



La collana **LARES. I linguaggi delle religioni** pone al centro del proprio interesse epistemico la religione intesa – nella sua declinazione singolare (discorso improntato sull’esperienza del sacro) e plurale (manifestazioni storiche e relative specificità culturali) – come sistema di azione basato sulla comunicazione, secondo la celebre definizione di Kenneth Burke (*The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley 1961). La religione è linguaggio in quanto sistema di simboli in grado di creare reti di significazione complesse. Il linguaggio della religione è fenomeno articolato perché coinvolge la sfera polisemica del sacro, del numinoso, del “separato”, fino ad arrivare alla molteplicità di linguaggi in cui può essere declinato il discorso religioso – linguaggio del mito, del rito, delle immagini, linguaggio degli archaià, delle epigrafi, delle monete, dei manufatti, ma anche linguaggio del cinema, del teatro, della narrativa, dell’arte, in tutte cioè le produzioni umane atte a veicolare contenuti di senso.

La collana intende dunque seguire un doppio filo di analisi, all’intersezione tra religione come discorso e linguaggio, in tutte le declinazioni che l’ambito inferenziale del termine riesce a evocare: linguaggio del sacro, della violenza, del disincanto, della salvezza, della persecuzione, della tolleranza, del dialogo, della disputa, della krisis, dello scisma, ecc., ma anche linguaggio nella sua accezione formale, come *langue et parole*, fisso nella struttura, liquido nell’uso, come i sistemi religiosi (e il sistema “religione”) a cui è rapportato.

La collana accoglie lavori che si pongano come obiettivo primario l’indagine sulla “logologia” del “fatto” o “fenomeno” religioso nelle sue manifestazioni storiche e nei processi di acculturazione, inculturazione, restaurazione, mutamento in società culturalmente predisposte, in quanto storicamente esposte, al contatto e al cambiamento, analizzandone i contesti retorici, gli sviluppi semantici e i vettori semiotici a partire dal mondo antico e tardo-antico, e le eventuali ricadute sul linguaggio e nei linguaggi moderni e contemporanei.

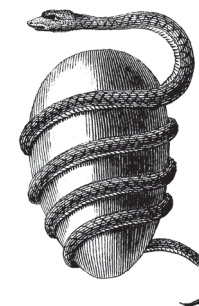
LARES



€ 32,00



Patron Editore



PERCORSI INTERDISCIPLINARI DELLA RICERCA
STORICO-RELIGIOSA SUL MONDO ANTICO

1

G.P. Viscardi

PERCORSI INTERDISCIPLINARI DELLA RICERCA STORICO-RELIGIOSA SUL MONDO ANTICO

a cura di
Giuseppina Paola Viscardi

LARES

1

LARES. I LINGUAGGI DELLE RELIGIONI

Collana di Studi sulle Religioni dell'Antichità e della Tarda Antichità
Strumenti, Storia, Tradizioni

DIREZIONE

GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

COMITATO SCIENTIFICO

SERGIO BOTTA (La Sapienza, Università degli Studi di Roma)

JAN N. BREMMER (University of Groningen)

CLAUDE CALAME (École des Hautes Études en Sciences Sociales)

GIORGIO CAMASSA (Università degli Studi di Udine)

LAURA CARNEVALE (Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

SABINA CRIPPA (Università Ca' Foscari Venezia)

CRISTIANA FACCHINI (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

FABRIZIO FERRARI (Università degli Studi di Padova)

ARMIN W. GEERTZ (Aarhus Universitet)

STELLA GEORGUDI (École Pratique des Hautes Études)

TOMMASO GNOLI (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI (Universidad Complutense de Madrid)

ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL (Universidad Complutense de Madrid)

MIKA ILMARI KAJAVA (Helsingin Yliopisto)

CAMILLO NERI (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

CLAUDIA SANTI (Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli")

WILLIAM MICHAEL SHORT (University of Exeter)

ALESSANDRO SAGGIORO (La Sapienza, Università degli Studi di Roma)

NATALE SPINETO (Università degli Studi di Torino)

CHIARA O. TOMMASI (Università degli Studi di Pisa)

LECH TRZCIONKOWSKI (Uniwersytet Jagiellonski w Krakowie)

REDAZIONE

ALESSIO CIARINI (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

GAETANO SPAMPINATO (Université de Fribourg)

Tutti i testi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* nella forma del doppio anonimato che ne attesta la validità scientifica.

**PERCORSI INTERDISCIPLINARI
DELLA RICERCA
STORICO-RELIGIOSA
SUL MONDO ANTICO**

*Atti del convegno internazionale
(Bologna, 18-19 maggio 2021)*

A cura di
GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI

PÀTRON EDITORE
BOLOGNA 2023

Copyright © 2023 by Pàtron editore

ISBN 9788855535601

I diritti di traduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo sono riservati per tutti i Paesi. È inoltre vietata la riproduzione parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere realizzate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Prima edizione, agosto 2023

Ristampa

5 4 3 2 1 0 2028 2027 2026 2025 2024 2023

Casa Editrice Prof. Riccardo Pàtron & C. srl – Via Badini, 12
Quarto Inferiore, 40057 Granarolo dell'Emilia (BO)
Tel. 051.767 003
e-mail: info@patroneditore.com
sito: www.patroneditore.com



Impaginazione e pre stampa: Ibidemstudio.it

Stampa: GlobalPrint, Gorgonzola (MI) per conto della Pàtron editore.

LISTA DEGLI AUTORI E AFFILIAZIONE

CLAUDE CALAME

Direttore di studi presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, Claude Calame ha insegnato presso le Università di Urbino, Losanna e Yale, concentrandosi sull'antropologia storica e sulla semiotica delle forme poetiche greche. Tra i suoi lavori recenti ricordiamo: *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris (Belin) 2009 (3^e éd.); *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Paris (Les Belles Lettres) 2011 (2^e éd.); *Qu'est-ce que la mythologie grecque?*, Paris (Gallimard) 2015; *La tragédie chorale. Poésie grecque et rituel musical*, Paris (Les Belles Lettres) 2017; *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Paris (La Découverte) 2018 (3^e éd.); *L'uomo e il suo ambiente. Al di là dell'opposizione natura/cultura*, Palermo (Sellerio) 2021.

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

LECH TRZCIONKOWSKI

Lech Trzcionkowski is Professor of the History of Religions at the Jagiellonian University. He has published, among others, *Bios – Thanatos – Bios. Orphic semiosphores from Olbia and the culture of the polis* (in Polish).

Jagiellonian University, Kraków

KRZYSZTOF BIELAWSKI

Krzysztof Bielawski (1969), professor in the Institute of Classical Philology, Jagiellonian University, Kraków; lecturer at the Academy for the Dramatic Arts and in the Institute of Theatre Arts, Department of Polish Studies. Published: *Ritual-cultic terminology of the Greek Tragedy in the Classical Period* (2004), *Poetic Texts of the Greek Musical Fragments* (2012), *Animal Sacrifice in Ancient World. Attic Tragedy* (2017); *Delphic Tripod. Delphic Sentences* (2017).

Jagiellonian University, Kraków

ALBERTO BERNABÉ

Alberto Bernabé is Emeritus Professor of Greek Philology at the Complutense University. His research interests include Greek linguistic, literature, religion and philosophy. He is editor of *Poetae Epici Graeci* (1996) and *Orphicorum Fragmenta* (2004-2007) and author of *Platón y el orfismo* (Madrid 2011) and, with Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld, The Orphic Gold Tablets* (Leiden 2008).

Universidad Complutense de Madrid, IUCCRR

CLAUDIA SANTI

Claudia Santi è Professore Ordinario di Storia delle religioni presso l'Università degli studi della Campania "Luigi Vanvitelli". Nei suoi studi ha trattato temi di religioni del mondo classico, tradizioni popolari e folklore, antropologia religiosa, religiosità *new age*, storia e metodologia della ricerca storico-religiosa. Tra le principali pubblicazioni: *Alle radici del sacro* (2004); *Totemismo e mondo classico* (2011); *Castor a Roma. Un dio peregrinus nel Foro* (2017).

Università della Campania "Luigi Vanvitelli"

GIORGIO CAMASSA

Giorgio Camassa (1951) è stato ordinario di Storia greca presso l'Università di Udine. Ha pubblicato alcune monografie, fra cui *La lontananza dei Greci* (2004); *La Sibilla giudaica di Alessandria. Ricerche di storia delle religioni* (2005); *Atene. La costruzione della democrazia* (2007); *Forme della vita politica dei Greci in età arcaica e classica* (2008); *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal Vicino Oriente alla Grecia di età arcaica e classica* (2011); *Statuto del corpo e annuncio di salvezza, I. Dalla Grecia di età classica alla Palestina nel momento di Gesù* (2022).

Università degli Studi di Udine

MIKA KAJAVA

Mika Kajava is Professor of Greek Language and Literature at the University of Helsinki since 2005. Previously, he was Professor of Ancient Languages and Culture at the University of Turku, and Director of the Finnish Institute in Rome. He has published extensively in the fields of ancient epigraphy, religion, and onomastics. During the last two decades, the research of prof. Kajava has focused especially on various aspects of Greek and Latin sacred dedications.

University of Helsinki

ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL

A.I. Jiménez San Cristóbal è professoressa di Filologia greca presso l'Università Complutense di Madrid. I suoi interessi di ricerca comprendono la letteratura, la religione, l'epigrafia e la papirologia. Le sue pubblicazioni più rilevante includono *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston-Köln 2008 (con A. Bernabé), *Tracing Orpheus*, Berlin-Boston, De Gruyter 2011 (con M. Herrero et al.), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston, De Gruyter 2013 (con A. Bernabé, M. Herrero y R. Martín), *Dioniso. Los orígenes (Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua)*, Madrid 2013 (con A. Bernabé, M.A. Santamaría).

Universidad Complutense de Madrid

FRANCESCA CENERINI

Francesca Cenerini è professoressa ordinaria di Storia romana presso l'Alma Mater Studiorum, Università di Bologna e indirizza propri studi nell'ambito

della storia antica. Gli interessi di ricerca sono rivolti principalmente alla rappresentazione della condizione femminile e delle *Augustae* di età romana attraverso l'analisi della documentazione letteraria ed epigrafica.

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

ALESSANDRO CRISTOFORI

Alessandro Cristofori è professore associato per il settore scientifico disciplinare L-ANT/03 – Storia Romana presso l'Università di Bologna (ove tiene gli insegnamenti di Storia Romana, Storia sociale del mondo antico, Storia dell'Impero romano e Rome and the Universal). I suoi interessi di ricerca si sono concentrati dapprima sulla storia politica e sociale dell'Africa romana. Dal 1995 si è occupato in più occasioni dell'uso del computer nelle discipline antichistiche, a partire dall'esperienza della *Rassegna degli Strumenti Informatici per lo Studio dell'Antichità Classica*, impegno culminato nella cura, con C. Salvaterra e U. Schmitzer, del volume *La Rete di Arachne – Arachnes Netz*, Stuttgart 2000. In seguito ha affiancato a questi temi ricerche di storia sociale dell'Italia romana, soprattutto attraverso la documentazione epigrafica e sotto il profilo delle attività lavorative: ha pubblicato su questa tematiche in particolare la monografia *Non arma virumque. Le occupazioni nell'epigrafia del Piceno*, Bologna 2004² dedicato allo studio dei mestieri e delle associazioni professionali ricordate nelle iscrizioni della *regio V* dell'Italia augustea. Più recentemente si è dedicato anche ai contatti e alla comparazione tra Impero romano e Impero cinese antico.

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

ATTILIO MASTROCINQUE

Laureato all'Università di Venezia, professore di Storia greca nelle Università di Trento e di Verona, professore ordinario di Storia romana all'Università di Verona. Borsista della von Humboldt Stiftung, ha insegnato all'École Pratique e all'École Normale. Ha diretto scavi archeologici a Grumentum e a Tarquinia. È studioso di Storia ellenistica, Religione romana, Mitraismo e magia nell'impero romano.

Università di Verona

CHIARA OMBRETTA TOMMASI

Chiara Ombretta Tommasi, ex allieva della Scuola Normale Superiore di Pisa, dopo una formazione in filologia classica, insegna Storia delle Religioni e Storia del Cristianesimo Antico all'Università di Pisa. I suoi interessi vertono soprattutto sull'incontro di culture e religioni nel periodo Tardoantico, con particolare riguardo per gli aspetti filosofici.

Università di Pisa



SOMMARIO

GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI, *Introduzione* p. 11

QUESTIONI DI DEFINIZIONE E STRATEGIE DI RAPPRESENTAZIONE: NUOVE PROSPETTIVE

CLAUDE CALAME, *Il concetto di religione: prospettive sociologiche, cognitive, antropologiche e critiche*27

LECH TRZCIONKOWSKI, *Orphikoi Revisited. Self-definition, (Auto-) representation, Denomination, and the Dynamics of "Religion". Orphikoi revisited*.....45

KRZYSZTOF BIELAWSKI, *Sacrificial Landscapes in Culture(s)*73

STRUMENTI ERMENEUTICI E CONCETTI OPERATIVI

ALBERTO BERNABÉ PAJARES, *Il giudizio nell'Ade: da Omero a Platone*.....85

CLAUDIA SANTI, *Il μῦθος da Omero a Aristotele. Viaggio alla ricerca di una categoria emica del pensiero greco* 105

GIORGIO CAMASSA, *Tocco e imposizioni delle mani a fini di guarigione: un percorso* 129

LINGUAGGIO, ISTITUZIONI E SOCIETÀ TRA OFFICIAL RELIGION E PERSONAL RELIGION

MIKA KAJAVA, *Some Reflections on amphipolos, amphipoleion, and Associated Terms*..... 159

ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Con un nome di donna: associazioni dionisiache femminili*p. 175

FRANCESCA CENERINI, *Il ruolo e la rappresentazione delle Vestali nella storia politica romana*.....193

ALESSANDRO CRISTOFORI, *La dimensione religiosa della gente di mestiere nel mondo antico*.....205

INTERSEZIONI: *RELIGIOUS MOBILITY* ED *EURASIAN CONNECTIVITY*

ATTILIO MASTROCINQUE, *Mithra, la mediazione, il gallo*.....235

CHIARA OMBRETTA TOMMASI, *Il cristianesimo cinese di epoca Tang: esempi lessicali tra diplomazia e traducibilità*.....247

INDICI

Indice degli argomenti263

Indice degli autori264

Indice dei passi citati270

Corpora epigrafici, raccolte di frammenti et alia.....273

FRANCESCA CENERINI

Il ruolo e la rappresentazione delle Vestali nella storia politica romana

Unico collegio sacerdotale femminile di età romana repubblicana e imperiale che implica uno *status* particolare, connesso alla sua funzione pubblica, è quello delle Vestali, noto a tutti, ma la cui reale natura e polisemica complessità è ancora, a mio parere, di difficile definizione. Come scrive efficacemente Mercedes Oria Segura¹ «Las Vestales son vírgines en una sociedad que fomenta el matrimonio y la maternidad». Questo collegio era composto secondo la tradizione da sei donne, scelte (*captae* secondo il lessico delle fonti) dal pontefice massimo quando avevano un'età compresa tra i sei e i dieci anni, vale a dire prima della pubertà. La scelta di queste bambine era soggetta a determinate interdizioni, non dovevano cioè essere orfane né di padre né di madre e non dovevano avere nessun difetto fisico come simbolo della loro purezza. Le Vestali andavano a vivere in una residenza particolare, l'*Atrium* del tempio della dea Vesta, posizionato nell'angolo sud-ovest nel foro romano, oggetto di recenti e accurate indagini archeologiche², e prestavano servizio per trent'anni, suddiviso in tre decadi: apprendistato, servizio effettivo e insegnamento³.

Alle Vestali era affidata la continuativa sorveglianza del fuoco nel santuario a pianta circolare di Vesta, il focolare pubblico custodito nel tempio della dea, la cui fiamma doveva essere perennemente alimentata. Questo fuoco sacro, protetto dalla dea Vesta, da cui evidentemente le Vestali mutuano il nome e la funzione, simboleggia le radici e l'identità della città di Roma⁴, nonché la necessità basilare del fuoco. Alle Vestali era inoltre richiesta la preparazione della cosiddetta *mola salsa*, particolare miscela principalmente a base di farro e di sale, una sorta di farina salata con cui si cospargevano gli animali destinati

¹ ORIA SEGURA 2017, 80.

² CARANDINI 2017. In età imperiale all'*atrium Vestae* si aggiunge la *domus publica* del *rex sacrorum* concessa da Augusto nel 12 a.C. quando la residenza del *pontifex maximus* si trasferisce sul Palatino: cfr. Dio Cass. 54, 27, 3 e RÜPKE 2018a, 198.

³ Si veda ora WILDFANG 2006, 6-21, che insiste in modo particolare sulle valenze legate alla purificazione dei riti compiuti dalle Vestali. Tra gli studi recenti va segnalato anche SAQUETE CHAMIZO 2000.

⁴ SCHEID 1994, 11.

al sacrificio che, in tal modo, potevano essere immolati; la *mola salsa* rendeva quindi efficaci tutti i sacrifici pubblici romani e ne garantiva la purezza. Le Vestali dovevano anche sorvegliare le divinità domestiche, vale a dire i Penati, che, sulla base della tradizione, sarebbero giunti a Roma da Troia⁵. La dea Vesta non aveva una raffigurazione iconografica specifica: l'unica immagine della dea era la fiamma del suo fuoco e quando la si doveva rappresentare assumeva le sembianze di una Vestale.

Il fuoco sacro non doveva mai spegnersi: se ciò fosse accaduto, la colpevole sarebbe stata sicuramente individuata in una Vestale che poteva essere stata inadempiente; la colpa, però, poteva essere ben più grave, quando lo spegnimento era interpretato come segno allarmante di una catastrofe già accaduta o imminente. Se il fuoco si spegneva per sbadataggine o inavvertenza di una Vestale durante il servizio, tale colpa poteva essere considerata veniale, per così dire, ed era punita con la fustigazione da parte del pontefice massimo. Ma se il fuoco si fosse spento da solo, l'avvenimento era considerato molto grave e avrebbe avuto ricadute terribili non soltanto sulle Vestali, ma per l'intera Roma⁶.

Infatti, la caratteristica fondamentale delle Vestali è rappresentata dal fatto che dovevano rimanere vergini per tutta la durata del sacerdozio. Se una Vestale si fosse macchiata del cosiddetto *crimen incesti*, vale a dire se avesse avuto rapporti sessuali, la sicurezza dell'intera *res publica* romana sarebbe stata in pericolo; il più delle volte, infatti, le fonti narrano che questo crimine veniva scoperto proprio a causa del verificarsi di avvenimenti infausti per la città che, secondo il pensiero religioso romano del tempo, erano il sintomo che vi era stata una infrazione alla cosiddetta *pax deorum*. Se riconosciuta colpevole, la Vestale era condannata a essere sepolta viva nel *campus sceleratus* presso la Porta Collina; questa particolare tipologia di pena è stata interpretata dagli studiosi come un'espulsione rituale dalla città dei vivi di un soggetto irrimediabilmente contaminato e, per questo motivo, socialmente già morto⁷. Tale pena dimostra incontestabilmente che c'è uno stretto rapporto tra la purezza del fuoco sacro di Vesta e le Vestali: la Vestale rappresenta la divinità.

Il rituale connesso alle Vestali, con cerimonie di tipo domestico, rendeva manifesto che il focolare di Vesta accudito dalle Vestali era il focolare della grande famiglia romana in quanto ne era il simbolo e contemporaneamente ne garantiva il mantenimento. In ogni caso, particolarmente interessante è il fatto che la Vestale, pur orbata della sua

⁵ RÜPKE 2018b, 114.

⁶ WILDFANG 2006, 91-108.

⁷ Fondamentale rimane FRASCHETTI 1984.

fecunditas, viene descritta dalle fonti essere donna che, fin dalle origini⁸, era in possesso di uno statuto giuridico e patrimoniale diverso da quello delle altre nobili donne romane; queste ultime, invece, proprio nella possibilità di diventare madri di figli legittimi, destinati a essere futuri cittadini, vedevano riconosciuta la loro primaria funzione sociale, e cioè la maternità, da cui, lessicalmente, la stessa definizione di matrone⁹. Lo statuto particolare delle Vestali prevedeva la esenzione dalla tutela maschile (salvo poi essere, *de facto*, assoggettate al pontefice massimo che le poteva condannare a morte per garantire il bene pubblico), la possibilità di fare testamento e di testimoniare in tribunale e il diritto a un littore che le precedesse nella pubblica via, a sottolineare il loro indubitabile ruolo pubblico¹⁰. Questi diritti inizialmente non erano riconosciuti alle altre donne¹¹. Oggi gli studiosi discutono se tali diritti fossero stati concessi alle Vestali fin dall'origine dell'istituzione del loro collegio che risale alle stesse origini della città di Roma, oppure, più probabilmente, come io penso, fossero stati acquisiti nel corso del tempo, anche in parallelo con la evoluzione della condizione femminile durante l'età romana e la sua progressiva emancipazione, nel vero e proprio senso lessicale del termine, vale a dire lo svincolamento dalla *manus* del *pater* e/o del suocero e del marito.

Parimenti, gli studiosi discutono sul significato del ruolo della Vestale nella coeva società romana, sui suoi privilegi e, soprattutto, sul significato della verginità imposta alle Vestali. Le diverse opinioni possono anche essere frutto del diverso approccio metodologico, vale a dire se si esamina la questione da un punto di vista più propriamente storico religioso o, viceversa, storico giuridico. Si è pensato alla necessità di rendere visibile il suo estraniamento dalla vita normale per assumere un nuovo ruolo esistenziale¹² e partecipare, mondata dalla fisicità del rapporto sessuale, alla vita del cosmo romano¹³. Secondo l'interpretazione della storica del diritto romano Patrizia Giunti, la sessualità della Vestale «immettendo nella *romanitas* un fattore straniero, ne altera irrimediabilmente l'integrità, così come l'adulterio della matrona, fonte di *turbatio sanguinis*, compromette la certezza della discendenza familiare e la purezza di un'intera stirpe»¹⁴. Non a caso l'*ornatus* della Vestale corrispondeva a quello delle *nubendae*¹⁵. Secondo Barbara

⁸ Così attestano le fonti, ad es. Plut. *Num.* 9-11.

⁹ Cfr. CENERINI 2009².

¹⁰ WILDFANG 2006, 64-75.

¹¹ Cfr. MONACO 2000.

¹² SFAMENI GASPARRO 1991, 117.

¹³ MARTINI 1997, 503.

¹⁴ GIUNTI 1990, 77-78.

¹⁵ WILDFANG 2006, 6-21.

Scardigli¹⁶, la Vestale era integrata nella vita quotidiana romana e manteneva rapporti con la famiglia di origine.

Ma, come si può ben vedere, si tratta di spiegazioni parziali, dettate da un solo punto di vista, che non esauriscono la stratificata complessità dell'essere Vestale. Poco meno di vent'anni fa c'è chi ha visto nella inviolabile verginità delle Vestali la inviolabilità stessa della città di Roma e poi dello stato romano, una sorta di «embodiment of the state» da parte del corpo della Vestale¹⁷. Come Roma è fisicamente e concretamente protetta dalle sue mura e dalla loro invalicabilità, e parimenti è protetta sacralmente e giuridicamente dal *pomerium*, così la stessa Roma sarebbe ritualmente protetta dall'integrità dell'imene delle Vestali. Se questa osservazione può essere indubbiamente interessante per quanto riguarda determinati aspetti del sacerdozio, soprattutto delle origini, a mio parere tale idea non spiegherebbe chiaramente la concessione dei diritti legali e patrimoniali alla Vestale che avrebbero dovuto garantirle, secondo questa stessa interpretazione, la sopravvivenza al di fuori della *patria potestas* maschile. Personalmente ritengo che nella comunità delle origini la Vestale simboleggiasse il ruolo che alla matrona era stato riservato nella società romana delle origini, così come sarà elaborato dal *mos maiorum* (accudimento del focolare e cucina, e non a caso l'*ornatus* è lo stesso), ma proprio per questo suo forte impatto simbolico fosse stata privata della più significativa valenza femminile, e cioè la procreazione. Si tratterebbe, in buona sostanza, del controllo rituale della sessualità femminile da parte della patriarcale società romana, fondamentale in una comunità i cui i *pateres* avevano deciso che soltanto i loro legittimi figli potessero ereditare il *nomen* familiare e il patrimonio. In ogni caso, le due condizioni imprescindibili della donna romana (verginità della Vestale e *spectata castitas* della matrona) finiscono per essere le due facce della stessa medaglia, vale a dire l'irreprensibile comportamento femminile. Va altresì sottolineato che i tre aspetti che caratterizzano lo status della Vestale fin dall'età arcaica (verginità, custodia del fuoco sacro, preparazione della *mola salsa*) sono connessi alla sfera del sacro e sono chiamati, nella loro immutabilità, alla continuativa protezione dello stato romano da forme di contaminazione esterna durante la sua lunga vicenda espansionistica.

Con il trascorrere del tempo, però, la condizione sociale, giuridica ed economica della matrona romana muta profondamente e, complice una demografia maschile sempre più in difficoltà, data dal fatto che le incessanti guerre venivano combattute dai cittadini maschi, il diritto romano consentì alle donne di ereditare e di fare testamento, cioè

¹⁶ SCARDIGLI 2003.

¹⁷ PARKER 2004.

proprio quei diritti che le fonti attribuiscono fin dalle origini alle Vestali¹⁸. Non può essere un caso che la legislazione augustea¹⁹ finì per concedere alle matrone prolifiche, tramite il *ius trium* o *quattuor liberorum*, l'esenzione dalla tutela, altro diritto che le fonti attribuiscono alle Vestali e che lo stesso Plutarco ricorda nella vita di Numa. Augusto avrebbe concesso ulteriori diritti alle stesse Vestali, ad esempio la possibilità di assistere agli spettacoli in posti riservati e, secondo una recente interpretazione²⁰, avrebbe loro fatto delle donazioni patrimoniali, anche se non è chiaro se alle Vestali della città di Roma oppure ad analoghi collegi che forse esistevano in altre città del *Latium vetus*. Sulla base di una probabile interpretazione di alcune fonti²¹, Augusto, nella sua qualità di *pontifex maximus*, avrebbe portato la residenza del Vestali presso la sua *domus* sul Palatino.

Secondo alcuni studiosi²², infatti, le capacità successorie e testamentarie femminili conobbero un'evoluzione nel corso del tempo, soprattutto tra III e II sec. a.C., in relazione all'affermarsi del matrimonio *sine manu* (cioè senza il trasferimento della *manus* sulla donna dal padre al suocero o al marito). La donna romana, evidentemente, acquisì nel corso del tempo alcune capacità successorie e patrimoniali, ma i legislatori romani, in età repubblicana, vollero, allo stesso tempo, istituire una sorta di controllo pubblico sui patrimoni femminili, attraverso le diverse forme della *tutela mulierum*²³. A mio parere, un aspetto della complessità del ruolo e della funzione delle Vestali può rappresentare una prima forma di mediazione e rispecchiare anche proprio questo nuovo ruolo femminile, che è prettamente maschile, vale a dire che simbolicamente la Vestale (deprivata per altro del suo femminino) poteva essere equiparata all'uomo con una forma di riconoscimento delle prerogative di quest'ultimo che la faceva uscire dall'ambito strettamente domestico e che le assegnava un ruolo pubblico. Si può inoltre notare che attraverso le Vestali i Romani controllavano e gerarchizzavano ulteriormente la presenza femminile nella società, attraverso i gruppi di età, per cui le Vestali più autorevoli erano quelle più anziane e le più giovani erano le loro apprendiste²⁴. In età imperiale le ricche Vestali potevano essere imprenditrici (come attestano i relativi marchi di fabbrica), proprietarie terriere e di schiavi e godere di agevolazioni fiscali²⁵.

¹⁸ Cfr. ora CANTARELLA 2016 e ivi la bibliografia pregressa.

¹⁹ Cfr. ora LAMBERTI 2017 e ivi la bibliografia pregressa.

²⁰ GAROFALO 2016.

²¹ Citate e commentate in SCARDIGLI 2003 e in GAROFALO 2016.

²² Cfr. MONACO 2000.

²³ Cfr. VENTURINI 1997.

²⁴ Cfr. MUSTAKALLIO 2011.

²⁵ Cfr. SAQUETE CHAMIZO 2000.

Va comunque rilevato che la verginità delle Vestali continua a essere una condizione essenziale, come attestano i numerosi processi intentati alle Vestali anche in piena età imperiale. Dall'età regia al 113 a.C. le fonti ci parlano di 11 processi a Vestali che avrebbero violato la loro verginità. Ad es., la responsabilità della tragica sconfitta di Canne venne imputata, secondo le fonti²⁶, anche allo *stuprum* di due Vestali, Opimia e Floronia: una era stata sepolta viva (*uti mos est*) presso la porta Collina e l'altra si era suicidata. Il pontefice minore Lucio Cantilio, accusato di uno dei due stupri, fu fustigato a morte. Dopo il 113 a.C. non sono più registrati casi di messa a morte delle Vestali, se non quelli del 73 d.C. sotto il regno di Domiziano. Si può tentare, per almeno una delle accuse più note di età repubblicana, una interpretazione in chiave più propriamente politica: si tratta del notissimo episodio della vestale/matrona Claudia Quinta che riesce a disincagliare la nave che trasportava la pietra nera di Pessinunte a Roma.

Nella *Pro Caelio* Cicerone, come è noto, difende Marco Celio dalle accuse che gli erano state intentate anche da Clodia, sorella del famoso tribuno Publio Clodio e vedova di Metello Celere, già governatore della Gallia Cisalpina. Dovendo biasimare Clodia, tacciandola di *temeritas ac libido* e di ogni altra scelleratezza²⁷, l'avvocato Cicerone ricorda a Clodia (facendo finta di fare parlare il censore Appio Claudio in prima persona) le sue nobili antenate, *Q(uinta)* (qui in funzione di *praenomen* – e non di *cognomen*, come invece nelle fonti successive) *illa Claudia*, di specchiata onorabilità domestica, e *illa Vestalis Claudia*, che stringendo tra le braccia il padre, impedì a un tribuno della plebe suo nemico di tirarlo giù dal carro trionfale. Nel *De haruspicum responsis*²⁸ lo stesso Cicerone ricorda l'arrivo del culto della *Magna Mater* dalla Frigia, ricevuto dall'uomo migliore del popolo romano (*vir optimus populi R.*) e dalla *femina ... quae matronarum castissima putabatur Claudia Quinta* (la sua *severitas* è ovviamente paragonata al comportamento indecoroso della Clodia contemporanea di Cicerone).

Clodio sta presiedendo i grandi *Ludi Megalenses* e Cicerone allude a una antenata della *gens Claudia* che si sarebbe distinta nell'arrivo della *Magna Mater* a Roma. Come è ampiamente noto, negli ultimi anni della II guerra punica, i Romani, in seguito agli accordi con i sovrani attalidi, accolsero a Roma la Grande Madre di Pessinunte, la dea Cibele (data tradizionale 4 aprile 204 a.C.). L'oracolo di Delfi dispose che la dea fosse accolta dall'uomo migliore e fu scelto il giovane Cornelio Scipione, futuro Nasica. Sulla base di un tutto sommato scarno

²⁶ Liv. 22, 57, 2-3.

²⁷ Cic. *Pro Cael.* 14, 34.

²⁸ Cic. *Har.* 13, 29.

racconto di Livio²⁹, Scipione e le matrone si recarono a Ostia per ricevere la dea; all'arrivo della nave alle foci del Tevere, Scipione salì a bordo, accolse la dea e la consegnò alle matrone, *primores civitatis, inter quas unius Claudiae Quintae insigne est nomen... Cui dubia, ut traditur, antea fama clariorem ad posteros tam religioso ministerio pudicitiam fecit*. In realtà, le tradizioni non coincidono: Diodoro³⁰ cita come matrona migliore una Valeria, Livio, invece, parla di Claudia che deve dimostrare la sua irreprensibilità.

Ovidio, invece, dedica ampio spazio nel IV libro dei *Fasti*³¹ alla vicenda di Claudia. Narra che vanno ad accogliere la dea i cavalieri, il senato e la plebe, parimenti le *matres*, le *natae* (figlie), le *nurus quaeque colunt sanctos virginitate focos*³²; la nave che doveva risalire il Tevere si incaglia, Claudia chiede alla dea di discolparla pubblicamente dalle maldicenze che la mettevano in cattiva luce con un atto eclatante. Pertanto, con le sue sole forze Claudia riesce a disincagliare la nave, legandola alla sua cintura, come ulteriormente chioseranno Silio Italico³³ e Appiano³⁴. Lo storico greco riporta la vulgata che la nave è disincagliata da una matrona che non ha commesso adulterio e che pertanto acquisisce grande fama sulla sua cattiva reputazione pregressa. Secondo Ovidio, Claudia era *nobilissima e casta, sed non credita: rumur iniquus laeserat, et falsis criminis acta rea est. Cultus et ornatis varie prodisse capillis obfuit, ad rigidos promptaque lingua senes. Conscia mens recti famae mendacia risit: sed nos in vitium credula turba sumus*. A mio parere è evidente che qui Ovidio non sta parlando di Claudia Quinta, matrona o vestale che sia, ma di se stesso, esiliato nell'8 d.C. da Augusto anche per avere scritto carmi che esaltavano l'*ornatus* femminile e il suo potere seduttivo.

Non può essere un caso che negli stessi *Fasti*³⁵ Ovidio descriva la bellezza seduttiva e irresistibile di Lucrezia, violentata da Sesto, figlio di Tarquinio aggiungendo che questa donna rifiuta qualsiasi tipo di cosmetico per preservare proprio «il carattere naturale della sua bellezza», proprio lui che è autore dei *Medicamina faciei femineae* (*Cosmetici femminili*). Come è ben noto, infatti, secondo la narrazione di Livio³⁶, Lucrezia è il modello formatore della donna di indubitabile moralità (*spectata castitas*) e, pertanto, molto difficile da conquistare. Lo stupro da parte di Sesto Tarquinio, spinto dalla sua *mala libido*, ne

²⁹ Liv. 29, 14, 10-12.

³⁰ Diod. 34, 33, 2.

³¹ Ov. *Fast.* 4, 179-372.

³² Ov. *Fast.* 4, 293-295.

³³ Sil. *Pun.* 17, 23-47.

³⁴ App. *Hann.* 56.

³⁵ Ov. *Fast.* 2, 721-852.

³⁶ Liv. 1, 57-58.

infanga la rispettabilità (*expugnato decore muliebri*) e la perdita dell'onore (*amissa pudicitia*) la spinge al suicidio, affinché nessuna matrona, seguendo il suo esempio, possa vivere disonorata (*nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo vivet*). Il racconto ovidiano³⁷ è pressoché identico a quello di Livio nel resoconto dei fatti. Il poeta, però, insiste anche sulla bellezza irresistibile di Lucrezia: l'armonia delle forme, l'incarnato pallido e i capelli biondi, una bellezza tale che affascina inesorabilmente Sesto Tarquinio che non può fare a meno di desiderarla.

Per quanto riguarda la data di composizione del IV libro dei *Fasti*, si ritiene in dottrina che fu composto dopo il 3 d.C., perché allude al restauro del tempio di Cibele attuato da Augusto; non possiamo avere nessun ulteriore dato più preciso da eventuali omissioni (ad es. l'adozione di Tiberio il 26 gennaio del 4 d.C.), né di eventuali rifacimenti durante l'esilio. Sia pure confinata in soli due versi la storia è presente anche in Properzio³⁸: *tu quae tardam movisti fune Cybellen / Claudia, turritae rara ministra deae*.

È evidente che l'atto di accusa di Claudia riguarda nello specifico l'uso della parola e l'aspetto della perfetta matrona romana: *sermone lepido, tum autem incensu commodo*, come si legge nel noto 'manifesto' epigrafico, vale a dire nel cd. elogio di Claudia³⁹. Anche la minuta descrizione del rituale adottato da Claudia Quinta nei versi del poeta è a mio parere indizio delle intenzioni di Ovidio: Claudia Quinta fa parte dell'*agmen castarum matrum*, attinge con le mani la pura acqua del fiume, tre volte irrorà il capo, tre volte alza i palmi delle mani al cielo e supplica la dea che accoglie la sua preghiera e le permette di disincagliare la nave.

La valenza di questo mito è indubbiamente molteplice a seconda della fonte⁴⁰: la tradizione ricordava una storia relativa a una matrona Claudia o Valeria (evidentemente il nome della protagonista varia a seconda dell'annalista di riferimento⁴¹), protagonista di una storia edificante riguardo al comportamento matronale di cui si continuava ad auspicare la *pudicitia* e la purezza, anche se le occasioni per infrangere tali comportamenti andavano di pari passo con l'evoluzione della società e dei costumi romani che entravano in contatto con il mondo orientale. È stato notato⁴² che uno dei censori del 204 era *C. Claudius Nero* che può avere contribuito alla scelta della matrona *Quinta Clau-*

³⁷ Ov. *Fast.* 2, 721-852.

³⁸ Prop. 4, 11, 51-52.

³⁹ *CIL* I² 1211 = *EDR* 132144 (C. MARTINO): anche se la dottrina oggi tende a ritenere questa iscrizione un falso, ne rimane inalterato il messaggio etico.

⁴⁰ Cfr. anche LEACH 2007.

⁴¹ WISEMAN 1994.

⁴² GÉRARD 1980.

dia; parimenti è stato notato che il «*Claudia low profile*» in Livio rappresenta il tentativo di accordare tradizioni diverse⁴³.

In modo indubbiamente riduttivo, propongo di ipotizzare che Cicerone si serva di una narrazione che ha assunto contorni leggendari per attaccare i suoi nemici Clodi; che Livio ridefinisca il modello di comportamento femminile sulla base del modello formatore augusteo e che, infine, Ovidio irrida il conformismo augusteo, del tutto in controtendenza con la realtà coeva. Questa narrazione-leggenda è corroborata dal fatto che Valerio Massimo⁴⁴ attesta espressamente che la statua di Claudia collocata nel vestibolo del tempio della Madre degli dèi non prende fuoco per ben due volte, nonostante l'incendio del tempio stesso.

In un'altra versione, però, il ruolo della matrona Claudia Quinta è assunto dalla vestale Claudia⁴⁵; questa versione diviene canonica a partire dall'inizio del II d.C. Plinio il Vecchio⁴⁶ parla genericamente di una Claudia *religionis experimento* in occasione dell'arrivo a Roma della Madre degli Dei. Gerolamo⁴⁷ cita espressamente una *Claudia virgo Vestalis, cum in suspicionem venisset stupri et simulacrum matris Ideae in vado Tiberis haereret, ad comprobendam pudicitiam suam fertur cingulo duxisse navem quam multa hominum milia trahere nequiverant*. Secondo questa seconda versione, la nave che trasporta Cibele si incaglia, genera il sospetto sul comportamento della vestale Claudia che si discolpa legando la nave alla cintura o ai capelli e trainandola fino a Roma. In questi racconti è evidente, a mio parere, che la castità delle Vestali è complementare alla *pudicitia* delle matrone, entrambe necessarie nel delicato momento di accoglimento all'interno di Roma di un culto straniero. Si tratta di un atto compiuto dal *populus Romanus* per mezzo dei suoi rappresentanti: il migliore tra gli uomini e la migliore tra le donne (nella duplice valenza Vestale/matrona) che in questo momento si segnalano come appartenenti alla *gens Cornelia* e alla *gens Claudia*.

A mio parere il tardivo accreditamento dell'identità di Claudia come Vestale può alludere agli interventi di Domiziano come *corrector morum*, in quanto promotore di una serie di editti volti al ripristino dei *mores* e della *religio*: in particolare questo imperatore inasprisce la legislazione augustea in materia di adulterio e, in genere, di illeciti di carattere sessuale. Lo scopo di tale legislazione, secondo l'ideologia del *princeps pudicus*, come appare più volte lo stesso Domiziano nelle pagine di Marziale e Stazio, è quella di ripristinare la *pudicitia* dentro

⁴³ FANTHAM 1998, 153.

⁴⁴ Val. Max. 1, 8, 11.

⁴⁵ Cfr. Sen. F. 43 (ed. VOTTERO); Stat., *Silv.* 1, 2, 246 parla espressamente di *virgo Claudia*.

⁴⁶ Plin. *Nat. Hist.* 7, 120.

⁴⁷ Hier. *Ad Iov.* 1, 41.

e fuori le pareti domestiche, per incentivare la demografia del *populus Romanus*. Svetonio⁴⁸ attesta che Domiziano ha promosso la condanna a morte di alcune Vestali. Le ragioni per spiegare il comportamento di Domiziano sono molteplici e riguardano sicuramente la politica interna, anche se non va del tutto escluso un collegamento con le guerre esterne contro i Chatti e i Daci⁴⁹. Si tratterebbe di un sacrificio rituale per propiziare la vittoria contro *gentes externae* come era avvenuto nel 216 a.C. contro Annibale, nel 114/113 a.C. contro i Germani-Cimbri e i Galli Scordisci che avevano invaso il Norico e come sarà con Caracalla messo in difficoltà dagli Alamanni. Secondo alcuni studiosi⁵⁰, anche le accuse di stupro del 73 a.C. rivolte alle Vestali Licinia e Fabia (quest'ultima sorellastra della moglie di Cicerone Terenzia) in cui erano coinvolti Catilina e Crasso potrebbero essere collegate anche alla rivolta di Spartaco. In quell'anno, infatti, l'esercito romano inviato contro Spartaco era stato più volte sconfitto e l'accettazione del comando contro i ribelli da parte di Crasso poteva essere anche uno dei modi per sottrarsi alle accuse e per dimostrare il proprio potere nei confronti dei suoi avversari.

Il corpo della Vestale ha quindi una duplice valenza: rappresenta la necessaria inviolabilità femminile che a sua volta rappresenta la vittoria e il successo di Roma. A questa duplice valenza si può aggiungere la importante riflessione di Jörg Rüpke⁵¹: «Nella figura della vestale possiamo leggere la modalità con cui la religione fu in grado di alterare le relazioni di genere». Se, a mio parere, non si può parlare di vera e propria alterazione, è però indubitabile che il complesso *status* della Vestale, compreso tra progressivo accrescimento sociale e giuridico e la perdurante negazione della femminilità per il tramite della imposizione della verginità, rappresenta una chiara indicazione della riflessione dei Romani sul rapporto tra i generi maschile e femminile e sulla sua evoluzione.

Bibliografia

- CADOUX 2005 = T.J. CADOUX, *Catiline and the Vestal Virgins*, «Historia» 54, 2, 2005, 162-179.
- CANTARELLA 2016 = E. CANTARELLA, *Women and Patriarchy in Roman Law*, in P.J. DU PLESSIS, C. ANDO, K. TUORI (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 419-431.

⁴⁸ Suet. *Dom.* 8, 3-4.

⁴⁹ *Contra* SCARDIGLI 2003.

⁵⁰ CADOUX 2005.

⁵¹ RÜPKE 2018b, 116.

- CARANDINI 2017 = A. CARANDINI, *Il fuoco sacro i Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Roma-Bari, Laterza, 2017.
- CENERINI 2009² = F. CENERINI, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna, Il Mulino, 2009².
- FANTHAM 1998 = E. FANTHAM (ed.), *Ovid, Fasti*, Book IV, Cambridge 1998.
- FRASCHETTI 1984 = A. FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali e la città*, in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans la Rome antique*, Roma, École française de Rome, 1984, 97-128.
- GAROFALO 2016 = P. GAROFALO, *Augusto e le Vestali*, in I. BAGLIONI (ed.), *Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, II, *La vita religiosa a Roma all'epoca di Augusto*, Roma, Edizioni Quasar, 2016, 167-176.
- GÉRARD 1980 = J. GÉRARD, *Légende et politique autour de la mère des dieux*, «Revue des Études Latines» 58, 1980, 153-175.
- GIUNTI 1990 = P. GIUNTI, *Consors vitae. Matrimonio e ripudio in Roma antica*, Milano, Giuffrè, 2000.
- LAMBERTI 2017 = F. LAMBERTI, *Convivenze e 'unioni di fatto' nell'esperienza romana: l'esempio del concubinato*, «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité» 64, 2017, 157-176.
- LEACH 2007 = E.W. LEACH, *Claudia Quinta (Pro Caelio 34) and an altar to Magna mater*, «Dictynna» 4, 2007, online open access.
- MARTINI 1997 = C. MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio delle Vestali: un approccio storico-religioso*, «Latomus» 56, 2, 1997, 245-263 e 56, 3, 1997, 477-503.
- MONACO 2000 = L. MONACO, *Hereditas e mulieres. Riflessioni in tema di capacità successoria della donna in Roma antica*, Napoli Jovene, 2000.
- MUSTAKALLIO 2011 = K. MUSTAKALLIO, *Representing Older Women: Hersilia, Veturia, Virgo Vestalis Maxima*, in C. KRÖTZL, K. MUSTAKALLIO (eds.), *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout, Brepols 2011, 41-56.
- ORIA SEGURA 2017 = M. ORIA SEGURA, *Mujeres y religión en el mundo romano: enfoques cambiantes, actitudes presentes*, «Arenal. Revista de historia de las Mujeres» 24, 1, 2017, 73-98.
- PARKER 2004 = H.N. PARKER, *Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State*, «The American Journal of Philology» 125, 4, 2004, 563-601.
- RÜPKE 2018a = J. RÜPKE, *Templi, associazioni e sacerdozi*, in C. BONNET, E. SANZI (eds.), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Roma, Carocci editore, 2018, 183-202.
- RÜPKE 2018b = J. RÜPKE, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Torino, Einaudi, 2018.
- SAQUETE CHAMIZO 2000 = J.C. SAQUETE CHAMIZO, *Las vírgenes Vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*. Madrid, CSIC, 2018.
- SCARDIGLI 2003 = B. SCARDIGLI, *Vestali integrate nella società romana*, «Studia Historica. Historia Antigua» 21, 2003, 97-104
- SCHEID 1994 = J. SCHEID, *Claudia, la vestale*, in A. FRASCHETTI (ed.), *Roma al femminile*, Roma-Bari, Laterza, 3-19.
- SFAMENI GASPARRO 1991 = G. SFAMENI GASPARRO, *Ruolo culturale della donna in Grecia e a Roma: per una tipologia storico-religiosa*, in U. MATTIOLI

- (ed.), *Donna e culture. Studi e documenti nel III anniversario della «Mulieris dignitatem»*, Genova, Marietti, 1991.
- VENTURINI 1997 = C. VENTURINI, *Ereditare ed ereditande (appunti in margine a una recente ricerca)*, «Buletino dell'Istituto di Diritto romano 'Vittorio Scialoja'» 100, 1997 (2003), 617-670.
- WILDFANG 2006 = R.L. WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins: A study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, London-New York, Routledge, 2006.
- WISEMAN 1994 = T.P. WISEMAN, *Satyrs in Rome?*, in *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*, Exeter, Liverpool University Press, 1994, 68-85.

Abstract: *This paper analyses the condition of the Vestals and the significance of their virginity in the course of Roman history in the Republican and Imperial periods. While there is no doubt that their purity guaranteed the inviolability of Rome, it should also be stressed that the legal prerogatives that the sources attribute to the Vestals from their origin coincide with the progressive legal and patrimonial acquisitions of the matrons.*

Keywords: Vestals, Virginity, Purity of Rome, Female Emancipation.

FRANCESCA CENERINI
Alma Mater Studiorum
Università di Bologna