenti ricevuti dal padre. A questo punto, il colpo di scena è inevitabile: Orazio, il prototipo del *dominus* romano, afferma in diversi passi delle sue opere, con fierezza ed orgoglio, di essere "*libertino patre natus*"³². Orazio-padre era stato in effetti uno schiavo, poi manomesso, ed aveva esercitato l'ufficio di esattore delle pubbliche aste (*coactor argentarius*), il cui reddito – essendo la provvigione di questo cassiere, per i grossi importi, circa l'1 % della somma complessiva – non doveva certamente essere basso.

È il poeta stesso³³ ad illustrare le basi dei principi educativi adottati dal padre nei suoi confronti: e l'amorosa devozione e la sincera gratitudine di Orazio verso il padre fanno supporre che quest'ultimo fosse un uomo ricco di spirito ed accorto nel voler sviluppare l'indole del figlio. Infatti, Orazio-padre, pur essendo un uomo semplice, di umili origini, proprietario di un modesto appezzamento di terreno posseduto nei dintorni di Venosa (ma non mantenuto, a causa delle confische di terreni attuate da Ottaviano), con l'intenzione di conservarlo per il figlio³⁴ e quindi di garantirgli il futuro anche economicamente, si impegnò ad assicurare ad Orazio (godendo di una discreta disponibilità di denaro) un'istruzione adeguata, seguendolo non come genitore possessivo e soffocante, ma come presenza spirituale, come padre generoso, illuminato e benefico.

Accompagnava Orazio ovunque: lo inviò a studiare a Roma, a Napoli, ad Atene e gli diede la propria etica disposizione di vita, educandolo "*ad pudicitiam et virtutem*". Pur essendo un ex-schiavo, fu in grado di comunicare non solo messaggi culturali, ma anche sensibilità umana, fermezza, dignità e decoro, onestà e rettitudine.

Tuttavia Orazio-padre non poteva cancellare la propria origine schiavile, che sarebbe ricaduta pesantemente sul figlio: decise perciò di crescerlo privilegiando sia una preparazione scolastico-culturale, sia una formazione basata su valori etici, che facessero di Orazio un uomo colto, istruito, raffinato, in grado di trarre vantaggio in futuro, secondo giustizia, dagli studi compiuti. È una visione lungimirante: è la malcelata ambizione di un padre che, conoscendo le ferree regole della società romana e del ceto dominante, vede, come unico spiraglio per l'ascesa del figlio, in un certo qual modo *homo novus*, la via degli studi (confortato dalla visibile predisposizione ed intelligenza di Orazio stesso) e di un'educazione di tipo aristocratico. A Roma, il giovane Orazio aveva abiti, schiavi, insegnamenti degni del figlio di un senatore.

L'eccezionale ed evoluto ruolo rivestito da Orazio-padre nei confronti del figlio, anzitutto, non può non suscitare interesse e anche stupore, tanto più visto in una società antica, in cui non esistevano quasi scuole o trattati moderni di pedagogia. Ma è pur

sempre abbastanza insolito che, nell'Urbe senatoria, un ex-schiavo, di origine italiche sconosciute, o almeno periferiche, fosse in grado di accogliere e trattenere in sé esempi di saggezza e rettitudine, in un'ottica elitaria non vicina alla gente comune, ma elevata e aristocratica. Tanti aspetti di questo insegnamento, legato al *mos maiorum*, riaffiorano in Orazio, sviluppando in lui una *forma mentis* in cui il programma augusteo, la speculazione filosofica, la concezione politica, partendo dall'autosufficienza e dall'indipendenza interiore (*aurea mediocritas*), sviluppano nel poeta un concetto di schiavitù pressoché simile al modo di pensare dei ceti dominanti.

Orazio, in effetti, per il suo complesso rapporto con il mondo schiavile-libertino, non manifesta di norma alcuno sforzo od intenzione di approfondire una dimensione personale ed individuale delle condizioni subalterne, che vada oltre la loro connotazione e collocazione giuridica nell'ambito dell'ambiziosa riforma augustea. Non c'è quindi, nel poeta venosino, una qualche presa di coscienza, né tantomeno di posizione, a favore degli schiavi e dei liberti per una loro integrazione all'interno dello stato romano.

In definitiva, Orazio si presenta freddo e distaccato, anche se non del tutto estraneo, nei confronti del problema schiavile: essendo figlio di un liberto ci si aspetterebbe, in fondo, maggior fervore e calore nel parlare di singole categorie sociali, molto vicine all'origine paterna. Invece il poeta non si è abbandonato a facili sentimentalismi e turbamenti emotivi: l'ironia, lo scetticismo, la satira sono stati gli strumenti di cui si è servito per tentare di essere imperturbabile e chiudersi in una meditazione interiore, elaborando un'indipendenza di giudizio e di pensiero che, pur collocandosi all'interno dell'ottica augustea, ha maturato la coscienza umana ed intellettuale del poeta.

Tali considerazioni diventano preziose per spiegare il disprezzo di Orazio nei confronti dell'ascesa sociale dei liberti. Durante il periodo delle guerre civili, famiglie ricche e potenti avevano perso tutto, mentre individui di umili origini, privi di scrupoli, erano venuti in possesso di ingenti fortune: soprattutto i liberti più ricchi si erano infiltrati nella direzione delle finanze private dei loro *patroni*, o nei complotti politici dei potenti, oppure avevano intrapreso il servizio nell'amministrazione pubblica, come liberti imperiali (con Augusto) o delle città. Per un ex-schiavo la possibilità di promozione e di ascesa sociale dipendeva dalla sua ricchezza, acquisita non solo in virtù di meriti personali, ma anche per un inaspettato colpo di fortuna.

E, come tutti i doni della sorte, anche la posizione del liberto è oscillante: simile ad una spada di Damocle, la sua origine schiavile – prontamente rinfacciata – può rendere difficile a lui e ai suoi discendenti un'agevole integrazione sociale. Un'ascesa, oltretutto, condizionata da un complesso di obblighi (*operae*) che vincolavano al *patronus* il liberto, dal modesto uso di portare in pubblico il berretto di feltro semiovale o conico (*pilleus*), distintivo del ceto libertino, ribadito del resto dal *cognomen* del *libertus* che tradisce il suo antico nome di schiavo ...

Disponendo, tuttavia, di enormi capitali, il liberto poteva non solo aspirare a carriere politiche (sebbene una legge del 24 d.C. tentasse di colpire l'appropriarsi di magistrature da parte di alcuni liberti), ma condurre una vita lussuosa, imitando con tombe sfarzose, con il possesso di schiavi e l'adulazione dei clienti, con banchetti e *cenae*, il *modus vivendi* del ceto dominante: Trimalchione ne è il classico prototipo. Che i liberti accogliessero aspetti di vita dei potenti o senza essere convinti o per pura affermazione personale, non era bene accetto nella mentalità di Orazio: dall'educazione paterna, il poeta aveva imparato ad essere coerente (o meglio a tentare di esserlo) con le proprie condizioni sociali, col proprio pensiero, con le proprie capacità.

Orazio perciò esprime odio e disprezzo nei confronti dell'ascesa sociale di un ex-schiavo: "Quando incedi / con sei braccia di toga misurando / la via Sacra, non vedi che lo sdegno / aperto dei passanti gli fa volgere / il viso altrove?"³⁵. *Servus superbus* che porta

ancora i segni delle frustate e dei ceppi, non cambierà la propria natura di schiavo, malgrado l'ascesa sociale e la prosperità nella nuova condizione libertina. La *dignitas*, per Orazio, non risiede nella nascita, nelle ricchezze, o nel *cursus honorum*, che oltretutto con Ottaviano/Augusto aveva finito per avere un'importanza politica non così rilevante come in età repubblicana, ma nell'elevazione spirituale conferita dall'intelligenza e dalla cultura.

L'unica via per superare le proprie umili origini è nell'educazione: anche il culto della *nobilitas*, già contestato dalla tradizione degli *homines novi*, viene combattuto da Orazio, in nome dell'ingegno indipendente dalla nascita. Orazio disapprova nel *libertus* arricchito non solo la volgarità ed il cattivo gusto, rimasti immutati malgrado la sua fortuna, ma anche la grande importanza che l'ex-schiavo conferisce alla ricchezza e al denaro, che sono invece per il poeta fonte di corruzione e di *vitia*: "M'ha insegnato a parlare liberamente / l'ottimo padre mio / quando mostrava a me gli esempi da fuggir viziosi. / Esortandomi a vivere frugale / parco e lieto di quello che lui stesso / poteva procurarmi ..."³⁶.

Analogo giudizio e discredito il poeta esprime nella sesta *Satira* del primo libro contro quattro personaggi tipici della società del tempo: Novio, un ex-schiavo; gli innominati figli dei due ex-schiavi, il siriano Dama e Dioniso; e il senatorio Tillio, che ha ripreso il *cursus honorum*. Scagliandosi contro questi arrivisti, senza distinguerne le origini etniche e sociali, ribadisce la necessità che ognuno occupi il posto che merita: Orazio non accetta alcun tipo di promozione se non mediante l'educazione, l'intelligenza e la cultura, tese a modellare un elitario e raffinato concetto di individuo.

E forse anche per questo il poeta non riesce a darsi pace, perché la mentalità corrente del volgo lo giudica, non per i suoi meriti personali, ma in base al fatto che suo padre fu un ex-schiavo, e lo disprezza: "E adesso torno a me, nato da un padre / libertino; e mi rodono con questo / nato da padre libertino tutti: / ora perché son intimo tuo amico, / Mecenate; una volta perché a me obbediva / tribuno, una legione / romana"³⁷.

Nella sua stoltezza, il *vulgus* presta attenzione non al merito e al valore acquisiti della persona, ma alla nascita, che per effetto della sorte è di per sé imperscrutabile, vanificando il lento graduale progresso dell'individuo a cui Orazio tesse nel corso della sua vita. Se il liberto, poi, non riusciva a far fortuna, spesso alimentava le file di clienti (*clientes*, ridotti nel I secolo a.C. al ruolo di accompagnatori di uomini potenti) e di fannulloni (*scurrae*), al seguito dei magnati del tempo: Orazio deride e detesta il buffone, il parassita, che in cambio di un pasto carpito a qualche mensa diverte con barzellette e arguzie, così come rifugge dagli adulatori, sempre alla ricerca di protettori influenti, mentre vagano senza meta tra i vicoli dell'Urbe³⁸.

Per tutta la vita suo padre gli aveva insegnato, memore del proprio passato, a mantenersi lontano da qualsiasi forma non solo di schiavitù, ma anche di dipendenza. Inoltre gli aveva dato la possibilità di migliorarsi come individuo, in una sorta di dialettica esistenziale tesa al completamento del proprio animo: è indicativo il fatto che Orazio concepisca, a fondamento dei rapporti fra gli uomini, e quindi base dell'amicizia, l'indulgenza, la facoltà di giudizio basata sulla comprensione del genere umano e delle sue debolezze. Con una eredità spirituale così grande, Orazio non poteva fare a meno, parrebbe, di tenere in ridicolo e in disprezzo certe categorie sociali (schiavi, liberti, *misera plebs*), ineluttabilmente dipendenti da qualcuno ed incapaci di comprendere altri valori, al di là del potere, della ricchezza, del lusso, della protezione politica.

In definitiva, la morale oraziana, interessata più all'uomo che al politico, più allo spirito che al soddisfacimento dei beni materiali, rivela, in tutta la sua complessità, la contraddittoria considerazione e valutazione (implicita nella mentalità dominante) degli schiavi e dei liberti all'interno del mondo romano. Orazio crede fermamente (e le sue scelte di vita lo confermano) nell'amicizia, nell'indulgenza, nell'onestà, nell'intelligenza e cultura come il frutto di una corretta educazione: tali qualità umane, però, non sono attribuibili, con la loro significanza etica, allo schiavo (se non in casi eccezionali).

La ragione di tale rifiuto è chiara: il *servus* è oggetto del diritto, e solo talvolta, per magnanima volontà e disposizione del proprio *dominus*, nei momenti di necessità e di bisogno, può diventare uomo, addirittura in grado di consolare il proprio padrone, di offrirgli una piacevole compagnia, di divertirlo con la sua conversazione.

DONNE NELLA ROMA DI ORAZIO: LIBERE E NON LIBERE (c.m.)

A differenza di quanto avviene nel mondo occidentale contemporaneo, a Roma non si può parlare di donna in generale: diverse infatti sono le categorie femminili (così come quelle maschili) in cui la società romana è suddivisa. Una ricostruzione attendibile della vita quotidiana della donna romana risulta tanto più ardua in quanto le notizie riguardanti l'universo femminile che ci provengono dalle fonti letterarie e storiografiche – monopolio pressoché totale dell'oligarchia dominante – appaiono scarse e frammentarie, in particolare per le donne dei ceti subalterni. Per questa categoria, penalizzata dalla storia, ci sono di maggior aiuto le fonti archeologiche ed in particolare l'epigrafia.

Al gradino più alto della scala dei valori del cittadino romano, sono le *ingenuae*, le donne libere dalla nascita, eredi di una tradizione plurisecolare. Tale gruppo comprende sia coloro che discendono dalle *gentes* più antiche e prestigiose, sia le donne di ceto inferiore (le cosiddette plebee), purché nate libere. In quanto tali, esse sono tenute a mantenere abitudini e comportamenti caratteristici degli antichi costumi, o meglio, sono sottoposte ad un controllo maggiore da parte degli uomini che tendono a considerarle attraverso prototipi e figure ben prestabilite e a mantenerle il più possibile all'interno di tali schemi.

In contrapposizione a questo gruppo ci sono le cosiddette "non libere", la stragrande maggioranza delle donne a Roma, se si intendono con questo termine non solo le schiave vere e proprie, ma anche le liberte, le straniere e tutte quelle donne che, pur essendo di condizione libera, non sono integrate nella società a causa della loro professione considerata riprovevole.

In realtà, non c'è un taglio netto tra coloro che sono ritenute libere sotto tutti gli aspetti, e che sembrano subire maggiormente il controllo dell'uomo, e la categoria delle non libere, che in genere coincide con le donne dei ceti subalterni, ma che non esclude la possibilità di comprendere donne di nascita patrizia. Il piano giuridico non sempre corrisponde a quello socio-economico e soprattutto alla valutazione dell'opinione pubblica sulle singole donne.

All'interno di una società così complessa e difficilmente controllabile, la cultura dominante persevera nell'intenzione di mantenere vivi quei valori del *mos maiorum* che diventano sempre più anacronistici. La restaurazione degli antichi costumi, propugnata dallo stesso Augusto, prevede fra l'altro il ripristino del ruolo tradizionale della matrona, moglie-madre (possibilmente di figli maschi), integra e senza interessi che esulino dalla conduzione della casa: l'unico ruolo che si addice pienamente alla donna e che le dà un valore agli occhi dell'uomo rimane, dunque, quello di *mater familias*.

La famiglia si rivela così il nucleo esclusivo presso cui la donna vive e si realizza: il patrimonio, e di conseguenza la procreazione, risulta essere il solo scopo in funzione del quale la donna viene allevata ed educata. Ideale di donna fedele e laboriosa che rimane vivo, almeno nella mentalità dei più conservatori, anche in età imperiale: ne sono testimonianza anche alcune epigrafi dedicate dai mariti alle proprie mogli in cui – al di là di aver vissuto *sine querella*, in buona armonia³⁹ – si ripete, con qualche variante, l'antica formula "*casta fuit, domum servavit, lanam fecit*"⁴⁰.

Il massimo elogio nei confronti della propria consorte ribadisce, quindi, il ruolo strettamente "casalingo" della donna, cui sono riservate – nell'assoluta fedeltà al marito –

l'amministrazione della casa e la filatura della lana: tuttavia, l'intervento diretto del *princeps* segnala chiaramente l'esistenza, all'interno della società romana, di spinte contrarie. Proprio in questi anni di fine repubblica / incipiente impero, del resto, si assiste ai primi risultati del tentativo di emancipazione da parte di alcune categorie di donne. Non si può parlare ovviamente di una rivoluzione né tanto meno di un movimento compatto e consapevole: si tratta per lo più di una ricerca di maggiore autonomia (soprattutto economica), legata però a scelte strettamente personali e soggettive.

Di questo clima di tensioni e contraddizioni della prima età augustea Orazio è attento testimone oculare.

Alcune premesse: la madre di Orazio e la bisessualità del poeta.

Nell'affrontare il discorso sulla significativa presenza di donne all'interno delle opere di Orazio e di conseguenza nella sua stessa vita, emerge tuttavia subito il problema di un'importante assenza, quella della madre, che non è nominata né dalla biografia svetoniana del Venosino⁴¹, né dalle opere del poeta stesso.

Il fatto che Orazio parli più volte del proprio padre e mai della propria madre induce a formulare ipotesi più o meno fantasiose e comunque difficilmente accertabili. Innanzitutto l'interrogativo che ci si pone è se l'indiscusso silenzio sia casuale o voluto, cioè se Orazio abbia intenzionalmente evitato di ricordare sua madre. Tale decisione potrebbe essere stata presa per tentare di nascondere una macchia infamante, che avrebbe potuto compromettere il brillante avvenire letterario del giovane poeta: tenendo presente la condizione libertina del padre, la "colpa" doveva essere di gran lunga maggiore.

Partendo da tale considerazione si possono fare diverse congetture su questa enigmatica figura: potrebbe trattarsi di una colliberta del padre, nel qual caso Orazio avrebbe evitato di menzionarla in quanto già considerevolmente gravato dal marchio derivatogli dall'essere figlio di un ex-schiavo; oppure addirittura potrebbe essere stata una *serva* del padre, liberata ed eventualmente sposata prima della nascita del poeta. Infatti, se non fosse stata manomessa, Orazio ne avrebbe ereditato lo status schiavile, mentre il poeta era *ingenuus*, se si vuole credere a quello che egli stesso afferma, anche se indirettamente (*Satira* I, 6, vv. 7-8). Alcuni studiosi addirittura hanno attribuito un'origine giudaica (assai deprecata nell'Urbe) alla madre di Orazio: ma tale ipotesi, basata su considerazioni piuttosto arbitrarie, non ha la possibilità di riscontro, anche se la presenza di ebrei a Venosa è testimoniata dal ritrovamento in zona di una necropoli a loro attribuita.

Tralasciando queste congetture, la cui verificabilità è assai improbabile allo stato attuale delle conoscenze, si può dire con una certa sicurezza che la madre di Orazio era di nascita umile. Il poeta ribadisce quanto sia difficile per un uomo di spirito elevato, ma di bassa origine, aspirare ad un completo inserimento nella società romana. In particolare, lamentandosi del controllo a cui è sottoposto un individuo che tenta di migliorare la propria posizione e della diffidenza che incontra, scrive testualmente: "... così chi fa promessa di proteggere / Impero e Roma e Italia e i sacri templi / dei celesti, costringe ogni mortale / a interessarsi, a chiedere da quale / padre sia nato e se mai forse porti / con sé l'infamia di una madre ignota"⁴².

Il termine usato dal poeta nei confronti della madre è *ignota*, che in questo contesto non ha tanto il significato generico di sconosciuta, bensì equivale a "di nascita umile": lo stesso termine, *ignoti*, è infatti usato da Orazio, in contrapposizione a *generosi*, per indicare plebei e nobili al verso 24 della *Satira* già citata.

In un passo dell'*Epodo* 2 (vv. 39 ss.), Orazio dà un'affettuosa descrizione di una figura materna, ma non si può parlare di ricordi autobiografici che emergono dal passato del poeta. In quanto tali versi fanno parte di un più ampio discorso di lode della vita

agreste e dei costumi antichi e devono essere così ritenuti più un'osservazione di carattere generale, se non un luogo comune, che una personale intima reminiscenza.

Un'ipotesi semplice, ma comunque accettabile, potrebbe essere quella della morte prematura della madre di Orazio (in un'epoca in cui la morte per parto non era certo un'eccezione), ipotesi avvalorabile dal fatto che il poeta, ricordando la propria infanzia⁴³, nomina una certa Pullia sua nutrice. L'interpretazione delle parole "*nutricis ... Pulliae*" è però controversa, anche perché certi manoscritti riportano "*nutricis ... Apuliae*", che può tradursi sia con "della mia nutrice dell'Apulia" sia con "dell'Apula che mi ha nutrito". Nel secondo caso Orazio potrebbe addirittura riferirsi alla propria madre, anche se il tono distaccato farebbe escludere tale supposizione.

In ogni caso, le ipotesi prospettate sono tutte da accogliere con diffidenza, anche se qualcuna appare più plausibile, visto che non si fondano su prove concrete e testuali, bensì su deboli indizi non sempre interpretabili in modo chiaro e univoco. L'unico dato certo per quanto riguarda questo misterioso personaggio è che Orazio non ne parla, per cui o non la conobbe, o non l'amò, o se ne vergognò per qualche motivo a noi sconosciuto e di conseguenza la cancellò dalla propria vita. Del resto la storia è piena di tentativi, più o meno riusciti, di censura o interdizione di personaggi scomodi: la *damnatio memoriae* è indubbiamente, se non un'invenzione romana, certo un'abile valorizzazione senatoria di forme di drastica censura personale.

Tutto sommato, questo silenzio potrebbe molto più semplicemente essere dovuto anche solo al fatto che le madri in quanto donne non erano ritenute argomento interessante nell'antichità in generale e nella letteratura in particolare: e Orazio, su ciò, non pare essersi discostato dall'opinione comune. Del resto, la figura femminile per eccellenza, che emerge dalle opere oraziane, non è certo quella della *matrona / mater familias*, quanto piuttosto quella della ragazza giovane, libera da legami famigliari.

Un'altra premessa, assolutamente necessaria per capire la posizione di Orazio nei confronti delle donne, riguarda quelle che furono le abitudini sessuali del poeta. Bisogna infatti tener presente che Orazio (così come, più tardi, Marziale) fu il tipico esponente di quella bisessualità dilagata a Roma in seguito ai contatti con la civiltà ellenistica, ma sempre presente nella società romana con proprie caratteristiche, che non avevano nulla a che vedere con la pederastia praticata in Grecia a scopo iniziatico-educativo.

Di questa bisessualità, rigorosamente attiva, è testimone egli stesso in diversi punti della sua opera: quando dichiara apertamente il suo amore verso i giovani Ligurino – cui dedica la decima *Ode* del IV libro – e Licisco (nel qual caso potrebbe trattarsi anche solo di un'imitazione di un tema assai sfruttato dalla lirica greca); ma soprattutto quando nella *Satira* I, 2, stabilendo una sorta di graduatoria degli individui a cui rivolgersi per soddisfare le proprie "esigenze" sessuali, aggiunge a meretrici, liberte e schiave (che sono "sicure" per Orazio, quanto per Ovidio le plebee, perché, fatti salvi i diritti dei proprietari, non creano ulteriori problemi), gli schiavetti nati in casa. Del resto, come è stato precedentemente accennato, sembra consuetudine consolidata che nelle famiglie più abbienti un certo numero di giovani schiavi fosse destinato a scopi sessuali.

L'assoluta schiettezza con cui Orazio ci informa delle proprie abitudini erotiche conferma una volta di più l'ipotesi che tale costume fosse comunemente accettato, purché, naturalmente, il *civis* romano adulto non si abbassasse a sostenere, all'interno del rapporto, il ruolo passivo considerato tipico della donna. Tale ruolo veniva di conseguenza assunto, nel rapporto omofilo, da schiavi o stranieri, che potevano adottare simile comportamento senza correre il rischio di perdere l'onore.

La donna non è quindi l'oggetto esclusivo delle attenzioni di Orazio. Non è soltanto su di lei che il poeta riversa il proprio affetto e la propria passione (che è sempre disdicevole per un cittadino dell'Urbe), e di conseguenza ella è facilmente sostituibile da

uno dei tanti *molles iuvenes* che popolavano l'ambiente mondano della Roma augustea: il poeta vuole l'amore pronto e facile ("*parabilem amo venerem facilemque*").

La condizione sociale delle donne oraziane.

Il *corpus* oraziano offre, comunque, un panorama assai ampio dell'universo femminile della fine del I secolo a.C.: infatti la donna è presente, in misura diversa, in tutte le opere oraziane, ricoprendo però un ruolo differente nei diversi generi poetici trattati dal poeta in più di un trentennio di attività. Ed anche questo è da tener ben presente: l'attività letteraria di Orazio si protrae dal 40 a.C. all'8 circa a.C., il che significa che il poeta inizia a comporre verso i venticinque anni e termina con la sua stessa morte a cinquantasette anni. Di conseguenza, l'approccio dell'autore nei confronti della vita in genere, e delle donne in particolare, subisce profondi mutamenti: i personaggi femminili si fanno via via meno frequenti, di pari passo con la maturazione del poeta, che sembra ricercare con maggiore interesse la compagnia di amici e talvolta di giovani amiche occasionali, con le quali pare non essere mai sentimentalmente coinvolto.

A differenza di tanti suoi colleghi più o meno contemporanei (Catullo, Propertio, Tibullo, in primis) in effetti, il poeta venosino non canta una sola donna, ma ci presenta personaggi diversi per età, condizione sociale, comportamento. Tuttavia si ha una netta prevalenza di donne di condizione libertina e di cortigiane: gli argomenti trattati da Orazio (così come dagli altri poeti) non potevano infatti avere come protagoniste, in età augustea, donne *honestae*, se non in contesti "seri", per evidenti motivi di censura. L'accusa di aver usato un linguaggio inadeguato alla *dignitas* matronale, si ricordi, sembra sia servita da pretesto ad Augusto per allontanare dall'Urbe lo stesso Ovidio.

L'interesse di Orazio nei confronti delle donne dei ceti superiori non è rivolto perciò a singoli individui, a personaggi ben precisi (salvo forse un solo caso, quello della Neobule dell'*Ode* II, 12, di cui si parlerà più avanti), bensì alla categoria in genere, e questo probabilmente riflette l'occasionalità dei rapporti che il poeta ebbe con loro nella vita quotidiana: pur contando su amicizie importanti – come quella per Mecenate (e per sua moglie⁴⁷) e per lo stesso imperatore –, Orazio non poteva però vantare una tradizione gentilizia e nemmeno una carriera politica che gli permettessero un completo inserimento nella società aristocratica romana.

Tenendo presente la fondamentale componente autobiografica dell'intera opera oraziana, si giunge facilmente alla conclusione che le preferenze del poeta andavano a donne che non gli creavano problemi etici, dei quali del resto sembra non curarsi molto, e soprattutto con le quali poteva intrattenere relazioni libere da impedimenti e ostacoli giuridici. Infatti la cosiddetta legislazione "morale" augustea – che vede la luce proprio negli anni in cui Orazio vive e compone – prevedeva, fra l'altro, tutta una serie di limitazioni e provvedimenti contro coloro che si macchiavano di *adulterium* (l'unione sessuale con una donna sposata in giuste nozze) e di *stuprum* (ossia il rapporto più o meno consenziente con un'*ingenua* non sposata, vedova o divorziata). Esenti da tali sanzioni erano le liberte e le cosiddette *feminae probrosae*, e cioè le donne di teatro (attrici, suonatrici e ballerine) e quelle donne che davano scandalo, ossia coloro che esercitavano il meretricio, le tenutarie di bordelli e di osterie, le adultere *publico iudicio damnatae*.

Proprio per godere di maggiore libertà, alcune donne di condizione sociale elevata si privavano volontariamente della propria *dignitas* di matrone dichiarando al magistrato preposto, l'edile, di esercitare il meretricio o il lenocinio. Colpite da nota censoria divenivano *infames* e di conseguenza potevano sottrarsi a quei vincoli imposti loro dall'appartenenza a un ceto elevato. Tale espediente, che richiedeva comunque una grande determinazione e forza di volontà, doveva essere piuttosto frequente visto che già nell'età di Tiberio verranno presi provvedimenti e contromisure nei confronti di quei

cittadini di ceto senatorio ed equestre (maschi e femmine) che, con il loro comportamento, recavano danno al prestigio dei loro *ordines*.

Orazio parla a più riprese di quello che doveva essere argomento di grande attualità: l'infedeltà coniugale (delle donne naturalmente ...) è oggetto di biasimo da parte del poeta nelle *Odi* III, 6 e IV, 5, dove mostra di condividere l'opinione comune della piena responsabilità della donna nell'adulterio. L'aspetto etico del problema è relegato dal poeta a questi pochi versi: negli altri versi, in cui Orazio accenna all'adulterio, lo stile si presenta più vivace e l'argomento è trattato con quella ironia e quel distacco caratteristici del poeta venosino. Così, nella *Satira* seconda del primo libro, Orazio si diverte a tratteggiare l'adultera che, all'arrivo inatteso del marito, esce velocemente dal letto, avvisata da una schiavetta complice, temendo più per la propria dote che per la sorte – anche atroce (taglio del naso e delle orecchie, castrazione, sodomizzazione ...) – che potrebbe toccare al correo. Altrove una matrona commette adulterio addirittura con uno schiavo: comportamento considerato tra i più degradanti e deplorabili per un'*ingenua*. Da notare che la medesima condotta tenuta da un uomo nato libero non solo non era condannabile, ma anzi rappresentava una norma comunemente accettata.

Da parte sua Orazio non si mostra molto rispettoso delle leggi augustee e di questo è testimone Svetonio, vissuto più di un secolo dopo: le scarse notizie biografiche sulla vita del poeta escludono decisamente che Orazio si sia mai sposato, nonostante le disposizioni del *princeps*. Questa scelta probabilmente è collegabile anche alla continua ricerca di libertà interiore dalle passioni, ricerca che sifa via via più insistente con il passare degli anni.

Giovani e anziani.

Onomastica femminile.

Orazio concepisce la donna come una piacevole compagnia (nemmeno esclusiva, come abbiamo visto), a cui dedicarsi senza troppi coinvolgimenti emotivi: tranne alcune rare eccezioni, egli considera la donna in un aspetto particolare e limitante della sua vita, quello erotico.

La capacità di seduzione sembra così essere il filo conduttore che collega fra loro le numerosissime figure femminili oraziane. L'atteggiamento del poeta si differenzia però profondamente a seconda dell'età dei personaggi: il tono affettuoso nei confronti di donne giovani e belle (anche quando sembra rimproverare quelle che, con le loro capacità seduttive, portano alla rovina gli uomini, non nasconde una sorta di compiacente ammirazione nei loro riguardi), diventa aspro e talora spietato a mano a mano che le donne a cui si rivolge raggiungono un'età più matura.

L'equazione gioventù-bellezza e vecchiaia-ripugnanza sembra per Orazio scontata ed indiscutibile. Ne sono prova in particolare gli *Epodi* 8 e 12, che rappresentano una vera e propria miniera di notizie su quelle che sono le caratteristiche fisiche femminili più repellenti. Non si esclude, però, che le ingiurie scagliate da Orazio verso questa donna non più giovane, che si tende ad identificare con una certa Cerellia di condizione libertina, siano provocate da un senso di rivalsa del poeta nei confronti di colei che lo aveva mantenuto (in cambio di prestazioni sessuali) nei primi anni del suo arrivo a Roma.

Si tratta quindi di una sorta di sottile, e nemmeno tanto, vendetta sulle umiliazioni subite in gioventù. Il quadro che ne esce non è comunque dei più accattivanti: la donna, definita dal poeta "assai degna di elefanti", pensa di poter attrarre Orazio ornandosi di perle ed imbellettandosi il viso, non rendendosi conto che l'unica arma su cui può contare è la ricchezza. Il poeta, non contento delle molteplici invettive già lanciate, aggiunge un'ultima canzonatura, sottolineando, in tono decisamente ironico, l'interesse della

"vecchia" verso la filosofia stoica, testimonianza, quest'ultima, della diffusa insofferenza maschile nei riguardi di donne *doctae*.

Il sopraggiungere delle prime rughe o comunque dei primi segni della maturità, costituisce per Orazio una vera minaccia: la vecchiaia femminile, in particolare, è vista come una maledizione, come qualcosa di totalmente negativo che abbruttisce e avvilita. Ma cosa intende il poeta con il termine "vecchia", *anus* in latino? La concezione contemporanea della vecchiaia non è infatti trasferibile all'età augustea. In duemila anni l'età media della vita si è notevolmente alzata, inoltre il cambiamento dell'aspetto fisico legato all'invecchiamento doveva avvenire assai più rapidamente: matrimoni precoci e gravidanze frequenti erano probabilmente alcune delle cause fondamentali del prematuro decadimento fisico della donna romana.

A Roma il matrimonio era per la donna (o meglio per la bambina) precocissimo: i giureconsulti riconoscono il titolo di *uxor*, moglie legittima, a una ragazza che ha compiuto il dodicesimo anno di età, che doveva coincidere con ogni probabilità con il momento del menarca. L'intervento dei giureconsulti induce ad accettare l'ipotesi della consuetudine ad unioni di fatto, anche se non legalmente riconosciute, in età prepuberale: la "consumazione" di tali unioni dipendeva unicamente dalla delicatezza dell'uomo.

Spesso la donna anziana è assimilata da Orazio alla "strega", a colei che si dedica alla preparazione di filtri e veleni, o che comunque possiede doti profetiche, e pertanto magiche, che provocano nell'uomo quella inquietudine e quel disagio che deriva dall'incapacità di controllare razionalmente fatti e fenomeni dai quali è escluso. Dalla testimonianza oraziana sembra che l'uso di filtri e pozioni magiche o più spesso venefiche, fosse abbastanza diffuso e così pure le cerimonie notturne nelle vicinanze di tombe o negli angoli più reconditi di Roma. Nonostante forse l'esagerazione di Orazio, certamente la vita notturna dell'Urbe doveva presentare spettacoli impressionanti a coloro che si trovavano a passare in certi luoghi isolati e completamente immersi nell'oscurità. Le fattucchiere Canidia, Sàgana, Veia, rimangono comunque alcuni dei personaggi oraziani più sottilmente delineati e più facilmente impressi nella memoria dei lettori.

L'atteggiamento di profondo disprezzo nei confronti della donna anziana è, del resto, comune in una società come quella augustea (ed imperiale in generale), alla ricerca del benessere e del divertimento, in cui non c'è posto per la donna che, a causa della sua età, è defraudata della bellezza, strumento primario (se non unico) di affermazione e di contrattazione in una società maschile. La prospettiva di un decadimento fisico precoce, quanto esecrabile, non colpisce però solo le donne: Orazio rivolgendosi a Ligurino, verso il quale prova una passione non corrisposta, lo ammonisce e lo mette in guardia contro i dispetti del tempo. Anche Ligurino, come le donne, è soltanto un "oggetto del desiderio" ...

La maggioranza delle figure femminili a cui Orazio dedica i suoi versi sono comunque giovani e attraenti: esse sono caratterizzate o da insofferenza o da immaturità nei confronti dell'uomo (Orazio sembra non accettare il rifiuto femminile alle sue avances, quasi che la donna non possa avere diritti in questo campo), oppure da notevoli capacità seduttive. La seduzione è una piacevole arma nelle mani delle sue amiche, laddove rappresenta una sorta di gioco, di capriccio legato alla *levitas*, la "leggerezza" tutta femminile: quando diventa pretesa da parte della donna di scegliere personalmente il proprio partner, allora si trasforma in difetto, quasi usurpazione di un diritto esclusivo dell'universo-uomo. Orazio mostra così di aver, nonostante tutto, una mentalità fortemente maschilista, dal momento che – come i suoi contemporanei – rifiuta il concetto di sessualità femminile. Alle donne è negata ogni possibilità di prendere in prima persona l'iniziativa in amore.

Questa "pretesa" diventa argomento di scherno e di satira pungente in particolare nei già citati *Epodi* 8 e 12, ma anche nell'*Ode* III, 15, dove Orazio suggerisce vivamente a Clori di ritirarsi a tessere la lana (attività tradizionale della matrona) e di lasciare a sua figlia l'arduo compito di espugnare le case dei giovani. Lo stesso tono il poeta usa nei

confronti della cortigiana Lide (cfr. più avanti) che, pur diventando vecchia, si ostina a voler sembrare giovane e attraente.

Ma forse il personaggio che più merita simpatia in questo senso è la Lidia dell'*Ode* I, 25: abituata un tempo alle frequenti visite della gioventù romana, ora avverte che la sua casa è considerata sempre meno meta favorita di scorribande notturne. La finestra chiusa non è più scossa dai sassi lanciati quale segnale, la porta rimane chiusa. Anche a lei Orazio preannuncia un futuro di vecchia disprezzata, invidiosa delle fanciulle che prenderanno il suo posto.

La giovane età delle protagoniste oraziane si ricava anche dalla terminologia usata dal poeta: *virgo* e *filia* designano in genere ragazze non ancora sposate, così come *puella*, che però talvolta indica la schiavetta domestica, altrove – come nelle epigrafi – la prostituta. Lo stesso significato di giovinetta hanno le metafore "uva acerba" e "giovenca". Naturalmente al di là del vocabolario usato, l'età delle donne oraziane si deduce dalla descrizione fisica e non da ultimo dal loro comportamento.

A questo proposito bastino da esempio le brevi ma significative pennellate con cui Orazio delinea la figura della *puella* che chiude il carne invernale del primo libro⁴⁵: "... intanto si ripetano / i lievi sussurri dei convegni / a sera e il riso e l'inganno / di fanciulla che si svela da un angolo / e il bracciale strappato dal polso / o l'anello dal dito che tenta / di resistere appena". La fanciulla in questione si presta ad un gioco vecchio quanto il mondo: quello di fingere ritrosia per provocare nell'innamorato impaziente un desiderio ancora maggiore. In questi quadretti, che sembrano occasionali, si rivela la raffinata capacità del poeta di cogliere diversi aspetti della psicologia femminile.

Adolescente è anche Neobule⁴⁶, o quanto meno non ancora sposata: ella viene rappresentata dal poeta mentre col pensiero rincorre la figura di un giovane di cui è innamorata e per il quale trascura lo studio e le occupazioni domestiche. La fanciulla è probabilmente di ceto senatorio o equestre: Orazio accenna infatti alla presenza di uno zio paterno che vigila sul suo comportamento impedendole di dare sfogo al proprio amore e di affogare i dispiaceri nel vino, tabù per le donne in genere, e soprattutto dei ceti superiori. Lo zio paterno, con poteri particolari sulla nipote, implica una tradizione secolare tipica delle *gentes* aristocratiche.

Il nome Neobule, di origine greca, è certamente un nome immaginario, così come fittizi sono molti dei nomi usati da Orazio e non solo perché la memoria onomastica femminile, che non fosse mitologica, era piuttosto scarsa nell'antichità.

Il ricorso a pseudonimi, con lo scopo di aggiungere un elemento in più alla descrizione del carattere dei personaggi, è infatti attestato fra le norme dell'arte poetica. Così Orazio si serve di nomi quali Lalage, che significa chiacchierina; Pirra, l'equivalente del latino flava, bionda; Leuconoe, cioè animo candido; Fidale che corrisponde grossomodo a parca, risparmiatrice; Cloe, germoglio; Clori, foglia gialla, che allude impietosamente all'età non più verde della donna.

La massiccia presenza di nomi greci all'interno delle opere oraziane, così come in tutta la letteratura latina di fantasia, deriva non solo dalla necessità di mantenere in incognito personaggi noti all'epoca mediante l'uso di pseudonimi, ma anche dalla dipendenza culturale della letteratura romana da quella ellenistica e, non ultimo, dal reale incremento a Roma di popolazione schiavile di origine greca o comunque del Mediterraneo orientale di lingua ellenica.

Tenendo presente queste premesse, risulta perciò arduo e improbabile riuscire a stabilire l'origine etnica e la condizione sociale dei personaggi oraziani soltanto mediante l'analisi onomastica, che invece dà risultati più soddisfacenti nel campo dell'epigrafia. È Orazio stesso, d'altro canto, che in alcuni casi, non molto frequenti purtroppo, i mette personalmente al corrente delle donne di cui parla.

Per quanto riguarda le donne di condizione libertina si hanno due testimonianze inequivocabili, dove il termine *libertina* non lascia dubbi: si tratta di Mirtale⁴⁷, la cui catena il poeta mostra di preferire a quella di un amore più nobile, e di Frine⁴⁸, cui non basta un solo amante. Orazio accenna inoltre alla liberta di un certo Ummidio, personaggi evidentemente noti all'epoca, protagonisti di un fatto di sangue: la liberta – di cui non si conosce il nome di origine – avrebbe infatti ucciso a colpi di scure, forse per questioni economiche, il suo patrono, che Orazio definisce ricco e avaro⁴⁹.

Di condizione schiavile, poi, è certamente la bionda Fillide dell'Ode II, 4: il poeta esorta un amico a non vergognarsi dell'amore verso un'*ancilla* fedele e aliena da ogni calcolo economico, confermando pienamente la tesi che le schiave adibite al servizio personale della padrona ricevessero un'educazione di gran lunga più accurata delle donne libere ma plebee.

Professioni femminili: prostitute e donne di teatro, levatrici e nutrici.

Le attività femminili maggiormente documentate da Orazio, ad eccezione della preparazione di filtri e veleni da parte di vecchie megere, sono la prostituzione e le professioni legate al mondo del teatro, quali la musica o il mimo, forse per la sua frequentazione di ambienti ben precisi: la presenza di prostitute nella vita del poeta è, del resto, confermata dalla biografia svetoniana. Svetonio, che da buon biografo non si perde un'indiscrezione, riporta un *rumor*, una diceria, secondo la quale il poeta avrebbe tenuto a disposizione delle prostitute una camera rivestita di specchi a scopo erotico⁵⁰, così come una lunga tradizione europea – Casanova insegna – avrebbe fatto con innumerevoli variazioni.

La presenza di prostitute all'interno dei testi oraziani è decisamente massiccia e, sebbene spesso i termini *meretrix* e *scortum* siano citati solo in maniera occasionale, in altri casi le dichiarazioni del poeta contribuiscono a un'ipotetica ricostruzione dei rapporti tra Orazio e le rappresentanti di questa categoria, alle quali l'autore non rivolge certo parole di biasimo. Anzi, nella seconda *Satira* del primo libro il poeta afferma di preferire le prostitute alle matrone, poiché non solo non creano problemi con eventuali mariti o quanto meno con la legge, ma anche non danno origine a sorprese, mostrando apertamente pregi e difetti del loro corpo, che invece sono spesso celati dalle matrone sotto vesti lunghe e pesanti.

Le donne *honestae*, appartenenti cioè al ceto senatorio, sono sempre circondate da accompagnatori e schiave: di loro si può vedere soltanto il viso, mentre non ci sono ostacoli per le prostitute. Alla stola, abito tradizionale della matrona romana, che avvolgeva completamente il corpo coprendo anche il capo e che, secondo le regole del *mos maiorum*, doveva essere tessuto personalmente dalla *mater familias*, si contrappongono le sottili vesti coe delle cortigiane. Le tunichette di Coò (piccola isola greca famosa per le sue etère), introdotte a Roma per influsso orientale, erano fatte di stoffe leggere e trasparenti che permettevano di intravedere senza difficoltà le fattezze di chi le indossava⁵¹.

Le vesti, così come tutto l'*ornatus* femminile, avevano a Roma il preciso compito di affermare lo status sociale della donna in questione: *stolata* era la matrona, di buona famiglia e legittimamente sposata con prole (maschile, possibilmente); *togata* era invece colei che, non potendo indossare la stola a causa del suo comportamento e della professione esercitata, portava la tipica sopravveste senatoria. Lo stesso Orazio si serve a volte dell'*ornatus* per definire una certa categoria di donne: sempre nella seconda *Satira* del primo libro, parla di donne la cui veste orlata di ricami copre i talloni.

L'*instita*, a cui il poeta fa riferimento, era una balza di porpora cucita all'estremità inferiore della veste ed era prerogativa delle donne di elevata condizione sociale. E ancora

ripete, nei versi successivi, il termine *stola* accompagnato da *palla*, il manto, l'ampio drappo che veniva indossato dalla matrona quando usciva di casa. Ed infine Orazio documenta l'uso della *vitta*⁵², sorta di nastro di lana che le donne *ingenuae*, libere e maritate, e solo loro, si ponevano sui capelli (e che, del resto, manifestava pubblicamente il legame acquisito con il matrimonio).

Nella *Satira* I, 4, elencando i vari insegnamenti impartitigli dal padre, il poeta precisa che mentre non ci si deve innamorare di una *meretrix*, per non essere vittima di derisione e per non vedere sminuita la propria onorabilità, tuttavia è meglio frequentare una prostituta che una donna sposata. Questa preferenza è ribadita da Orazio quando, tramite le parole del suo schiavo Davo⁵³, afferma – con una certa dose di cinismo, o forse più semplicemente per la restrittiva ed usuale valutazione della donna al solo aspetto sessuale, genitale – che nel momento in cui il bisogno sessuale si fa più acuto, avere tra le braccia una squaldrinella (*meretricula*) o una moglie altrui non fa differenza: ad eccezione del fatto che, come si è già accennato sopra, la relazione con una donna sposata porta con sé conseguenze e pericoli che forse non vale la pena di correre.

L'unica prostituta oraziana di cui si conosce il nome è Lide, definita *devium scortum*, prostituta ritrosa, dal poeta⁵⁴, che parla anche della sua abilità nel suonare la lira e nell'arte di acconciarsi. Le prostitute di cui Orazio scrive non sono, tuttavia, coloro che adescano i clienti passeggiando sotto le volte e gli archi sparsi per tutta Roma, ma per lo più cortigiane che hanno ricevuto una qualche educazione e conoscono la danza e la musica, per certi aspetti avvicinati alle etere greche. Il poeta del resto accenna più volte anche alle cosiddette donne di teatro: talvolta ci rende noto il nome di alcune di loro, come nel caso di Chia danzatrice, di Lide, già citata, e delle mime Origina (cui fu fatto dono dall'amante, Marseo, del fondo e della casa paterna⁵⁵) e Arbuscula.

Queste professioni erano comunque tutte ritenute *sordidae*, sporche, al pari del meretricio, cui erano assimilate, e delle attività gladiatorie, in quanto comunemente erano svolte da persone di origine schiavile o quanto meno libertina: del resto, le mime dovevano essere attricette di infima categoria, tenuto conto che gli spettacoli nei quali lavoravano terminavano con una sorta di spogliarello da parte delle stesse, reclamato dal pubblico, la *nudatio mimarum* appunto. La linea di divisione fra il mondo dello spettacolo e la prostituzione doveva essere, in effetti, senz'altro molto vaga, e non solo nel giudizio comune.

Un'altra professione, di tutt'altro genere, a cui Orazio accenna, è quella della levatrice: in particolare, nell'*Epodo* 17 (cfr. v. 50 ss.) fornisce una breve rappresentazione del momento del parto. La puerpera, nonostante i dolori, si alza energicamente in piedi, mentre attorno a lei si muove l'ostetrica, affaccendata a lavare i panni sporchi del sangue della partoriente. Il momento del parto è ricordato diverse volte dal poeta: la nascita di un figlio (maschio) rappresentava a Roma, del resto, il nucleo centrale della vita familiare. Al parto assisteva o una parente anziana della donna o una liberta oppure una levatrice di professione. Vicina alla figura dell'ostetrica è quella della *nutrix*, la balia che si occupa dei figli altrui dal momento della loro nascita e che, tra i ceti superiori, spesso è rappresentata da una schiava di casa.

La madre di famiglia, come ho già accennato, non ha certamente un ruolo predominante all'interno delle opere oraziane: il poeta, infatti, si interessa a lei solo in rari casi e quasi sempre laddove si occupa del problema della decadenza dei costumi. Orazio sembra talvolta compiacersi del fatto che le spose abbiano ricominciato a partorire figli con sembianze paterne, grazie all'intervento di Augusto. In altre occasioni loda la fedeltà e la riservatezza delle donne della Sabina e della Tracia, in contrapposizione alla licenza dei costumi da parte delle matrone romane ambiziose e avidi. L'ammirazione verso le usanze e i comportamenti delle donne di popolazioni straniere è, del resto, tema abbastanza comune nella letteratura latina, basti pensare al celebre elogio di Tacito delle donne

germaniche⁵⁶: esse non hanno vita sociale, si sposano una sola volta (l'esaltazione dell'*univira*, la donna sposata per tutta la vita ad un unico uomo, rimane sempre un punto fermo nella concezione romana della donna) e non fanno nulla per limitare le nascite.

Parlando delle donne degli Sciti e dei Geti, Orazio afferma che in quelle popolazioni "né la moglie provvista di gran dote / guida il marito né si affida ai modi seducenti di adultero galante"⁵⁷. Indirettamente il poeta ci fa così partecipi della tendenza, più o meno radicata, da parte delle donne fornite di dote consistente, a sostenere all'interno della famiglia un ruolo direttivo tipicamente maschile. La dote, che originariamente era proprietà del marito a tutti gli effetti, in seguito – negli ultimi secoli della repubblica – doveva essere restituita in caso di scioglimento del matrimonio, salvo una percentuale trattenuta per coprire le spese di mantenimento della moglie. In caso di adulterio, naturalmente, i beni dotali rimanevano nelle mani del marito, parte lesa.

La dote rappresentava un contributo cospicuo al patrimonio femminile, in special modo in caso di divorzio o di morte del coniuge, e garantiva alla donna una certa autonomia economica. La posizione della vedova *sui iuris* (priva cioè della *patria potestas*) rispecchiava a Roma il punto più alto di indipendenza femminile, specie se liberata dalla tutela in seguito alle leggi augustee ed abbastanza vecchia da non essere costretta a risposarsi (fino a cinquant'anni secondo le disposizioni di Augusto). La condizione economica felice delle vedove, era inevitabile, le rendeva d'altro canto oggetto di particolare attenzione da parte di giovani a caccia di eredità, come Orazio stesso testimonia in più parti della sua opera.

"Identikit" della donna oraziana: immagine fisica e immagine psicologica.

Mettendo a confronto i vari passi delle opere del poeta venosino, non è certamente facile delineare un possibile identikit dell'aspetto fisico della donna oraziana, proprio per la molteplicità delle notizie che ci pervengono.

Diverse sono le parti del corpo femminile a cui Orazio accenna: la frequenza con le quali vengono citate rappresenta in un certo senso l'importanza che il poeta dava loro. Così, dall'analisi condotta, sembra che in un'epoca in cui le donne – le *honestae* almeno – erano costrette in vesti che non lasciavano intravedere facilmente caratteristiche fisiche, veniva data grande importanza al viso e ai capelli (sebbene la tradizione prescriveva alle donne di coprirsi il capo in pubblico), nei confronti dei quali le donne romane potevano sfogare la loro fantasia e creatività con acconciature sofisticate.

Da parte sua Orazio sembra gradire le chiome bionde delle sue giovani amiche. Solo una bassissima percentuale di libere, tuttavia, poteva sfoggiare capelli chiari naturali, che erano invece assai comuni tra le schiave o le ex-schiave di origine germanica: per questo motivo era diffuso fra le donne romane l'uso di parrucche e riccioli posticci di provenienza nordica e tinture a base di faggio. Il poeta testimonia inoltre l'abitudine di intrecciare i capelli: la moda prevalente di raccogliere la chioma in una crocchia sulla nuca è, del resto, confermata da tutta la ritrattistica femminile di età augustea, a cominciare da quella riguardante le donne della famiglia imperiale.

La capigliatura delle streghe protagoniste delle invettive oraziane è illustrata dal poeta al fine di irridere i personaggi stessi: così Canidia appare con il capo avvolto da vipere e i capelli sciolti; Sàgana, invece, "il crine ha irto / come un cinghiale in corsa o un aspro riccio / marino"⁵⁸. La descrizione oraziana di tali figure è chiaramente portata all'exasperazione e volta a suscitare disgusto e derisione: nella *Satira* ottava del primo libro, Sàgana in fuga perde la parrucca ...

La carnagione è apprezzata se chiara, canone di bellezza del resto rimasto in vigore costantemente fino al ventesimo secolo, anche perché il pallore è stato per molto tempo quasi il simbolo di una posizione sociale elevata: la donna di umili condizioni, ancor

più della libertà e della schiava, è costretta a lavorare all'aperto e ha quindi spesso la pelle resa scura dal sole. La conferma di questa tesi ci giunge dallo stesso Orazio che nell'*Epodo* 2 definisce la moglie di Apulo, esempio di laboriosità contadina, "*perusta solibus*", bruciata dal sole.

Per ottenere una carnagione pallida e compatta, a Roma era ampiamente diffuso da parte femminile l'uso di cospargersi volto, spalle e braccia di una tinta bianca uniforme, in genere la biacca o la creta opportunamente trattata: la sostanza fondamentale di questi cosmetici era il carbonato basico di piombo, altamente pericoloso non solo a livello epidermico, ma anche in profondità, in quanto attraverso i pori entrava facilmente in contatto con il sistema circolatorio. Orazio indica il piacevole candore della carnagione di alcune donne con i termini *nitor* e *candida*, mentre usa *pallor* nei confronti delle vecchie fattucchiere. In questo caso il colore pallido non è chiaramente una dote, quanto la conseguenza delle attività magiche e venefiche delle donne svolte alla luce lunare e dà loro un aspetto quasi livido, cereo.

I volti giovanili di Glicera e Fillide si contrappongono a quello solcato da rughe di Lice e soprattutto a quello della protagonista dell'*Epodo* 12 (cfr. v. 9 ss.) che, nel tentativo di migliorare il proprio aspetto con l'uso di cosmetici, aggrava la situazione: "...né le croste dell'umido belletto / a lei restano intatte, né il colore / della sua faccia, fatto con lo sterco / di coccodrillo ...". Il fondotinta usato dalla donna non si rivela, certo, dei più efficaci a renderla affascinante.

Orazio sembra invece ignorare del tutto una parte del viso che oggi si tiene in gran conto: gli occhi. In tutta l'opera oraziana c'è solo un riferimento allo sguardo femminile come arma di seduzione e questo è significativo per rendersi conto dei cambiamenti avvenuti per quel che riguarda i canoni di bellezza. La bocca è spesso definita "dolce", ma non ci vengono date notizie né sulla forma, né sulle dimensioni: i denti, del resto, sono nominati dal poeta solo al negativo – quando si parla di donne anziane –, accompagnati da aggettivi dispregiativi (la carie era piuttosto diffusa nel mondo antico e i mezzi per combatterla approssimativi). Ancora Canidia, nella *Satira* I, 8, nella fretta di andarsene perde la protesi ... L'unico accenno oraziano al naso, infine, si ha nella *Satira* I, 2, dove il termine *nasuta*, "dal naso grosso", ha ovviamente senso caricaturale.

Abbastanza frequenti sono, al contrario, le allusioni alle gambe femminili che il poeta preferisce ben tornite: grottescamente, le gambe della vecchia dell'*Epodo* 8 sono gonfie nella parte inferiore ed esili in quella superiore. I fianchi sono nominati appena in un paio di casi da Orazio: nel primo caso il poeta mostra un certo disprezzo nei confronti delle donne dal bacino stretto, "*brevi latere*" (secondo una valutazione popolare tuttora in vigore, questa particolare conformazione fisica era ritenuta causa di minori o scarse possibilità di procreazione). Anche le natiche magre sembrano un particolare poco attraente sul piano erotico, così come poco piacevoli sono i piedi lunghi e grossi. Tutti questi difetti, come si è già detto in precedenza, sono facilmente mascherabili dalle matrone attraverso vesti e mantelli di cui fanno largo uso.

Orazio ci informa anche dell'utilizzazione di perle colorate come preziosi gioielli femminili, ornamento però decisamente insufficiente a rendere più piacevole l'aspetto di chi ne fa uso. Parlando di Lice, la cui bellezza sta sfiorando, dice testualmente: "le luci delle tue gemme verdi / non ti ridonano il tempo ..."⁵⁹.

L'ideale femminile di Orazio può forse riassumersi con le sue stesse parole: "bianca sia / e diritta, elegante ma non fino / al punto da sembrar più bianca ed alta / del naturale"⁶⁰. Tuttavia il contesto da cui sono tratti questi versi presenta una donna di facili costumi, non troppo esigente economicamente e pronta a soddisfare le "urgenze" sessuali dell'uomo che la cerca. Insomma, il vagheggiato femminile oraziano è strumento docile e, paradossalmente, consono all'etica senatoria del tempo: non si addiceva ad un appartenente ai ceti dominanti od emergenti sospirare invano per una donna.

L'analisi dell'immagine psicologica della donna oraziana risulta ancora più complessa: la difficoltà nasce dal fatto che spesso le figure femminili sono tratteggiate dal poeta in pochi versi, insufficienti a delineare una personalità precisa.

L'intemperanza in amore caratterizza la maggioranza delle seducenti donne oraziane: Barine rappresenta un vero tormento, non solo per gli amanti che prende e abbandona con disinvoltura, ma anche per madri e spose che trepidano per figli e mariti. Così Neera, dopo aver giurato amore eterno al poeta, lo sostituisce ben presto, mostrando senza problemi la propria infedeltà. Pirra sembra amabile e pura, ma in realtà è traditrice, ingannevole e assai incostante: Orazio aggiunge di aver sciolto un voto a Nettuno per essersi accorto della natura della giovane e per essersene liberato in tempo⁶¹. Gelosa, possessiva e fiera è la protagonista dell'*Ode* III, 20 (in cui si è anche colta una sottile critica del poeta di fronte ad attività esclusivamente eterosessuali). Orazio non ne dice il nome, ma la definisce, proprio per il suo carattere forte e combattivo, leonessa⁶²: ella fronteggia il suo rivale in amore (si tratta infatti di un uomo), per riconquistare il giovane Nearco.

Un comportamento diametralmente opposto a quelli fin qui descritti, tengono alcune fanciulle, che si rivelano timorose e schive nei confronti dell'amore: Cloe, simile a una cerbiatta, fugge di fronte al poeta; Lide disdegna i contatti con l'uomo, non ancora esperta in amore. Spensieratezza e semplicità sono caratteristiche di altre giovani donne: Leuconoe, che si affida ciecamente all'astrologia per sapere in anticipo ciò che l'aspetta; Lalage, ridente e chiacchierina; la rustica Fidale, che rimette i propri desideri nelle mani degli dei, cui offre modesti sacrifici.

Un discorso a parte merita la figura di Cleopatra, inquietante regina a cui Orazio dedica l'*Ode* I, 37. La donna appare ambiziosa e superba, degna della sorte destinatale, nella prima parte del carne, mentre sul finale il poeta sembra provare una certa ammirazione nei confronti di chi ha saputo morire con coraggio e dignità quasi virili. Cleopatra si accinge a suicidarsi con il volto sereno, fiera più della stessa morte, "*deliberata morte ferocior*"⁶³: "... E lei / che voleva morire generosa / non s'impaurì della spada / come femmina né si nascose / in terre lontane con la flotta / adunata".

Allora, come oggi, la *virtus*, il valore, era ritenuto prerogativa dell'uomo.

Donne reali o frutto di fantasia?

Il problema dell'identificazione delle protagoniste oraziane con donne realmente vissute e storicamente documentate, che è stato per lungo tempo fra i temi centrali degli studi su Orazio, è stato volutamente tralasciato: da parte mia credo che il reale valore storico delle opere del poeta sia quello della concretezza di tali personaggi e dell'ambiente che li circonda, a prescindere dal riconoscimento dei singoli individui.

Le opere oraziane hanno senz'altro dei precedenti in autori greci (Archiloco per gli *Epodi*, Alceo e Anacreonte per le *Odi*) e per questo motivo si è spesso dibattuto se le situazioni e le figure delineate dal poeta siano reali oppure rappresentino soltanto una trasposizione in chiave romana di situazioni e personaggi tipicamente greci. L'influenza greco-ellenistica è innegabile, non solo nelle opere di Orazio, ma anche in quelle degli altri poeti di età augustea: tuttavia le abitudini di vita originarie del mondo ellenico erano ormai ampiamente dilagate nell'Urbe.

Di conseguenza, l'ambiente descritto dal poeta, molto probabilmente riproduce quella "vita galante" propria di una società che Paul Veyne chiama, in modo assai adeguato, "equivoca". Equivoca, dal momento che non è sempre comprensibile alla mentalità moderna da quali categorie di donne fosse composta: meretrice e liberta, ad esempio, sono spesso assimilate, sebbene fossero giuridicamente ben distinte e differenti. Tuttavia, poiché la relazione con una liberta (a meno che non fosse la *concupina* del

proprio patrono o comunque legittimamente sposata) non era passibile di *stuprum*, spesso le ex-schiave erano considerate alla stregua delle prostitute di professione. Inoltre, diverse liberte, prostitute durante la schiavitù, continuavano ad esercitare il meretricio anche una volta manomesse.

Della vita galante, di cui Orazio è testimone, non era certamente partecipe la massa, bensì un ristretto ceto ricco ed aristocratico, di cui il poeta (così come altri suoi "colleghi") faceva parte, pur non condividendone l'origine nobile. Di qui l'assiduità nei testi oraziani di prostitute, ballerine, suonatrici di lira e di flauto, attricette, tutti personaggi consueti (a differenza delle *virgines* e delle *matronae*, come si è già detto) nell'ambiente mondano frequentato da questa élite. Le donne che popolavano tale ambiente non erano ovviamente solo schiave e liberte, ma anche divorziate, vedove e ragazze di umili condizioni prive di dote: tutte sono definite cortigiane, dal momento che mostrano di avere una certa libertà di linguaggio e di comportamento.

Un altro aspetto che le accomuna è la venalità: venalità non tanto intesa come pagamento di prestazioni, proprio delle prostitute di professione, quanto piuttosto come attesa di una ricompensa in forma di regalo. Anche Cinara, amore giovanile e mai dimenticato di Orazio, pur non aspettandosi doni dal poeta è da lui definita assai avida. Di questa venalità femminile è testimone il poeta in particolare all'interno di un più ampio discorso sulla "caccia alle eredità"⁶⁴: immaginando un dialogo fra l'indovino Tiresia e Ulisse, Orazio mette in dubbio addirittura la fedeltà di Penelope, da sempre considerata il simbolo stesso di questa virtù. La fama di donna onesta è giunta fino a noi solo a causa dell'inesperienza e della mancanza di generosità dei Proci, si afferma, non disposti a fare regali di valore: benché il tono di Orazio sia decisamente ironico, traspare dalle sue parole una certa convinzione di fondo.

Si tratta quindi in genere di donne calcolatrici, interessate, di un interesse peraltro diffuso e caratteristico dell'intera società romana, uomini o donne, senatori o plebei, ricchi o poveri, liberi o non liberi. Allo stesso Orazio vengono regalate vesti di gran valore, tinte due volte nella porpora di Tiro, dalla protagonista dell'*Epodo* 12, che tenta così di accattivarsi la sua simpatia. Il principio dello scambio contrattuale, «*do ut des, facio ut facias*», era caratteristica fondamentale della mentalità pratica quirite.

Reali o concrete sono dunque queste donne, indipendentemente dal fatto che si chiamino Cloe o Lidia: esse sono spesso strumento di piacere, ma nonostante questo mostrano di avere delle preferenze e dei sentimenti precisi. "Ma in Apulia forse prima / le capre si uniranno con i lupi / che Foloe si conceda ad un brutto amante..."⁶⁵.

Le donne di Orazio amano: spesso gli uomini, talvolta il loro denaro e la loro generosità. Esse hanno dunque una vita affettiva che le rende di volta in volta gelose, tristi, allegre, infedeli. È proprio in questa manifestazione di sensibilità che si può parlare di vitalità dei personaggi oraziani, nonostante l'indubbia linea di demarcazione fra la riproduzione della realtà e il frutto della fantasia del poeta non sia facilmente, anche qui, determinabile.

NOTE (t.a. - c.m.)

¹ Cfr. T. ALBASI - C. MARCHIONI, *Schiavi, liberti e donne in Orazio*, in *Gli affanni del vivere e del morire*, 2 ed., cur. N. CRINITI, Brescia 1977, pp. 17-47.

² La legge *Fufia Caninia* del 2 d.C. stabilì alcune limitazioni ai padroni per le manomissioni testamentarie: il testatore può manomettere un numero di schiavi proporzionale al totale di *servi* posseduti, ma pur sempre non superiore a cento; la legge *Aelia Sentia* del 4 d.C., codificando allo schiavo manomesso, il *libertus*, la sua libertà, non sempre gli garanti

anche la cittadinanza romana (*civitas*): determinò inoltre, un'età minima (20 anni) per il padrone che manometteva i propri schiavi per testamento.

³ Il possesso della cittadinanza romana sottolinea l'integrazione sociale (sebbene mai completa) del liberto.

⁴ Cfr. Orazio, *Odi* II, 4.

⁵ Cfr. Orazio, *Satire* I, 2, 130-131.

⁶ Cfr. Orazio, *Satire* I, 3, 80-83 e I, 8, 32-33.

⁷ Cfr. Orazio, *Satire* I, 8, 8-10 (la traduzione, qui e in seguito, è di E. CETRANGOLO).

⁸ Cfr., rispettivamente, Orazio, *Satire* I, 1, 96-97; I, 2, 41-42; *Epistole* I, 16, 63-65.

⁹ Cfr. Orazio, *Satire* I, 1, 77-78.

¹⁰ Cfr. Orazio, *Satire* I, 2, 44 e I, 9, 57.

¹¹ Cfr. Orazio, *Satire* II, 5, 70-73.

¹² Cfr. Orazio, *Odi* III, 17, 14-16.

¹³ Cfr. Orazio, *Epistole* II, 2, 187-189.

¹⁴ Cfr. Orazio, *Epodi* 2, 65-66.

¹⁵ Cfr. Orazio, *Satire* I, 2, 116-118. Per quanto riguarda l'attività omo- ed eterosessuale coinvolgente schiavi e liberti cfr. *Odi* I, 33, 13-16; *Satire* I, 2, 47-48; I, 2, 101-103; *Epodi* 11, 1-4; *Epistole* I, 18, 72-74: su Orazio, in particolare, è significativa la testimonianza di Svetonio (*Sui poeti* pp. 109-110).

¹⁶ Cfr. Orazio, *Satire* II, 6, 65-67: in particolare sulla considerazione del *verna*, secondo l'ottica del padrone, cfr. *Epistole* II, 2, 2-19 e *Satire* II, 6, 108-109.

¹⁷ Cfr. Orazio, *Epistole* I, 14, 15 ss.

¹⁸ Cfr., rispettivamente, Orazio, *Epistole* I, 14, 1 e II, 2, 160-161.

¹⁹ Cfr. Orazio, *Epistole* I, 14, 14.

²⁰ Cfr. Orazio, *Satire* II, 7, 117-118.

²¹ Cfr. Orazio, *Epistole* I, 14, 42 e *Satire* II, 8, 72.

²² Cfr. Orazio, *Satire* I, 3, 80-81.

²³ Cfr. Orazio, *Satire* II, 4, 78-80.

²⁴ Cfr. Orazio, *Satire* I, 6, 116; II, 6, 106-110; II, 8, 10; *Epodi* 9, 33.

²⁵ Cfr. Orazio, *Satire* II, 8, 70.

²⁶ Cfr. Orazio, *Satire* I, 10, 92; I, 5, 66.

²⁷ Cfr. Orazio, *Satire* I, 6, 107-109 (e 116 per gli schiavi del poeta).

²⁸ Cfr. Orazio, *Satire* II, 6, 44; *Epistole* I, 18, 36.

²⁹ Cfr. Orazio, *Epistole* I, 18, 35-36.

³⁰ Cfr. Orazio, *Satire* II, 7, 58-59.

³¹ Cfr. Orazio, *Epistole* I, 7, 58-59.

³² Cfr. Orazio, *Epistole* I, 20, 20; *Satire* I, 6, 6 e 45: e Svetonio, *Sui poeti* pp. 109-110 Rostagni, che registra la condizione libertina del padre e la sua professione, *exactionum coactor* sulla testimonianza del figlio, ovvero *salsamentarius* (pizzicagnolo) secondo una diceria maligna. L'attività di *coactor argentarius* (esattore delle pubbliche aste: cfr. *Satire* I, 6, 86) era strettamente connessa con quella del *praeco*, il banditore: in *Epistole* I, 7, 50-95, la descrizione del banditore non deve essere considerata come il ritratto del padre, ma come testimonianza del fatto che Orazio conosceva il vario ed eterogeneo mondo a cui suo padre appartenne.

³³ Cfr. in particolare *Satire* I, 4, 105-125 e 6, 65-99; II, 2 (i precetti di Ocello come spunto della morale di Orazio-padre).

³⁴ Cfr. Orazio, *Satire* I, 71: Orazio, riferendosi al padre "*macro pauper agello ...*", sembra indicare un modesto appezzamento terriero, probabilmente a Venosa o dintorni.

³⁵ Cfr. Orazio, *Epodi* 4, 7-10: e cfr. *Epodi* 4, 5-6.

³⁶ Cfr. Orazio, *Satire* I, 4, 105-108: e cfr. *Satire* I, 1, 108 ss.

³⁷ Cfr. Orazio, *Satire* I, 6, 45-48 (e in generale il resto del componimento contro l'esclusivo prestigio dato dalla nascita).

- ³⁸ Cfr., rispettivamente, Orazio, *Epistole* I, 15, 26 ss.: e *Satire* I, 9, in cui Orazio, con una sottile e pungente ironia, descrive la fatica del seccatore per convincere, ma invano, il poeta a presentarlo a Mecenate, in modo da essere in seguito ammesso al circolo dell'influente personaggio.
- ³⁹ L'essere (stata) rispettosa del (volere del) marito resta, tutto sommato, per un uomo romano, la qualità forse più rilevante di una moglie (come scriveva, ad esempio, anche Plinio il Giovane, *Lettere* VIII, 5, 1): l'inversione dei ruoli è, del resto, vivamente deprecata dal cultura del tempo (cfr., ex. gr., Marziale, *Epigrammi* VIII, 12; X, 69; etc.).
- ⁴⁰ Nota in epigrafi repubblicane – ad esempio *CIL* I², 1211 *Add.* = *CIL* VI, 15346 *Add.* = *ILS* 8403 = *CLE* 52 = *ILLRP* 973 (carne sepolcrale di Claudia) – ma ben diffusa anche nella prima età imperiale: cfr. ex. gr. *CIL* VI, 1527, cfr. 31670 = *ILS* 8398 *Add.* (*laudatio Turiae*: vd. l'edizione di M. DURRY, Paris 1950); *CIL* VI, 10230 = *ILS* 8394 (*laudatio Murdiae*).
- ⁴¹ Svetonio, *Sui poeti*, pp. 107-123 Rostagni: Svetonio era, quando scrisse questa biografia (inizi del II sec. d.C.) segretario alla corte dell'imperatore Traiano.
- ⁴² Orazio, *Satire* I, 6, 34-37.
- ⁴³ Orazio, *Odi* III, 4, 9 ss.
- ⁴⁴ Cfr. Orazio, *Odi* II, 12 (sotto lo pseudonimo di Licimnia).
- ⁴⁵ Orazio, *Odi* I, 9, 18 ss.
- ⁴⁶ Orazio, *Odi* III, 12.
- ⁴⁷ Orazio, *Odi* I, 33, cfr. vv. 14-15.
- ⁴⁸ Orazio, *Epodi* 14, cfr. vv. 15-16.
- ⁴⁹ Orazio, *Satire* I, 1, 94 ss.
- ⁵⁰ Svetonio, *Sui poeti*, p. 119 Rostagni: "*Ad res venereas intemperantior traditur; nam speculato cubicolo scorta dicitur habuisse disposta, ut, quocumque respexisset, ibi ei imago coitus referretur*" ("Corre voce che fosse piuttosto sfrenato nelle attività erotiche: si dice, infatti, che si incontrasse con le prostitute in una camera da letto rivestita di specchi, in modo da potervi vedere riflessi, da qualunque parte avesse guardato, i momenti dell'amore").
- ⁵¹ Cfr. Orazio, *Satire* I, 2, 101-102 (e già prima Tibullo, *Elegie* II, 3, 53-54 e 4, 29-30): e la moralistica denuncia di Seneca, *Sui benefici* VII, 9, 5, neppure un secolo dopo.
- ⁵² Orazio, *Odi* III, 14, 8.
- ⁵³ Orazio, *Satire* II, 7, 46 ss.
- ⁵⁴ Orazio, *Odi* II, 11, 21.
- ⁵⁵ Cfr. Orazio, *Satire* I, 2, 55 ss.
- ⁵⁶ Tacito, *Germania* 18-19: la monogamia femminile è, del resto, ideale indiscusso di tutta la cultura latina (cfr., ad esempio, Properzio, *Elegie* IV, 11, 36 oppure Marziale, *Epigrammi* X, 63 e XI, 53, 7: e l'ironico Giovenale, *Satire* 6, 206 ss.), i matrimoni ripetuti sono una sorta di adulterio per le donne (cfr. Marziale, *Epigrammi* VI, 7, 5; etc.).
- ⁵⁷ Orazio, *Odi* III, 24, 19-20.
- ⁵⁸ Orazio, *Epodi* 5, 27-28.
- ⁵⁹ Orazio, *Odi* IV, 13, 14.
- ⁶⁰ Orazio, *Satire* I, 2, 123-124.
- ⁶¹ Orazio, *Odi* I, 1, 5.
- ⁶² "*Gaetula leaena*", leonessa africana: cfr. *Odi* III, 20, 2 (certo non immemore di Catullo, *Carmi* 60).
- ⁶³ Cfr. *Odi* I, 37, 29: quanto è citato di seguito, nel testo, è ai vv. 21-24.
- ⁶⁴ Orazio, *Satire* II, 5.
- ⁶⁵ Orazio, *Odi* I, 33, 7-9.

NOTA BIBLIOGRAFICA (t.a. - c.m.)

Analisi recenti di Orazio uomo e poeta, e del rapporto con il suo tempo si trovano anzitutto in *Orazio. Enciclopedia oraziana*, I-III, Roma 1997-1998: in particolare, vd. in I, p. 217 ss. la biografia aggiornata; I, pp. 5 ss. e 267 ss. le sue opere in dettaglio; I, p. 595 ss. i personaggi storici in esse presenti; II, p. 101 ss. il quadro antropologico che se ne ricava in dettaglio (sui liberti, si noti, ci si limita a rinviare a "classi sociali", sulle donne mancano del tutto una voce analitica e anche un qualche rimando: vd. però in I, pp. 599-601, uno sguardo d'insieme sulle figure "storiche").

E cfr., oltre agli innumerevoli contributi e *Atti* di congressi per il bimillenario oraziano, G. PETROCCHI, *Orazio, Tivoli e la società di Augusto*, Roma 1958; A. LA PENNA, *Orazio e la morale mondana europea*, Firenze 1964, *Orazio e l'ideologia del principato*, rist., Torino 1974, *La cultura letteraria a Roma*, Roma-Bari 1986, *Saggi e studi su Orazio*, Firenze 1993; G. PASQUALI, *Orazio lirico*, n. ed., Firenze 1966; F. CUPAIOLO, *Lettura di Orazio lirico*, Napoli 1976; A. ROSTAGNI, *Orazio*, n. ed., Venosa 1988; L. CANALI, *Orazio: anni fuggiaschi e stabilità di regime*, Venosa 1988; E. FRAENKEL, *Orazio*, Roma 1993; R. FERRI, *I dispiaceri di un epicureo: uno studio sulla poetica oraziana delle "Epistole"*, Pisa 1993; P. LEVI, *Horace: a life*, London 1997; U. AGNATI, *"Ingenuitas". Orazio, Petronio, Marziale e Gaio*, Alessandria 2000. Per la problematica filosofica di Orazio cfr. in particolare C. DIANO, *Orazio e l'epicureismo*, "AIV", 20 (1961-62), pp. 43-58; D. GAGLIARDI, *Tradizione filosofica e riflessi autobiografici nel I libro delle "Epistole" oraziane*, "AFLPot", 1 (1985-86), pp. 27-45 e *Un'arte di vivere: saggio sul primo libro delle epistole oraziane*, Roma 1988. E vd. le ampie rassegne bibliografiche di W. KISSEL, *Horaz 1936-1975*, in *ANRW*, II.31.3, Berlin-New York 1981, pp. 1403-1558 e F. CITTI, *Venticinque anni di studi su Orazio e l'epigramma greco (1964-1988)*, "Boll. St. Lat.", 20 (1990), pp. 47-83.

Sulle sue origini e l'educazione ricevuta dal padre cfr. L. HALKIN, *Le père d'Horace a-t-il été esclave public?*, "AC", 4 (1935), pp. 125-140; E. CICCOTTI, *Le origini di Orazio*, "NRS", 27 (1943), pp. 203-221; G. HIGHET, *Libertino patre natus*, "AJPh", 94 (1973), pp. 268-281; B. STENUIT, *Les parents d'Horace*, "LEC", 45 (1977), pp. 125-144. Sulla sconosciuta madre di Orazio cfr. W. ALEXANDER, *The enigma of Horace's mother*, "CPh", 37 (1942), pp. 387-397. — Per la relazione tra Orazio e Mecenate E. LEFEVRE, *Horaz und Maecenas*, in *ANRW*, II.31.3, Berlin-New York 1981, pp. 1987-2029 e, alla luce della tematica filosofica, L. PIZZOLATO, *L'amicizia con Mecenate e l'evoluzione poetica di Orazio*, "AevAnt", 2 (1989), pp. 145-182.

Per una migliore comprensione del mal tollerato mondo schiavile, all'interno della società romana (una bibliografia generale sulla schiavitù antica è stata curata da H. BELLEN - H. HEINEN, *Bibliographie zur antiken Sklaverei*, Stuttgart 2003), cfr. M. CAPOZZA, *Movimenti servili nel mondo romano in età repubblicana*, Roma 1966; M.I. FINLEY cur., *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge-New York 1968; J. VOGT, *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico*, Roma 1969; E.M. STAERMAN, *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der Römischen Republik*, Wiesbaden 1969; P. R. C. Weaver, *Familia Caesaris. A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*, Cambridge 1972; O. ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma 1976; M.I. FINLEY, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981; G. VILLE, *La gladiature en occident*, Roma 1981; E.M. STAERMAN - M.K. TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, rist., Roma 1982; G. BOULVERT - M. MORABITO, *Le droit de l'esclavage sous le Haut-Empire*, in *ANRW*, II.14, Berlin-New York 1982, pp. 98-182; K. HOPKINS, *Conquistatori e schiavi: sociologia dell'impero romano*, Torino 1984; J.CHR. DUMONT, *"Servus": Rome et l'esclavage sous la République*, Rome 1987; A. WATSON, *Roman slave law*, London 1987; A. CARANDINI, *Schiavi in Italia. Gli strumenti pensanti dei Romani fra tarda Repubblica e medio Impero*, Roma 1988; Z. YAVETZ, *Slaves and slavery in Ancient Rome*, Oxford 1988; M.I. FINLEY

cur., *La schiavitù nel mondo antico*, Roma-Bari 1990; J.C. GOLVIN - CHR. LANDES, *Amphithéâtres et gladiateurs*, Paris 1990; C. FAYER, *La "familia" romana. Aspetti giuridici ed antiquari*, I-III, Roma 1994-2005; J.F. GARDNER, *Family and «Familia» in Roman law and life*, Oxford 1998; A. POSTIGLIONE, *La schiavitù nella società e nella cultura antica attraverso le testimonianze degli scrittori greci e latini*, Napoli 1998; P. GARNSEY - R. SALLER, *Storia sociale dell'Impero romano*, rist., Roma-Bari 2003; P. VEYNE, *La società romana*, rist., Roma-Bari 2004; A. WEISS, *Sklave der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des Römischen Reiches*, Stuttgart 2004; B.W. FRIER - T.A.J. MCGINN, *A Casebook on Roman Family*, Oxford 2004; F. DUPONT, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, rist., Roma-Bari 2005; *L'uomo romano*, cur. A. GIARDINA, rist., Roma-Bari 2006. — Imprescindibili, in ogni caso, i contributi editi nei *Forschungen zur antiken Sklaverei* di Wiesbaden e gli ormai numerosi *Colloqui* sulla schiavitù e sui ceti dipendenti nel mondo antico del GIREA, pubblicati in varie sedi (specie in "Index" e nella collana del Centre de Recherches d'Histoire Ancienne di Besançon).

Sulla figura del *libertus*: C. COSENTINI, *Studi sui liberti*, I-II, Catania 1948-1950; G. VITUCCI, *Libertus*, in *DEAR*, IV, Roma 1958, pp. 905-946; L. ROSS TAYLOR, *Freedmen and freeborn in the Epithaph of Imperial Rome*, "AJPh", 82 (1961), pp. 113-132; G. FABRE, *Libertus*, Rome 1981; J.C. HILAIRE, *Les libertini: des mots et des choses*, "DHA", 11 (1985), pp. 331-379; R. WACKE, *Manumissio matrimonii causa*, "RD", 67 (1989), pp. 413-428; S. TREGGIARI, *Roman freedmen during the Late Republic*, Oxford 1969; J.F. GARDNER, *The adoption of Roman freedmen*, "Phoenix", 43 (1989), pp. 236-257; E. HERRMANN-OTTO, *Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den "hausgeborenen" Sklaven und Sklavinnen im Westen des Römischen Kaiserreiches*, Stuttgart 1994; U. AGNATI, *Liberti: "qui desierunt esse servi"*, *Clio*, XXXII (1996), pp. 357-400; F. DIOSONO, "Collegia". *I collegi professionali nel mondo romano*, Roma 2006.

Sugli schiavi e sui liberti in Orazio cfr., in particolare, J. DINGEL, *Die Magd als Königstochter; Sklaven bei Horaz*, "Gymnasium", 86 (1979), pp. 121-130; G. STAMPACCHIA, *Spartacus acer*, "Klio", 63 (1981), pp. 331-346 e *Schiavitù e libertà nelle "Satire" di Orazio*, "Index", 11 (1982), pp. 193-219; P.L. BOWDITCH, *Horace and the gift economy of patronage*, Berkeley 2001; A.J.T. MCGINN, *Satire and law: the case of Horace*, "PCPhS", 47 (2001), pp. 81-102; S.T. WELCH, "Est locus uni cuique suus": *city and status in Horace's Satires I, 8 and I, 9*, "CIAnt", 20 (2001), pp. 165-192.

Per una introduzione alle problematiche femminili nell'antichità cfr. K. THRAEDE, *Frau*, in *RACH*, 8, Stuttgart 1972, cc. 197-269; S.B. POMEROY, *Dee, prostitute, mogli, schiave. Donne in Atene e Roma*, Milano 1997; E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, rist., Torino 2002 (e *Tacita muta*, Roma 1985); G. DUBY - M. PERROT edd., *Storia delle donne in occidente*, I, P. SCHMITT PANTEL cur., rist., Roma-Bari 2003; N.F. BERRINO, "Mulier potens": *realtà femminili nel mondo antico*, Galatina 2006.

In particolare, per quanto riguarda la donna nella società romana si veda anzitutto il lucido intervento di M.I. FINLEY, *The silent Women of Rome*, in *Aspects of Antiquity*, London 1968, pp. 129-142, e, per l'età tardorepubblicana / protoimperiale in specie, i lavori di J.P.V.D. BALSDON, *Roman women*, London 1962; J. GAGÉ, *Matronalia*, Bruxelles 1963; C. HERMANN, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la république romaine*, Bruxelles 1964; G. FAU, *L'émancipation féminine à Rome*, Paris 1978; V.A. SIRAGO, *Femminismo a Roma nel primo Impero*, Soveria Mannelli CZ 1983; L. PEPPE, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milano 1984; J.P. HALLETT, *Fathers and Daughters in Roman Society*, Princeton 1984; D. GOUREVITCH, *Le mal d'être femme*, Paris 1984; A. ROUSSELLE, *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Roma-Bari 1985; W. SCHULLER, *Frauen in der römischen Geschichte*, Konstanz 1987; J.F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, London

1987; C. PETROCELLI, *La stola e il silenzio*, Palermo 1989; *Roma al femminile*, cur. A. FRASCHETTI, Roma-Bari 1994; G. ACHARD, *La femme à Rome*, Paris 1995; N. CRINITI, *Imbecillus sexus. Le donne nell'Italia antica*, Brescia 1999; G. RIZZELLI, *Le donne nell'esperienza giuridica di Roma antica. Il controllo dei comportamenti sessuali*, Lecce 2000; S. DIXON, *Reading Roman Women: Sources, Genres and Real Life*, London 2001; F. CENERINI, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna 2002; D. GOUREVITCH - M.TH. RAEPSAET-CHARLIER, *La donna nella Roma antica*, Firenze-Milano 2003.

Sulla legislazione augustea in materia di matrimonio e adulterio cfr. E. CANTARELLA, *Adulterio, omicidio legittimo e causa d'onore in diritto romano*, in *Studi...* G. Scherillo, I, Milano 1972, pp. 243-274; P. CSILLAG, *The Augustan Law on Family Relations*, Budapest 1976; L.F. RADITSA, *Augustus' legislation concerning marriage, procreation, love affair and adultery*, in *ANRW*, II.13, Berlin-New York 1980, pp. 278-339; K. GALINSKY, *Augustus' legislation on morals and marriage*, "Philologus", 125 (1981), pp. 126-144; E. BALTRUSCH, *Regimen morum*, München 1989; G. RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di "adulterium", "lenocinium", "stuprum"*, Bari 1997; L. MONACO, *Hereditas e mulieres*, Napoli 2000. Sul rapporto tra le leggi augustee e la poesia vd. F. DELLA CORTE, *Le "leges Iuliae" e l'elegia romana*, in *ANRW*, II.30.1, Berlin-New York 1982, pp. 539-558.

Sul ruolo della donna e la sua sessualità nella letteratura latina d'età augustea si vedano S. LILJA, *The Roman Elegists' attitude to women*, Helsinki 1965; J. GRIFFIN, *Augustan poetry and the life of luxury*, "JRS", 66 (1976), pp. 87-105; A.E. RICHLIN, *Sexual terms and themes in Roman Satire and related genres*, Yale 1978 (e *Invective against women in Roman Satire*, "Arethusa", 17 [1984], pp. 67-80); P. VEYNE, *La poesia, l'amore, l'occidente*, Bologna 1985; L. CANALI, *Vita, sesso e morte nella letteratura latina*, Milano 1987; M. WIKE, *The elegiac woman at Rome*, "PCPhS", 33 (1987), p. 153 ss.; A. RICHLIN, *The garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, n. ed., New Haven-London 1992; B. FEICHTINGER, *Casta matrona-Puella fallax. Zum literarischen Frauenbild der römischen Elegie*, "SO", 68 (1993), pp. 40-68; E. GREENE, *The Erotics of Domination. Male desire and the Mistress in Latin Love Poetry*, Baltimore-London 1998; R. MARTIN, *La femme dans la littérature latine du II^e siècle avant au II^e siècle après J.-C.*, "Cah. Et. Anc.", 35 (1999), pp. 63-71; W. STROH, *Sexualität und Obszönität in römischen 'Lirik'*, in *Sexualität im Gedicht*, edd. T. STEMMLER - S. HORLACHER, Mannheim 2000, pp. 11-49.

Sul rapporto di Orazio con le donne, e sul suo *modus amandi*, vd. L. HERMANN, *La vie amoureuse d'Horace*, "Latomus", 14 (1955), pp. 3-30; R. MINADEO, *The golden plectrum. Sexual symbolism in Horace's Odes*, Amsterdam 1982; P. KEYSER, *Horace Odes 113, 3-8; 14-16. Humoral and Aetherial love*, "Philologus", 133 (1989), pp. 75-81; R. ANCONA, *Time and the Erotic in Horace's Odes*, Durham-London 1994; G. D'ANNA, *Le figure femminili in Virgilio e in Orazio*, in *Le donne nel mondo antico*, II, pp. 157-167; "Euphrosyne", 34 (2006), p. 77 ss. — Sempre utili, in ogni caso, alcuni lavori generali: E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, 3 ed., Milano 1995; J.N. ADAMS, *Il vocabolario del sesso a Roma*, Roma 1997; J.P. HALLETT - M.B. SKINNER edd., *Roman Sexualities*, Princeton 1997; J.-N. ROBERT, *Éros romain. Sexe et morale dans l'ancienne Rome*, 2 ed., Paris 1998; G. SISSA, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Roma-Bari 2003

Per quanto riguarda alcune "categorie" femminili presenti nelle opere di Orazio si vedano in particolare — per le donne di spettacolo, E. FORNACIARI, *"Ambubaiae": flautiste e non solo*, "SCO", 44 (1994), pp. 135-177 — sulle *doctae puellae* e sulle scrittrici, K. HAINES EITZEN, *"Girls Trained in Beautiful Writing": Female Scribes in Roman Antiquity and Early Christianity*, "JECS", 6 (1998) pp. 629-646; E.A. HEMELRIJK, *"Matrona Docta". Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*,

London-New York 1999 — per le maghe, le streghe, etc., S. MONTERO HERRERO, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid 1994; I. NUNEZ PAZ, *La mujer romana. Aspectos magico-religiosos y repercusión penal*, "Labeo", 44 (1998), pp. 268-284; L. BALDINI MOSCADI, *Figure femminili. La profetessa e la maga nella letteratura dell'antica Roma*, "Genesis", 1.2 (2002), pp. 139-155; M.W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, rist., London-New York 2003, p. 124 ss. — sulle prostitute, E. BIGGI, *Venere a Roma: la prostituta italica*, in *Gli affanni del vivere e del morire*, 2 ed., cur. N. CRINITI, Brescia 1977, pp. 73-88; B.E. STUMPP, *Prostitution in der römischen Antike*, rist., Berlin 2001; TH.A.J. MCGINN, *Prostitution, Sexuality, and the Law in the Ancient Rome*, rist., New York-Oxford 2003 — infine, per le donne anziane e la loro emarginazione, V. ROSIVACH, *Anus: some Oldere Women in Latin Literature*, "CW", 88.2 (1994), pp. 107-117; *Senectus, la vecchiaia nel mondo classico*, cur. U. MATTIOLI, I-II, Bologna 1995; R. AMEDICK, *Unwürdige Greisinnen*, "MDAI(R)", 102 (1995), pp. 141-170; B. MANOTTI, *"Non una hominibus senectus est": la vecchiaia a Roma, tra paganesimo e cristianesimo*, Diss. (rel. N. Criniti), Parma 1997; E. DOTTI, *"Nemo est tam senex, qui se annum non putet posse vivere": la vita quotidiana degli anziani nell'Italia protoimperiale*, Diss. (rel. N. Criniti), Parma 1997; A. MONTANANA CASANI, *La veuve et la succession héritaire dans le droit classique*, "RIDA", XLVII (2000), pp. 415-448.

© – Copyright — Tutti i contributi pubblicati in <http://www.veleia.it> sono di proprietà dei singoli autori di volta in volta indicati. Ogni riproduzione integrale o parziale, non configurantesi come esplicita citazione tratta dal sito stesso, è vietata e tutelata dal diritto d'autore secondo la legge vigente. La proprietà del sito appartiene al Gruppo di Ricerca Veleiate, prof. Nicola Criniti, Università degli Studi di Parma.