

«Ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche». Magia, parola e silenzio nel culto romano di Tacita Muta

Marco Giuman

Intorno alla figura di Tacita, ricordata da Ovidio come la madre dei *Lares compitales*¹, e alle vicende singolari che suo malgrado la vedono protagonista, le fonti antiche non sono generose di notizie². Sostanzialmente sconosciuta ai repertori iconografici del mondo romano³, la naiade, figlia del fiume Almone, affluente del Tevere presso le cui acque ogni anno solevano celebrarsi i solenni rituali di purificazione del simulacro della Magna Mater⁴, in origine avrebbe un

¹ Ov. *Fast.* 2, 599 ss. Cfr. Lact. *Inst.* 1, 20, 35; Aus. *Techn.* 8, 9 s. Stando tuttavia a quanto riportato da Varrone (*L.L.* 9, 61) la madre dei Lari sarebbe stata Mania, divinità misteriosa di cui ignoriamo praticamente ogni cosa: *videmus enim Maniam matrem Larum dicit*. Cfr. Tabeling 1932a: 43 ss.; Degrassi 1963: 413.

² Wissowa 1902; Wissowa 1904; Tabeling 1932b; Newlands 1995: 160 ss.; Cantarella 1985: 9 ss.; Cantarella 1996: 13 ss.; Keegan 2002; Dubourdieu 2003: in particolare 272 ss.; Monella 2004.

³ Dubbia è l'identificazione di Tacita in uno specchio bronzeo da Bolsena con scena centrale di *lupercal*, affiancata da Fauno e Quirino (o Latino) e sormontata da Mercurio accompagnato da una figura femminile velata nella quale Wiseman vuole riconoscere la giovane ninfa (Wiseman 1993). Assai più convincente appare l'ipotesi recentemente proposta da Filippo Coarelli (2012: 165 ss.) che vuole riconoscere Tacita nella parete dipinta del triclinio della *domus* di M. Fabio Secondo a Pompei (*Pompei V*, 4, 13). L'affresco, dedicato alle vicende mitiche della fondazione di Roma, propone nell'area mediana inferiore la figura di Mercurio psicompompo che accompagna lungo le rive di un fiume una giovane ammantata, identificata da Coarelli, dopo un complesso percorso esegetico, con la giovane naiade punita da Giove.

⁴ Ov. *Fast.* 4, 337 ss.



altro nome, Lara o Larunda⁵. Colpevole però di avere informato la sorella Giuturna circa le intenzioni amorose nutrite per lei da Giove, non mancando di metterne a conoscenza finanche la gelosa Giunone, la ninfa con l'imprudenza della sua lingua avrebbe scatenato su di sé la furia vendicativa del padre di tutti gli dei, così come ci tramanda Ovidio in un lungo passo dei *Fasti*⁶:

*Forte fuit Nais, Lara nomine; prima sed illi
dicta bis antiquum syllaba nomen erat,
ex vitio positum. Saepe illi dixerat Almo
'nata, tene linguam': nec tamen illa tenet.
quae simul ac tetigit Iuturnae stagna sororis,
'effuge' ait 'ripas', dicta refertque Iovis.
Illa etiam Iunonem adiit, miserataque nuptas
'Naida Iuturnam vir tuus' inquit 'amat.'
Iuppiter intumuit, quaque est non usa modeste
eripit huic linguam, Mercuriumque vocat:
'duc hanc ad manes: locus ille silentibus aptus.
Nympha, sed infernae nympha paludis erit.'
Iussa Iovis fiunt. accepit lucus euntes:
dicitur illa duci tum placuisse deo.
Vim parat hic, voltu pro verbis illa precatur,
et frustra muto nititur ore loqui,
fitque gravis geminosque parit, qui compita servant
et vigilant nostra semper in urbe Lares.*

Fra di esse vi era una naiade di nome Lara; ma il suo antico nome – derivante da un difetto di pronuncia – era la prima sillaba ripetuta due volte. Spesso Almo le aveva detto: «figlia frena la lingua», ma lei non la frena e appena giunge al lago della sorella Giuturna, «fuggi le rive», dice, e riferisce le parole di Giove.

⁵ Nel *corpus* delle fonti letterarie latine il nome della madre dei Lari propone alcune varianti. Per Lattanzio (*Inst.* 1, 20, 35): *hanc [scil. Muta] esse dicunt ex qua sint Lares nati et ipsam Laram vel Larundam*. Quest'ultima notazione trova conferma anche in Ausonio (*Techn.* 8, 9-10): *Larunda progenitus fluminibusque Italis praepollens*.

⁶ *Ov. Fast.* 2, 599-616 (traduzione a cura di Luca Canali).

Poi visita anche Giunone, e commiserando le spose, le dice: «tuo marito ama la naiade Giuturna». Giove s’infuria, le strappa la lingua che lei aveva usato senza moderazione, e chiama Mercurio. «Conduci costei fra i Mani – è luogo adatto ai silenziosi –; ninfa, certo, ma sarà ninfa della palude infera»⁷.

Gli ordini di Giove si compiono. Un bosco accoglie i viandanti; si dice che allora il dio che la guidava si sia acceso di lei. Le usa violenza, lei implora con lo sguardo invece di parole, e cerca invano di parlare con le labbra mute⁸.

Rimane incinta e genera due gemelli, i Lari, che proteggono i crocicchi e in perpetuo vigilano sulla nostra città.

Nella loro strutturazione fondamentale, le chiavi funzionali suggerite dal mito, da taluni considerato un’invenzione ovidiana⁹, appaiono oltremodo chiare: incapace di trattenere la propria lingua – «*tene linguam*» è appunto l’inascoltato avvertimento del padre Almone – la naiade viene condannata da Giove al silenzio eterno degli inferi, «luogo adatto ai silenziosi». In tal modo, la figura della giovane e incauta Lara/Larunda//Tacita si tramuta nell’illustrazione privilegiata di un’attitudine caratteriale, quella della presunta incontinenza verbale della donna, che nella lettura socio-antropologica del mondo antico,

⁷ Per l’identificazione della «palude infera» citata da Ovidio con le pendici del Velabro si veda: Tabeling 1932a: 59; Coarelli 1983: 273.

⁸ L’episodio dello stupro di Tacita da parte di Mercurio sembra richiamarsi in maniera evidente alle vicende che vedono Tereo e Filomela (Paus. 1, 41, 8 ss.; 10, 4, 8; Apollod. 3, 14, 8; Ov. *Met.* 6, 426 ss.): figlia di Pandione, re di Atene, Procne viene concessa in sposa al re trace Tereo che approfittando di un’assenza della giovane ne violenta la sorella, Filomena, strappandole poi la lingua per impedirle di rivelare a Procne l’accaduto. Filomena, ricamando alcune parole su una tela, riesce però a informare la sorella della violenza subita, permettendole in tal modo di organizzare una terribile e macabra vendetta: la giovane regina ucciderà il figlio, Iti, e ne darà le carni in pasto allo stesso Tereo. Per un’analisi parallela dei due episodi ovidiani cfr. Newlands 1995. Per un’analisi puntuale del mito si veda: Monella 2005.

⁹ Si veda in questo senso Wissowa 1902: 188 s.; Wissowa 1904: 40 ss. Secondo lo studioso tedesco, prima di Ovidio, non vi sarebbe stata alcuna identità tra Tacita e la *Mater Larum*. Contrario all’ipotesi di Wissowa, a mio modo di vedere con buone argomentazioni, Tabeling 1932a: 68 ss.

inevitabilmente tutta declinata al maschile, non costituisce solo una forma di semplice pregiudizio, ma un vero e proprio *logos* di carattere biologico¹⁰. Ne può essere un'ulteriore prova il fatto che il nome originario indicato da Ovidio per Tacita, «*prima sed illi dicta bis antiquum syllaba nomen erat*»¹¹, sarebbe a dire *La-la*, costituisce un lemma riconducibile in senso paretimologico al verbo greco *laleîn*¹², ovvero il *cianciare*, il *parlare a sproposito*¹³. Una forma verbale che talora, ad esempio in Mosco o in Teocrito, può significativamente essere impiegata per indicare lo stridio incessante delle rondini¹⁴ o il cicaleggio fastidioso dei grilli¹⁵. D'altro canto, che proprio la donna ciarlona possa in potenza rappresentare per la tranquillità dell'uomo una delle insidie più infide ce lo ricorda senza troppi giri di parole già Semonide quando sullo scorcio del VII secolo a.C. non si esime dal paragonare, con parole invero assai grevi, la moglie pettegola a una cagna¹⁶:

τὴν δ' ἐκ κυνός, λιτοργόν, αὐτομήτορα,
ἢ πάντ' ἀκοῦσαι, πάντα δ' εἰδέναι θέλει,
πάντη δὲ παπταίνουσα καὶ πλανωμένη
λέληκεν, ἦν καὶ μηδέν' ἀνθρώπων ὄρα.
παύσειε δ' ἄν μιν οὔτ' ἀπειλήσας ἀνήρ,
οὐδ' εἰ χολωθεῖς ἐξαράξειεν λίθωι

¹⁰ Giuman 2005: 43 ss. con bibliografia precedente.

¹¹ Ov. *Fast.* 2, 259-260. Cfr. Dubourdiou 2003: 272 s.: «*Lala* est expliqué par les commentateurs (Le Bonniec 1969: 92) comme un dérivé du grec *lalein* inventé par Ovide. Il s'agit d'un *hapax*, mais Perse (*Sat.* III, 18) emploie un verbe *lallare* qu'A. Ernout et A. Meillet traduisent par dire "la-la, chanter pour endormir les enfants"; chez Ausone (*Epist.* XVI, 2, 91) on trouve un substantif *lallus* (ou *lallum*) pour désigner une berceuse».

¹² Sull'etimologia della forma verbale si veda: Chantraine 1968: 615 s.v. *λαλέω*. Cfr. Cantarella 1996: 13.

¹³ Hesych. s.v. *λαλεῖν*. λέγειν. βλέπειν. λαμβάνειν. Cfr. Ar. *Nu.* 931. Non appare meno importante sottolineare come il medesimo verbo possa essere impiegato per indicare lo stridio delle scimmie o l'abbaiare dei cani.

¹⁴ Mosch. 3, 45 ss. Gow.

¹⁵ Theoc. 5, 34 s.

¹⁶ Semon. Fr. 7 West (traduzione a cura di Ezio Pellizer).

ὀδόντας, οὐδ' ἄν μιλίχως μυθεόμενος,
οὐδ' εἰ παρὰ ξείνοισιν ἡμένη τύχηι,
ἀλλ' ἐμπέδως ἄπρηκτον αὐονήν ἔχει.

Un'altra donna [Zeus] fece dalla cagna, ed è ribalda
come la madre sua;
vuole tutto sentire, tutto sapere
ovunque getta gli occhi, ovunque vaga,
latra anche se non vede anima viva.
E nessuno riuscirebbe a farla smettere,
né con le minacce, né se, adirato,
le spezzasse i denti con una pietra, e nemmeno
parlandole in modo dolce e carezzevole,
se pure si trovasse a sedere tra degli ospiti;
anzi, continua sempre il suo vano guaiolare.

È noto come il tema dell'incontinenza femminile, sia essa di natura sessuale, verbale o genericamente caratteriale, venga a costituire un *topos* più volte rimarcato dalle fonti scientifiche antiche – su tutti Aristotele – ed estesamente analizzato dalla bibliografia degli ultimi decenni (Sissa 1983; Sassi 1988: *passim*). In questa prospettiva, la capacità di tenere a freno la lingua, proprio in quanto attitudine considerata ontologicamente estranea al mondo femminile¹⁷, può rappresentare per la donna una sorta di vero e proprio valore culturale aggiunto, un valore di cui peraltro lo stesso mondo femminile sembra possedere piena coscienza e di cui troviamo traccia in molte e articolate testimonianze, omogeneamente diffuse tanto in una prospettiva diacronica che culturale. È questo, ad esempio, il caso dell'Andromaca euripidea delle *Troiane*, che proprio nel «silenzio della lingua» vuole riconoscere una connotazione fondamentale del suo essere una brava moglie¹⁸; è questo, proiettando la nostra lettura dal piano letterario a

¹⁷ Montepaone 1993: 85: silenzio e pudore, nell'attenta lettura della studiosa, costituiscono appunto «una caratteristica distintiva della donna, ma non della sua natura».

¹⁸ E. *Tr.* 654-655: γλώσσης τε σιγῆν ὄμμα θ' ἤσυχον πόσει / παρῆχον.

quello più propriamente storico, il caso di Teano¹⁹: sposa di Pitagora – o del suo discepolo Brotino – ed ella stessa seguace di quelle dottrine pitagoriche nelle quali l'obbligo di non divulgare il sapere della scuola viene a costituire un aspetto basilare²⁰, Teano identifica proprio nel silenzio, segnatamente indicato dalla filosofa come un accessorio imprescindibile della *sophrosyne* femminile, l'elemento di intermediazione fondamentale tra la donna e il mondo esterno²¹. Un *logos* che, certamente non a caso, trova una delle illustrazioni più manifeste nella figura di un'altra pitagorica, Timica²². Catturata dagli uomini del tiranno Dionisio di Siracusa, bramoso di conoscere i segreti del pitagorismo, la giovane, incinta all'ultimo mese del primogenito, viene condotta insieme al proprio sposo, il filosofo Millia, al cospetto del sovrano. Inquisita dallo stesso Dioniso, la giovane preferisce mozzarsi la lingua piuttosto che rischiare di cedere al dolore della tortura e rivelare in tal modo i segreti del pitagorismo²³:

ἡ γενναία συμβρούξασα ἐπὶ τῆς γλώσσης τοὺς ὀδόντας καὶ ἀποκόψασα αὐτὴν προσέπτυσσε τῷ τυράννῳ, ἐμφαίνουσα ὅτι, εἰ καὶ ὑπὸ τῶν βασάνων τὸ θῆλυ αὐτῆς νικηθὲν συναναγκασθεῖ τῶν ἔχεμυθουμένων τι ἀνακαλύψαι, τὸ μὴν ὑπηρετῆσον ἐκποδῶν ὑπ' αὐτῆς περικέκοπται.

Timica si morsicò la lingua, staccandosela e sputandola in faccia al tiranno²⁴, e mostrando con questo gesto che anche se la sua natura di donna, sopraffatta dalla tortura, fosse stata costretta a rivelare a

¹⁹ Sulla figura di Teano si veda: Montepaone 1993. In generale sul rapporto tra mondo femminile e pitagorismo, per quanto oramai datato, si veda: Meunier 1932.

²⁰ Così, ad esempio, già in Aristosseno (*apud* D.L. 8, 15). Cfr. Mondolfo 1951: 413 ss.

²¹ Cfr. in tal senso S. *Aj.* 293: Γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει.

²² *Iamb. VP* 189 ss. Cfr. *Porph. VP* 61.

²³ *Iamb. VP* 193-194.

²⁴ In Diogene Laerzio (8, 39) è lo stesso Pitagora a mozzarsi la lingua pur di non rivelare i segreti della propria dottrina. Anche Zenone di Elea (Mondolfo 1951: 414 nota 2) si sarebbe inflitto stesso supplizio pur di non rivelare a Dionigi il Vecchio i motivi dell'interdizione pitagorica per le fave.

qualcuno cose segrete sulle quali si era impegnata a tacere, lei aveva tagliato via lo strumento necessario a fare ciò.

Nel mito di Tacita, tuttavia, la qualità del silenzio femminile sembra sostanziarsi di una dimensione simbolica supplementare. Sappiamo ancora dai *Fasti* di Ovidio che il culto della giovane naiade prevedeva una liturgia annuale da celebrare ogni 21 di febbraio²⁵, giorno nel quale a Roma, a conclusione dei *Parentalia*²⁶, venivano festeggiati i *Feralia*²⁷. Festività dal nome di incerta etimologia²⁸, i *Feralia* costituivano, nelle parole dello stesso Ovidio, «il momento di onorare i morti, di placare le anime degli avi e di portare piccole offerte là dove sono state bruciate le pire»²⁹. Era nel corso di questa giornata, in perfetta assonanza con il carattere pienamente infero incarnato ora da Tacita (Tabeling 1932a: 68 ss.), tramutata dopo la punizione di Giove in «*infernae nynpha paludis*»³⁰, che aveva luogo un particolare rituale, di chiara matrice magico-sacrale, che ritengo necessario riportare per esteso³¹:

*Ecce anus in mediis residens annosa puellis
sacra facit Tacitae (vix tamen ipsa tacet),
et digitis tria tura tribus sub limine ponit,
qua brevis occultum mus sibi fecit iter:
tum cantata ligat cum fusco licia plumbo,*

²⁵ Ov. *Fast.* 2, 571 ss.

²⁶ Sabbatucci 1988: 70. I *Parentalia* avevano inizio con le Idi, ovvero a mezzogiorno del giorno 13.

²⁷ Fowler 1899: 306 ss.; Della Corte 1969: 93; Sabbatucci 1988: 70 ss.

²⁸ Stando alla testimonianza di Ovidio (*Fast.* 2, 569-570) «*hanc, quia iusta ferunt, dixere Feralia lucem; / ultima placandis manibus illa dies*». In realtà, nel verbo *fero* la quantità della *e* è breve, mentre nel nome è lunga. Si confronti a tale riguardo la testimonianza di Varrone (*L.L.* 6, 3, 13) secondo il quale «*Ferialia ab inferis et ferendo, quod ferunt tum epulas ad sepulcrum quibus ius sibi parentare*».

²⁹ Ov. *Fast.* 2, 534-535.

³⁰ Ov. *Fast.* 2, 610. Cfr. Coarelli 1983: 259. In generale sul rapporto tra morte e silenzio nel mondo antico si veda: Bologna 1978.

³¹ Ov. *Fast.* 2, 571-582 (traduzione a cura di Fabio Stok). Per un'analisi puntuale del rituale cfr. Bader 1992.

*et septem nigras versat in ore fabas,
quodque pice adstrinxit, quod acu traiecit aena,
obsutum maenae torret in igne caput;
vina quoque instillat: vini quodcumque relictum est,
aut ipsa aut comites, plus tamen ipsa, bibit.
'hostiles linguas inimicaque vinximus ora'
dicit discedens ebriaque exit anus.*

Guardate quell'anziana vecchietta, seduta in mezzo alle fanciulle: celebra un sacrificio in onore di Tacita (lei però non si può dire che taccia). Con tre dita depone tre grani di incenso sotto la soglia, là dove un piccolo topo si è scavato un passaggio segreto. Con dello scuro piombo unisce dei fili a cui ha praticato un incantesimo e mastica nella bocca sette fave nere. Poi cuce la bocca a una menola [un piccolo pesce n.d.a.], ne cosparge la testa di pece, la trafigge con un ago di bronzo e la arrostisce nel fuoco. La cosparge anche di vino. Il vino che resta lo bevono lei stessa e le sue compagne; più lei però. Andandosene la vecchia dice: «ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche», e quando esce è ubriaca.

Una prima notazione è di carattere generale. Sebbene Ovidio non specifichi in maniera puntuale il luogo nel quale doveva essere celebrata la liturgia, il riferimento alla soglia, proprio lì dove «un piccolo topo si è scavato un passaggio segreto», lascia pochi dubbi circa la natura domestica del rituale (Frazer 1929: 446; Tupet 1976: 410; Craca 2000: 73 s.), peraltro a tono con la natura prevalentemente privata dei *Parentalia*, rimarcandone semmai in maniera ancora più netta la natura rigorosamente femminile. Proprio la soglia di casa, infatti, costituisce in una proiezione simbolica il margine fisico che separa ciò che è *esterno* alla casa e dunque di ambito maschile (lo spazio pubblico, lo spazio della politica e della guerra) da ciò che è *interno* e rappresenta al contrario lo spazio femminile del privato (Sassi 1988: 28. Cfr. Padel 1983: 8 ss.), della riproduzione biologica e dell'economia familiare (Campese 1983: 63 ss.). Non è un caso, d'altro canto, che la soglia domestica compaia più volte nel dato iconografico a rimarcare ulteriormente una chiara e netta dicotomia spaziale tra ciò che è

interno all'*oikos/domus* e ciò che ne resta fuori³². A questa lettura possiamo aggiungere due notazioni supplementari: l'ingresso della casa, rappresentando il limite³³, il punto di passaggio obbligato per mezzo del quale le insidie esterne possono penetrare all'interno dell'abitazione, costituisce un luogo per il quale da sempre si rende necessaria una particolare attenzione di natura apotropaica³⁴; proprio lo spazio domestico inoltre, nella sua qualità di *locus muliebris* per eccellenza, non può che rappresentare anche il luogo in cui le lingue delle donne si sciolgono con maggiore facilità, come può testimoniarcì in maniera magistrale un passo dell'*Andromaca* di Euripide, nel quale Ermione si lamenta delle – molte – femmine malvagie che insidiano la *sophrosyne* delle – poche – virtuose³⁵:

ἀλλ' οὔποτ' οὔποτ' (οὐ γὰρ εἰσάπαξ ἐρῶ)
χρὴ τοὺς γε νοῦν ἔχοντας, οἷς ἔστιν γυνή,
πρὸς τὴν ἐν οἴκοις ἄλοχον ἐσφοιτᾶν ἔαν
γυναῖκας· αὐταὶ γὰρ διδάσκαλοι κακῶν·
ἢ μὲν τι κερδαίνουσα συμφθείρει λέχος,
ἢ δ' ἀμπλακουῖσα συννοσεῖν αὐτῇ θέλει,
πολλὰ δὲ μαργότητι· κἀντεῦθεν δόμοι
νοσοῦσιν ἀνδρῶν. πρὸς τὰδ' εὖ φυλάσσετε

³² Il dato è ampiamente verificabile sia per l'ambito greco, dove la soglia compare più volte in immagini pertinenti a cortei nuziali (Giuman 2005: 43 ss.) sia per il mondo romano.

³³ In questa prospettiva assume ovviamente una sua importanza che Tacita sia considerata la madre dei Lari *compitales*, ovvero spiriti dei morti il cui scopo specifico, come rimarca lo stesso Ovidio («*qui compita servant*»), è quello di proteggere i confini della città. Sui *Lares* si veda: Preller-Jordan 1883: 101; Heurgon 1966: 660; Ernout-Meillet 2001.

³⁴ Giuman 2013: 113 ss. Non è un caso che *tintinnabula* apotropaici fossero appesi alle porte e alle finestre delle case. Analogamente non è un caso che anche nelle decorazioni musive gli elementi apotropaici – *probaskania* – ricorrano più spesso proprio in corrispondenza della soglia e dei punti di passaggio (Dunbabin 1978: 161 ss.). È da rimarcare, a tale riguardo, che nella cultura romana il pavimento costituisce un luogo impuro in quanto abitato potenzialmente da spiriti. Cfr. Frazer 1929: 447.

³⁵ E. *Andr.* 943-953. Cfr. Giuman 2005: 50 s.

κλήιθοισι καὶ μοχλοῖσι δωμαίων πύλας·
ύγιές γὰρ οὐδέν αἰ θύραθεν εἴσοδοι
δρωσιν γυναικῶν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ κακά.

Giammai, giammai – non lo ripeterò una sola volta – bisogna che coloro i quali hanno senno ed una moglie, permettano che donne frequentino la sposa in casa. Queste, infatti, sono maestre di mali; una, per trarne qualche vantaggio, gli corrompe la moglie, un'altra, avendo commesso una qualche mancanza, desidera che anche quella si ammali della stessa malattia, molte infine per dissolutezza... Così le dimore degli uomini vanno in rovina. Per questo, uomini, custodite bene gli usci delle case con serrature e catenacci. Nulla di buono, infatti, producono le visite di donne estranee, ma piuttosto molti malanni.

È dunque in casa, verosimilmente di fronte all'ingresso (Tupet 1976: 411), che una donna anziana (*anus annosa*), segnatamente «seduta in mezzo alle fanciulle», dà il via ai riti sacri in onore di Tacita. E che sia una vecchia l'artefice della cerimonia è un elemento che rientra pienamente nelle dinamiche metafunzionali che caratterizzano la dimensione eminentemente magica del rituale³⁶. Da sempre, infatti, la figura della *maga*, della *mege*, proprio in quanto elemento di intermediazione tra mondi apparentemente inconciliabili, si traduce innanzitutto in un'idea marginale (o marginalizzata) di donna; ovvero – si pensi alla solitaria Circe o alla barbara Medea – in una figura che trova proprio nel concetto di perifericità, sia essa di natura sociale e/o culturale, una chiave ineludibile della propria condizione. E in ciò l'essere anziana, ovvero il costituire un vettore rituale oramai al di fuori dall'età fertile, non può che rappresentare un ulteriore elemento di liminarietà (Giuman 2013: 86 ss.). È così una vecchia (*grai*) la Cotittari che istruisce il Polifemo teocriteo nei rituali contro il malocchio³⁷, come vecchia (*aniculam*) è la Proseleno che nel *Satyricon*

³⁶ Cfr. Le Bonniec 1969: 87 ss.; Tupet 1976: 408 s.

³⁷ Theoc. 6, 35-40. Cfr. Theoc. 7, 126-127: ἄμμιν δ' ἀσυχία τε μέλοι, γρᾶία τε παρείη / ἄτις ἐπιφθύζοισα τὰ μὴ καλὰ νόσφιν ἐρύκοι.

petroniano prepara l'intruglio destinato a risvegliare le sopite voglie amorose di Encolpio³⁸ o la mezzana esperta di malefici ricordata da Ovidio nell'*Ars amatoria* e capace di fulminare con il solo uso dello sguardo³⁹. Persino Era, tramando vendetta nei confronti di Afrodite colpevole di essere rimasta incinta di Zeus, si tramuta da vecchia per assumere le sembianze di un'anziana ostetrica, toccare il grembo della partorientente e trasformare il nascituro, ovvero Priapo, in un essere deforme⁴⁰. Non può dunque che competere ad una donna anziana il compito di dare il via al rituale in onore di Tacita: spetta a lei prendere con tre dita tre grani di incenso e porli, appunto, sotto la soglia di casa.

Già in questo primo e semplice gesto, vettore di per se stesso di una dimensione rituale largamente attestata sia dalle fonti letterarie – così ad esempio in Aristofane⁴¹ – che da quelle iconografiche⁴², è possibile focalizzare alcune chiavi esegetiche che possono esserci di aiuto per meglio definire la natura funzionale del rituale. Il primo di questi, in tutta evidenza il più ovvio, è costituito dalla ricorrenza del numero tre, la cui valenza magica, celebrata non a caso anche dalle dottrine soteriologiche di ambito orfico-pitagorico⁴³ e ampiamente

³⁸ Petr. *Sat.* 131.

³⁹ Ov. *Am.* 1, 8, 15-16: *oculis quoque pupula duplex / fulminate et gemino lumen ab orbe venit*. In generale, intorno ai meccanismi fisiologici e simbolici che determinano la fenomenologia del malocchio nel mondo si veda: Giuman 2013.

⁴⁰ Steph. Byz. *s.v.* Λάμψακος. Cfr. *schol.* Theoc. 1, 81; *schol.* A.R. 1, 932. Quest'ultima versione costituisce un'alternativa a quella canonica riportata da Diodoro Siculo (4, 6).

⁴¹ Ar. *Ves.* 94-96: ὑπὸ τοῦ δὲ τὴν ψῆφόν γ' ἔχειν εἰωθῆναι / τοὺς τρεῖς ξυνέχων τῶν δακτύλων ἀνίσταται, / ὥσπερ λιβανωτὸν ἐπιτιθεῖς νομηνία.

⁴² Zaccagnino 1997; Zaccagnino 1998: 38.

⁴³ Cfr. Giuman 2008: 83. È noto come secondo la filosofia pitagorica qualsiasi forma sia esprimibile in senso numerico, essendo i numeri stessi archetipi di natura divina che pongono nella giusta relazione l'armonia e l'equilibrio del cosmo. Tra questi, il numero tre viene a svolgere un ruolo fondamentale: tre infatti sono le essenze primordiali, così come sappiamo da Ferecide di Siro (fr. 1 Diels-Kranz) e Damascio (*Pr.* 1, 316-17 Ruelle). D'altra parte, come scrive Servio nei commentari virgiliani (*ad Verg. Buc.* 8, 75), «numero deus impare gaudet aut quicumque superiorum, iuxta Pythagoreos, qui ternarium numerum perfectum summo deo adsignant, a quo initium

attestata sia in ambito greco che romano (Clausen 1994: 258 s.), non può che amplificare ulteriormente la connotazione magica della cerimonia (Segal 2002: 4 s.). Eccellente esempio, in tal senso, lo possiamo ritrovare in un passo delle *Bucoliche* in cui Virgilio descrive minuziosamente un rituale di natura magico-amorosa⁴⁴. Dopo aver invocato gli dei e bruciato sostanze odorose, tra cui segnatamente «grani di maschio incenso» (*mascula tura*)⁴⁵, la protagonista dà il via all'incantesimo, finalizzato a fare ritornare il marito fedifrago⁴⁶:

*terna tibi haec primum triplici diuersa colore
licia circumdo, terque haec altaria circum
effigiem duco; numero deus impare gaudet.
ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin.
necte tribus nodis ternos, Amarylli, colores;
necte, Amarylli, modo et "Veneris' dic 'uincula necto".*

Per tre volte anzitutto ognuno di questi tre fili dal diverso colore ti cingo, e per tre volte intorno a questo altare porto la tua effigie. Il dio di un numero dispari gode. Riconducete dalla città a casa, o miei incantesimi, riconducete Dafni. Fa' tre nodi, Amarilli, uno per ogni colore. Fa' i nodi, Amarilli, ora e di': «i lacci di Venere annodo».

Strutturato secondo una sequenza narrativa nella quale la ricorrenza del numero tre viene a costituire una chiave esegetica fondamentale, il rituale ricordato da Virgilio, peraltro debitore in maniera evidente dell'episodio dell'incantesimo amoroso posto in essere da Simeta nell'Idillio secondo di Teocrito, propone altre

et medium et finis est. [...] Licet Varro dicat Pythagoreos putare, imparum numerum habere finem, parem esse infinitum».

⁴⁴ Ver. *Buc.* 8, 64 ss. Cfr. Clausen 1994: 255 ss.

⁴⁵ Cfr. Clausen 1994: 257. Secondo Plinio (*N.H.* 12, 61) «*masculum aliqui putant a specie testium dictum*».

⁴⁶ Ver. *Buc.* 8, 73-78.

manifeste contiguità con la cerimonia descritta da Ovidio per Tacita⁴⁷. Su tutte, la necessità che l’officiante, in questo caso la serva Amarilli, che di necessità dovremo immaginare come una donna oramai avanti con gli anni, annodi fili, secondo una consuetudine che vediamo ricorrere costantemente nelle liturgie di carattere magico⁴⁸. Una dimensione, quest’ultima, ulteriormente amplificata dall’uso di un oggetto in piombo⁴⁹, un metallo che proprio in virtù della sua plasmabilità, dunque simbolicamente in virtù della capacità di poter *essere piegato* a piacimento da parte del celebrante, ha un largo impiego nei rituali di *defixiones*⁵⁰. Né meno importante appare la presenza dell’incenso. Sostanza catartica per eccellenza cara a molte divinità⁵¹ – e nuovamente centrale nei rituali orfici, nel corso dei quali essa ha lo scopo di creare «una commensalità tra i seguaci e la divinità»⁵² –

⁴⁷ Un altro confronto cogente può essere rappresentato dall’episodio virgiliano relativo alla descrizione dell’incantesimo posto in essere dalla nutrice carne – ovviamente ancora una volta una donna anziana – per liberare la figlia del re di Megara, Scilla, dall’insana passione nutrita dalla fanciulla nei confronti di Minosse, il cui esercito sta assediando la città (*Appendix Vergiliana, Ciris* 369-373): *At nutrix patula componens sulphura testa / narcisum casiamque herbas incendit olentis / terque novena ligans triplici diversa colore / fila «ter in gremium mecum» inquit «despue, virgo, / despue ter, virgo: numero deus impare gaudet».*

⁴⁸ Ciò è verificabile particolare, ma non solo, nella magia di matrice erotico-amorosa (Faraone 2001: 101 ss.).

⁴⁹ Incerta resta la natura reale dell’oggetto (una figurina? Una tavoletta?). È importante piuttosto rimarcare come in alcuni dei testi traditi in luogo del termine *plumbo* si proponga il termine *rhombo* (cfr. Frazer 1929: 449; Le Bonniec 1969: 89; Tupet 1976: 409; Stok 1999: 195 nota 181) ovvero la trottola, un oggetto per il quale sono comunque note le funzioni magiche, legate da un lato alla mantica di natura amorosa – e significativamente ricondotte da Teocrito alla sfera di Afrodite (2, 40-41) e dalle fonti iconografiche a quelle di Hermes e di Eros – dall’altro al mondo della cabalistica escatologica di matrice orfico-pitagorica (*Orph. h.* 8, 6-8. Cfr. *Orph. h.* 4). Giuman 2008: 234 ss.

⁵⁰ Da rimarcare come in alcuni casi la *defixio plumbea* sia finalizzata a rendere muto l’oggetto della maledizione (Audollent 1904: 291 ss.).

⁵¹ Zaccagnino 1998: 37. Cfr. *Schol. A. Ch.* 98 a; *Cic. Verr. Sec.* 4, 21, 46.

⁵² Zaccagnino 1998: 37. I Pitagorici esercitavano anche la *libanomanteia*, ovvero la pratica di prevedere il futuro attraverso il fumo dell’incenso (D.L. 81, 1, 20). La

l'incenso costituisce un'essenza largamente impiegata anche in ambito più propriamente magico (Faraone 2001: 36 ss.; 144 ss.) e in modo particolare, come peraltro abbiamo già visto nel caso dell'incantesimo realizzato da Amarilli, nei rituali di natura erotico-amorosa⁵³.

Se la gestualità dell'*anus annosa* ovidiana trova traduzione in una dimensione di carattere prevalentemente magico, i cibi da lei impiegati nel corso del rituale sembrano contribuire a definirne in maniera più puntuale la dimensione funeraria.

1) *La menola*. Che si scelga un pesce, ovvero l'animale muto per eccellenza (Cantarella 1996: 14), per suggerire sul piano più proprio del simbolo la necessità di tenere a freno la lingua – a costo di doverla sigillare – è un'opzione facilmente comprensibile in una prospettiva di natura simpatetica (Frazer 1929: 451). Che dunque si utilizzi una menola, un piccolo pesce di mare già impiegato nelle cerimonie effettuate per scongiurare i fulmini, e perciò stesso legato in qualche modo alla sfera di Giove⁵⁴, è un elemento che contribuisce di per sé ad amplificare l'efficacia di un rituale in onore della dea del silenzio. È peraltro da rimarcare come proprio la salamoia di teste di menola, nuovamente secondo una prospettiva di natura analogica, sia indicata da Plinio come un toccasana per le ulcere della bocca⁵⁵. Né meno significativo appare l'impiego della pece nell'operazione di chiusura della testa dell'animale, dal momento che proprio questa sostanza rappresenta un sigillante largamente impiegato in rituali di natura apotropaica. Particolarmente interessante, in questo senso, può essere il confronto con quanto vediamo accadere nelle liturgie ateniesi dei *choes*⁵⁶, annualmente celebrate ad Atene nel secondo giorno delle

libanomanteia era conosciuta anche nel mondo etrusco (Lact. Plac. *ad Stat. Theb.* 4, 468).

⁵³ Così, ad esempio, in Alciphr. 4, 13, 5.

⁵⁴ Tupet 1976: 410. Cfr. Saint-Denis 1947: *s.v. maena*.

⁵⁵ Pli. *H.N.* 32, 88.

⁵⁶ Per un'analisi generale dei rituali ateniesi dei *choes* si veda: Hoom 1951; Hamilton 1992.

Antesterie⁵⁷. È questo il momento in cui gli spiriti dei defunti degli antenati, definiti *Chere* (o *Chare*), farebbero ritorno in città, esponendola in tal modo al pericolo di un grave contagio (*miasma*). Proprio per tenere lontani i *phasmata* dei morti dalle case, i *choes* prevedono che tutte le porte delle abitazioni e dei templi debbano essere serrate e sigillate a scopo profilattico per mezzo di pece. Il valore apotropaico della sostanza, d'altra parte, trova un'ulteriore conferma nel lessico di Fozio, il quale, alla voce *ramnos*, ricorda come in occasione della nascita di bambini, ovvero un momento potenzialmente portatore di grave contaminazione per il nucleo familiare, le case debbano essere cosparse di pece, proprio allo scopo di tenere lontani i *daimones* pericolosi⁵⁸.

2) *La fava*. È noto come nel mondo antico la fava sia considerata un alimento impuro e dunque interdetto a molte realtà culturali⁵⁹. Proibito dalle dottrine pitagoriche⁶⁰, probabilmente perché ritenuto capace di causare un offuscamento delle capacità sensoriali⁶¹, la fava rappresenta un cibo rifiutato da Demetra, che ne impone l'astinenza a chiunque voglia avvicinarsi ai culti eleusini⁶². Le motivazioni di tale rifiuto sono presto dette: legume associato alla sfera sessuale, e non a caso in odio alle api⁶³, la fava è considerata un alimento direttamente connesso al mondo catactonio dei morti, come

⁵⁷ Per le fonti intorno alla strutturazione tripartita delle Antesterie: *schol.* Arist. *Ath.* 390 (= Apollod. *FGrHist* 244 f. 133).

⁵⁸ Phot. *s.v.* Ῥάμνος: φυτὸν ὃ ἐν τοῖς χουσίῃν ὡς ἀλεξιφάρμακον ἐμασῶντο ἔωθεν· καὶ πίττηι ἐχρίοντο τὰ σώματα· ἀμίαντος γὰρ αὕτη· διὸ καὶ ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν αἰδίων χρίουσι τὰς οἰκίας εἰς ἀπέλασιν τῶν δαιμόνων.

⁵⁹ Chirassi Colombo 1968: 39 ss.

⁶⁰ *Ath.* 4, 161b. Cfr. Sole 2004. Porfirio (*De abst.* 4, 19) sottolinea non a caso come il cibo di un rituale debba essere scelto con cura, perché esso potrebbe essere veicolo delle anime dei morti che per suo mezzo potrebbero impossessarsi di un essere vivente.

⁶¹ Pli. *N.H.* 18, 118. Si deve verosimilmente a questa presunta capacità di obnubilamento l'interdizione dalle fave in culti di tipo oracolare (Cic. *De div.* 2, 58, 119). È questo il caso del culto beotico di Amfiarao (*Geop.* 2, 35, 3).

⁶² Jov. Lyd. *De mens.* 4, 42. Cfr. Chirassi Colombo 1968: 43.

⁶³ Sull'ape come animale vettore del concetto di purezza e castità si veda Giuman 2008: 17 ss.

non manca di rimarcare Plinio quando afferma «*quoniam mortuorum animae sint in ea*»⁶⁴. A tale riguardo, Giovanni Lido ricorda la tradizione di gettare fave nelle tombe, usanza conosciuta anche per la Grecia e che secondo Ileana Chirassi Colombo (1968: 43) rimarca una volta di più «il carattere di cibo potenzialmente attivo derivante dalla componente sanguigna del loro organismo». E proprio in relazione a quest'ultima notazione non appare da sottovalutare la paretimologia che, sempre secondo Giovanni Lido, legherebbe il nostro legume al sangue⁶⁵. Questa lettura simbolica e funzionale della fava come cibo dei morti trova a Roma la sua più nitida espressione nei rituali delle Lemurie⁶⁶, antiche festività di carattere funerario e domestico che avevano luogo ogni anno nelle tre giornate dispari fra le *None* e le *Idi* di giugno, ovvero il 9, l'11 e il 13⁶⁷. Allo scopo di nutrire le anime affamate degli spiriti senza parenti che nei giorni della festa si sarebbero aggirati pericolosamente per la città, in maniera peraltro analoga a quanto abbiamo visto accadere ad Atene nel periodo delle Antesterie, il *pater familias* procedeva a compiere un rituale notturno, ancora una volta connotato secondo una dimensione rituale di natura prevalentemente magico-apotropaica, nel corso del quale offriva ai defunti delle fave nere⁶⁸.

3) *Il vino*. Se il masticare fave, così come l'impiego di incenso e pece, ben si adatta a un rituale intimamente connesso alla sfera dei morti, è con l'impiego del vino che il cerimoniale sembra caricarsi di un chiaro meccanismo di inversione. È noto, infatti, come nel mondo romano l'assunzione di vino sia una pratica rigorosamente vietata alle donne, come ci ricorda a tal riguardo Aulo Gellio⁶⁹:

⁶⁴ Pli. *N.H.* 18, 118.

⁶⁵ Jov. Lyd. *De mens.* 4, 42.

⁶⁶ Frazer 1929: 450 s.; Chirassi Colombo 1968: 52 ss. Per un confronto tra Feralia e Lemuria si veda: Danko 1976.

⁶⁷ È da rimarcare che, stando alle indicazioni forniteci da Plinio (*N.H.* 18, 59), la fioritura della fava si esaurirebbe proprio il 9 di maggio.

⁶⁸ Ov. *Fast.* 573 ss.

⁶⁹ Gell. 10, 23, 1-2. Cfr. Giuman, Pilo 2013.

Qui de uictu atque cultu populi Romani scripserunt, mulieres Romae atque in Latio aetatem abstemias egisse, hoc est uino semper, quod temetum prisca lingua appellabatur, abstinuisse dicunt, institutumque ut cognatis osculum ferrent deprehendendi causa, ut odor indicium faceret, si bibissent. Bibere autem solitas ferunt loream, passum, murrinam et quae id genus sapiant potu dulcia. Atque haec quidem in his, quibus dixi, libris peruulgata sunt.

Gli autori di opere sulla vita e la civiltà del popolo romano dicono che in Roma e nel Lazio le donne vivevano astemie (sempre cioè si astenevano dal vino, che nella lingua antica si chiamava *temetum*); e che per una precisa disposizione di carattere poliziesco, dovevano porgere il bacio ai familiari: l'odore dell'alito avrebbe rivelato se avevano bevuto⁷⁰; che esse usavano bere vinello, vino passito, vino alla mirra e altre simili bevande di gusto dolce. Questo è quanto si trova divulgato nelle suddette opere⁷¹.

Non è cosa di poco conto rilevare come il divieto muliebre all'assunzione di vino, una norma antichissima che Dionigi di Alicarnasso vorrebbe attribuire allo stesso Romolo⁷², preveda pene particolarmente severe, che in alcuni casi possono giungere fino alla morte⁷³. Già debole per natura, la donna obnubilata dai fumi dell'alcool può perdere in maniera ancora più facile il controllo delle proprie azioni. Come afferma d'altro canto Valerio Massimo, in un passo in cui ancora una volta è la porta di casa a costituire metaforicamente lo spartiacque tra *pudicitia* e *virtus*, «la donna avida di vino chiude la porta all'onestà e la apre ai vizi»⁷⁴.

⁷⁰ Sul c.d. *ius osculi* cfr. Gell. 10, 23, 1; Plin. N.H. 14, 13, 89 s.

⁷¹ Probabilmente ci si riferisce al *De vita populi romani* di Varrone.

⁷² Dion. Hal. 2, 25, 6. Cfr. Macr. Sat. 1, 12, 24). Vale la pena ricordare in questa prospettiva funzionale il mito di Fauno che, proprio per mezzo del vino, cerca di piegare alle sue pretese incestuose la figlia Bona Dea.

⁷³ Cantarella 1996: 62 s. Secondo quanto riportato da Valerio Massimo (6, 3, 9) un tale Egnazio Mecenio avrebbe ucciso a frustate la moglie ubriaca. Tale fatto «*non accusatore tantum, sed etiam reprehensore caruit, uno quoque existimante optimo illam exemplo uiolatae sobrietati poenas pependisse*».

⁷⁴ Val. Max. 6, 3, 9.

È dunque per mezzo di un gesto in cui appare chiaramente sottesa un'inversione dei ruoli che trova conclusione il rituale magico in onore di Tacita: oramai ubriaca – *in primis* il vino scioglie la lingua – l'anziana officiante celebra una dea muta per mezzo dell'esuberanza delle proprie parole, come non manca di rimarcare lo stesso Ovidio quando, in contrapposizione al silenzio obbligato di Tacita, stigmatizza con malcelata ironia che la vecchia « però non si può dire che taccia» (*vix tamen ipsa tacet*)⁷⁵. Non le resta ora che declamare la formula finale, chiaramente strutturata a imitazione di una *defixio*⁷⁶, dalla ridondanza dei complementi alla presenza del verbo *vincere*⁷⁷, e incatenare in tal modo «lingue ostili e bocche nemiche». Lingue e bocche che verosimilmente dovremo immaginare femminili, stando almeno a quanto abbiamo avuto modo di constatare nel corso di queste pagine. Sembrerebbe proprio di poter dire che nel mondo antico per far tacere una donna sia necessario fare ricorso a un vero e proprio incantesimo.

⁷⁵ Ov. *Fast.* 6, 572.

⁷⁶ Tupet 1976: 410 s. La formula segue nella struttura l'idea stessa di *adligare* (o *alligare*) *linguas*, che più volte ritroviamo nei testi defizionari (così, ad esempio, in Audollent 1904: nrr. 217, 218, 219, 303).

⁷⁷ Cfr. Theoc. 2, 10; Verg. *Buc.* 8, 78. La forma verbale appare segnatamente ricorrere più volte nei rituali di tipo amoroso.

Bibliografia

- Audollent 1904 = A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Fontemoing, Paris 1904.
- Bader 1992 = F. Bader, *Langue liée, bouche cousue. Ovide Fastes*, 2, 571-582, "Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes", 66, 2, 1992, pp. 217-245.
- Bologna 1978 = C. Bologna, *Il linguaggio del silenzio*, "Studi Storico Religiosi", n.s. 2, 1978, pp. 305-342.
- Campese 1983 = S. Campese, *Madre Materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa (a cura di), *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 15-79.
- Cantarella 1985 = E. Cantarella, *Tacita muta. La donna nella città antica*, Editori Riuniti, Milano 1985.
- Cantarella 1996 = E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Chantraine 1968 = P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Editions Klincksieck, Paris 1968.
- Chirassi Colombo 1968 = I. Chirassi Colombo, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968.
- Clausen 1994 = W. Clausen (ed.), *Vergil Eclogues*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Coarelli 1983 = F. Coarelli, *Il foro romano. Periodo arcaico*, Edizioni Quasar, Roma 1983.
- Coarelli 2012 = F. Coarelli, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'impero*, Edizioni Quasar, Roma 2012.
- Craca 2000 = C. Craca, *Le possibilità della poesia: Lucrezio e la Madre frigia in De rerum natura II 598-660*, Edipuglia, Bari 2000.
- Danka 1976 = I.R. Danka, *De Feralium et Lemuriorum consimili natura*, "Eos", 64, 1976, pp. 257-268.
- Degrassi 1963 = A. Degrassi, *Fasti anni Numani et Iuliani, Inscript. Italiae XIII, 2*, Librerie dello stato, Roma 1963.

- Della Corte 1969 = F. Della Corte, *L'antico calendario dei Romani*, Bozzi edizioni, Genova 1969.
- Dubourdieu 2003 = A. Dubourdieu, *Divinités de la parole, divinités du silence dans la Rome antique*, "Revue de l'Histoire des Religions", 220, 3, 2003, pp. 259-282.
- Dunbabin 1978 = K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Claredon Press, Oxford 1978.
- Ernout, Meillet 2001 = A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Editions Klincksieck, Paris 2001.
- Faraone 2001 = Ch. A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, University Press, London 2001.
- Fowler 1899 = W. W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Thames and Hudson, London 1899.
- Frazer 1929 = J.G. Frazer, *Publius Ovidius Nasonis: Fastorum libri sex. Commentary on Books I and II*, Macmillan, London 1929.
- Giuman 2005 = M. Giuman, *Il fuso rovesciato. Fenomenologia dell'amazzone tra archeologia, mito e storia nell'Atene del VI e del V secolo a.C.*, Loffredo editore, Napoli 2005.
- Giuman 2008: M. Giuman, *Melissa. Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*, Giorgio Bretschneider editore, Roma 2008.
- Giuman 2013 = M. Giuman, *Archeologia dello sguardo. Fascinazione e baskania nel mondo classico*, Giorgio Bretschneider editore, Roma 2013.
- Giuman, Pilo 2013 = M. Giuman, C. Pilo, *Il kyathos attico. Un vaso etrusco nel Ceramico di Atene*, in S. Angiolillo, M. Giuman, C. Pilo (a cura di), MEIXIS, *Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana*, Giorgio Bretschneider editore, Roma 2012, pp. 19-36.
- Hamilton 1992 = R. Hamilton, *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*, University Press, Ann Arbor 1992.
- Heurgon 1966 = J. Heurgon, *Lars, largus et Lare Aineia*, in R. Chevallier (ed.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, S.E.V.P.E.N., Paris 1966, pp. 655-664.
- Hoorn 1951 = G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Brill, Leiden 1951.
- Keegan 2002 = P. M. Keegan, *Seen, not Heard: Feminea lingua in Ovid's Fasti and the Critical Gaze*, in G. H. Herbert-Brown (ed.), *Ovid's Fasti*.

- Historical Readings at its Bimillennium*, University Press, Oxford 2002, pp. 129-153.
- Le Bonniec 1969 = H. Le Bonniec (ed.), *P. Ovidius Nasonis fastorum liber secundus*, Collection arasme, Paris 1969.
- Meunier 1932 = M. Meunier, *Femmes pythagoriciennes: fragments de lettres de Theano*, L'Artisan du Livre, Paris 1932.
- Mondolfo 1951 = R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 2, La Nuova Italia, Firenze 1951.
- Monella 2004 = P. Monella, *Lara, l'aition, l'etimo (Ov. Fast. 2, 583-616)*, in L. Landolfi (a cura di), *Nunc teritur nostris area maior equis. Riflessioni sull'intertestualità ovidiana. III - I Fasti*, Flaccovio editore, Palermo 2004, pp. 47-67.
- Monella 2005 = P. Monella, *Procne e Filomela: dal mito al simbolo letterario*, Pàtron, Bologna 2005.
- Montepaone 1993 = C. Montepaone, *Teano la pitagorica*, in N. Loraux (a cura di), *Grecia al femminile*, Laterza, Bari 1993, pp. 75-105.
- Newlands 1995 = C.E. Newlands, *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Cornell University Press, Ithaca-London 1995.
- Padel 1983 = R. Padel, *Women: Model for Possession by Greek Daemons*, in A. Cameron, A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm, London - Canberra 1983, pp. 3-19.
- Preller, Jordan 1883 = L. Preller, H. Jordan, *Römische Mythologie*, II, Berlin 1883.
- Sabbatucci 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- Sassi 1988 = M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1988.
- Saint-Denis 1947 = É. de Saint-Denis, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, Editions Klincksieck, Paris 1947.
- Segal 2002 = Ch. Segal, *Black and White Magic in Ovid's "Metamorphoses": Passion, Love, and Art*, *Arion*, 9, 3, 2002, pp. 1-34.
- Sissa 1983 = G. Sissa, *Donne mascholine, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa (a cura di), *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 83-145.

- Sole 2004 = G. Sole, *Il tabù delle fave: Pitagora e la ricerca del limite*, Rubbettino, Catanzaro 2004.
- Stok 1999 = F. Stok (a cura di), *Ovidio, Fasti*, UTET, Torino 1999.
- Tabeling 1932a = E. Tabeling, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt am Main 1932.
- Tabeling 1932b = E. Tabeling, s.v. *Tacita*, in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV A/2, Stuttgart 1932, pp. 1997-1998.
- Tupet 1976 = M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, Les Belles Lettres, Paris 1976.
- Wiseman 1993 = T. P. Wiseman, *The she-wolf mirror: an interpretation*, "Papers of the British School at Rome", 61, 1993, pp. 1-6.
- Wissowa 1902 = G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Beck, München 1902.
- Wissowa 1904 = G. Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, Beck, München 1904.
- Zaccagnino 1997 = C. Zaccagnino, *L'incenso e gli incensieri nel mondo greco*, in A. Avanzini (a cura di), *Profumi d'Arabia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1997, pp. 101-120.
- Zaccagnino 1998 = C. Zaccagnino, *Il thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1998.

L'autore

Marco Giuman

È ricercatore e docente di Archeologia Classica presso il Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio dell'Università degli Studi di Cagliari. Si occupa principalmente di analisi dei modelli cognitivi che contrassegnano la fruizione dell'immagine nel mondo classico, di interrelazione tra immagine, culto e rito nella Grecia antica e di dinamiche di percezione e di riuso della classicità nel mondo moderno e contemporaneo.

E-mail: mgiuman@unica.it

L'articolo

Data invio: 18/10/2014

Data accettazione: 30/11/2014

Data pubblicazione: 30/06/2015

Come citare questo articolo

Giuman, Marco, «*Ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche*». *Magia, parola e silenzio nel culto romano di Tacita Muta*, “Medea”, I, 1, 2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1824>