

ISABELLA PIRO*

TRA LE PIEGHE DELL'ARCAICA CONFARREATIO.
IL RITUALE DEL FARRO E LA SUA SIMBOLOGIA

1.

Esprimo agli ideatori di questa bella iniziativa la mia ammirazione per aver saputo individuare un insolito angolo d'osservazione attraverso il quale indurmi a riconsiderare e ricomporre elementi arcinoti, relativi a tematiche matrimoniali romane sviscerate *funditus*, in secoli di riflessione, da un'imponente letteratura. Un microscopico ma originale bandolo, il farro, muovendo dal quale provare a riavvolgere, nello specifico, l'intricata matassa costituita dalle (oscuire) fasi originarie dell'istituto della *confarreatio* – rituale arcaico, formale e solenne, che sanciva l'instaurarsi di un'unione coniugale tra i coniugi e, con essa, di un peculiare regime giuridico, l'*in manum convenire*, determinante la collocazione della *uxor* nella *familia* del marito come *loco filiae* ed il sorgere di uno specifico, e per taluni aspetti peculiare, regime sacrale, patrimoniale e personale¹.

Della *confarreatio* possediamo notizie storicamente disordinate e strutturalmente disomogenee, ma non tali da impedirci di annoverare con certezza il nostro tra gli istituti più longevi della storia di Roma. Valore che si amplifica se si tiene conto della natura fluida – in quanto condizionata (tanto nelle forme quanto negli effetti) dalla storia e dai mutamenti di costume – della vicenda sociale che esso ammanta, l'unione coniugale. Ed anche la ipotizzabile 'evoluzione' interna al rito, che proveremo qui a tracciare, orienta a ritenere che essa si sia risolta in adattamenti formali che non hanno tuttavia intaccato la peculiare, originaria fisionomia dell'atto.

* Università degli Studi Magna Grecia di Catanzaro.

¹ Per tutti, da ultimo, R. ASTOLFI, *Il matrimonio nel diritto della Roma preclassica*, Napoli 2018, pp. 227 ss.

Sappiamo che la *confarreatio* è *ius*, come la definisce Gaio nel sottolinearne ancora la vigenza al suo tempo (1.112: *Quod ius etiam nostris temporibus in usu est*), e sappiamo anche che è uno *ius* che la tradizione romana radica nella sua più antica espressione legislativa, la *lex Romuli*, secondo la testimonianza di Dionigi (in 2.25.2-3²), come anche nel *mos* (di *mos confarreationis* parla Servio nel suo commento *ad Aen.* 4.339 e 4.374³). Un'arcaicità dunque dichiarata nelle testimonianze testuali, ma al contempo leggibile nei segni esteriori che hanno concorso a definire l'originaria fisionomia dell'atto, tutti evocatori, pur nella difficoltà della loro interpretazione storica e della loro collocazione rituale all'interno della cerimonia, di un simbolismo che converge unitariamente verso le origini comunitarie di Roma. Secondo la prevalente dottrina, nella struttura della *confarreatio* si rispecchiano infatti i tratti di una società stanziale, imperniata sull'agricoltura e quindi organizzata in modo sedentario, fortemente permeata di religiosità e protesa verso i valori dell'alleanza e della integrazione gentilizia e familiare. Una fisionomia per altro in assoluto non originale, accentuandosi ed amplificandosi, attraverso gli elementi distintivi del rito confarreato, aspetti sacrali e sociali ed esigenze religiose e politiche ricorrenti ordinariamente nella tipologia nuziale romana, parimenti imperniata intorno a momenti e simbolismi tutti evocanti l'integrazione cittadina dei nubendi, la benevolenza delle divinità campestri legate alla fertilità della terra e quindi della coppia, l'armonizzazione della nuova famiglia nel tessuto socio-politico, la prefigurazione degli effetti giuridici che dal rito discendono⁴.

La *confarreatio* (continuiamo a chiamarla così, ma forse anche la sua denominazione risente del processo di adeguamento che qui proviamo a tracciare) aveva svolgimento in costanza di *nuptiae (iustae)*. Il teatro nel quale trovava ambientazione il complesso rituale vedeva dunque al centro della scena gli sposi, ed *a latere* – almeno nella descrizione che ne abbiamo da Gaio (riportata anche nei *Tituli ex corpore Ulpiani*) – *decem testes*, die-

² Riportato *infra*, p. 123.

³ Riportati *infra*, nt. 74.

⁴ Vastissima ovviamente la letteratura sul tema. Si v. da ultimi, solo esemplificativamente, e con rinvii alla dottrina precedente: N. BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma 1993, pp. 136 ss.; I. PIRO, «Usu» in manum convenire, Napoli 1994, pp. 41 ss.; P. GIUNTI, *Consors vitae. Matrimonio e ripudio in Roma antica*, Milano 2004, pp. 350 ss.; C. FAYER, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari. Sponsalia Matrimonio Dote. Parte seconda*, Roma 2005, pp. 223 ss.; R. ASTOLFI, *Il matrimonio* cit., pp. 228 ss.; S.A. CRISTALDI, *Confarreatio e svolgimento delle nozze*, in *Religione e Diritto romano. La cogenza del diritto*, a cura di S. Randazzo, Tricase 2019, pp. 174 ss.

ci testimoni, che la dottrina moderna interpreta, variamente, come i rappresentanti delle antiche *gentes*, ovvero delle dieci curie⁵, ovvero ancora come il totale dei cinque testimoni per ciascuna parte delle due famiglie coinvolte (laddove cinque erano appunto i testimoni generalmente richiesti per lo svolgimento degli atti formali e solenni dell'antico diritto privato). Quale che sia la spiegazione dell'elevato numero di *testes* richiesto⁶, esso certamente colloca l'istituto, nell'assetto qui considerato, in una dimensione 'pubblica', sottolineata dalla presenza alla cerimonia – in verità taciuta da Gaio, ma ricordata da Servio e Festo, in due testi di pressoché identico tenore, che però a loro volta omettono la partecipazione dei 10 testimoni – del pontefice massimo e del *flamen Dialis*:

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

Tit. Ulp. 9.1: Farreo convenitur in manum certis verbis et testibus x praesentibus et sollemni sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur.

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

⁵ Sul tema delle origini v. per tutti: L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Pontefici e curie*, in *Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, a cura di V. GASPARINI, Stuttgart 2016, pp. 316 ss. (= *Itinera. Pagine scelte di Luigi Capogrossi Colognesi*, Lecce 2017, pp. 274 ss.).

⁶ Sullo stato della dottrina cfr. da ultimo, e variamente: L. PEPPE, *Storie di parole, storie di istituti. Sul diritto matrimoniale romano arcaico*, in *SDHI* 63, 1997, pp. 157 s.; U. BARTOCCI, *Le species nuptiarum nell'esperienza romana arcaica. Relazioni matrimoniali e sistemi di potere nella testimonianza delle fonti*, Roma 1999, p. 117 nt. 80; P. GIUNTI, *Concors vitae* cit., p. 345; C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 224 nt. 107; R. ASTOLFI, *Il matrimonio* cit., pp. 233 ss.; S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., pp. 156 ss.

Serv., *ad Georg.* 1.31: ... farre, cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur – unde confarreatio appellabatur – ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.

L'assenza incrociata (nei riferimenti testuali descrittivi del rito) ora dei sacerdoti, ora dei testimoni, non è di poco conto, rimbalzando essa necessariamente sull'assetto formale dell'atto: mentre infatti nelle fonti giuridiche risultano essere gli sposi a compiere i rituali, dinanzi agli immoti dieci cittadini presenzianti in qualità di testimoni, la partecipazione dei sacerdoti ricordata nelle testimonianze letterarie rimanda, all'opposto, ad un loro attivo coinvolgimento nel compimento delle ritualità previste e delle attività sacrificali, dinanzi al quale sembra sbiadirsi il ruolo svolto dai nubendi. E tuttavia, nonostante le attestazioni, il dato si presenta solo apparentemente incoerente: basterà al momento anticipare come gli sforzi dottrinari profusi nel tentativo di armonizzarne la portata potrebbero in verità risultare superati dagli esiti cui perverremo al termine della nostra indagine.

2.

Intorno a questo primo nodo formale, che fa da sfondo alla struttura dell'atto, si compongono i vari fotogrammi descrittivi dei momenti rituali che concorrono al compimento della cerimonia, il cui fulcro appare costituito dalla materia del nostro odierno interesse: il farro.

Si tratta di segmenti dal raccordo ancora una volta problematico per via delle difformi informazioni in nostro possesso, desunte da testimonianze prevalentemente letterarie e non particolarmente risalenti – collocabili a partire dal I sec. a.C. – in cui l'utilizzo del farro risulta variamente contestualizzato ed altrettanto variamente declinato in una pluralità di tipologie propositive e di modalità di utilizzazione.

Nell'ambito del panorama testuale dal quale attingiamo, i contenuti più coerenti risultano pervenire dalle fonti giuridiche, le quali, pur nella loro genericità, offrono un'univoca, ancorché laconica, versione. Gaio, al paragrafo 112 del primo libro delle sue Istituzioni – in un contesto narrativo rivelantesi, come constateremo più avanti⁷, di tutt'altro che immediata lettura – ricorda come: *Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii, quod Iovi Farreo fit; in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio*

⁷ *Infra*, par. 5.

dicitur, individuando dunque nel *panis farreus* l'elemento distintivo della *confarreatio* a cui connettere la denominazione stessa dell'istituto; e similmente, nel IX libro dei *Tituli ex corpore Ulpiani* (9.1), si trova ribadito che: *Farreo convenitur in manum certis verbis et testibus x praesentibus et sollemni sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur*; una versione in cui, pur ricalcandosi e riassumendosi la descrizione gaiana, appare tuttavia significativamente omissa il collegamento della denominazione dell'istituto con l'utilizzo del *panis farreus*. Ma anche sul punto avremo modo di tornare più avanti.

Una conferma del tenore dei passi considerati suole comunemente ravvisarsi in un'ulteriore notissima testimonianza letteraria, costituita da un passo delle *Antiquitates Romanae* nel quale Dionigi fa risalire l'introduzione della *confarreatio* alle origini cittadine, attribuendone la paternità a Romolo e raccordando intimamente la struttura originaria dell'atto alla forza accomunante del farro:

Dion. 2.25.2-4: ἦν δὲ τοιούδε ὁ νόμος· γυναῖκα γαμετὴν τὴν κατὰ γάμους ἱεροῦς συνελθοῦσαν ἀνδρὶ κοινωνὸν ἀπάντων εἶναι χρημάτων τε καὶ ἱερῶν. ἐκάλουν δὲ τοὺς ἱεροῦς καὶ νομίμους οἱ παλαιοὶ γάμους Ῥωμαϊκῆ προσηγορίᾳ περιλαμβάνοντες φαρραχείους ἐπὶ τῆς κοινωνίας τοῦ φαρρός, ὃ καλοῦμεν ἡμεῖς ζέαν. αὕτη γὰρ ἦν ἀρχαία καὶ μέχρι πολλοῦ συνήθης ἅπασιν αὐτοῖς ἢ τροφή· φέρει δὲ πολλὴν καὶ καλὴν ἢ Ῥωμαίων γῆ [τὴν ζέαν]. καὶ ὡσπερ «ἡμεῖς οἱ» Ἕλληνες τὸν κρίθινον καρπὸν ἀρχαιότατον ὑπολαμβάνοντες ἐπὶ τῶν θυσιῶν κριθαῖς καταρχόμεθα οὐλὰς αὐτὰς καλοῦντες, οὕτω Ῥωμαῖοι τιμιώτατόν τε καρπὸν καὶ ἀρχαιότατον εἶναι νομίζοντες τὰς ζέας διὰ τούτων ἀπάσης ἐμπύρου θυσίας κατάρχονται. μένει γὰρ ἔτι καὶ οὐ μεταπέπτωκεν εἰς πολυτελεστέρας ἀπαρχὰς τὸ [3] ἔθος. τὸ δὲ κοινωνοῦς τῆς ἱερωτάτης τε καὶ πρώτης τροφῆς γενέσθαι γυναῖκας ἀνδράσι καὶ ἐπὶ τῇ ὅλῃ συνελθεῖν τύχη τὴν μὲν ἐπίκλησιν τῆς κοινωνίας τοῦ φαρρός εἶχεν, εἰς σύνδεσμον δ' ἀναγκαῖον οἰκειότητος ἔφερον ἀδιαλύτου, καὶ τὸ διαιρῆσον τοὺς γάμους [4] τοῦτους οὐδὲν ἦν. [...]

Dalla narrazione dionisea – in particolare dal riferimento contenuto in apertura di par. 3 alla partecipazione delle donne con gli uomini al “cibo più sacro e antico” (*τὸ δὲ κοινωνοῦς τῆς ἱερωτάτης τε καὶ πρώτης τροφῆς γενέσθαι γυναῖκας ἀνδράσι*) – si è intesa comunemente trarre la riprova di una condivisione del farro tra i nubendi di tipo ‘alimentare’, che si è pertanto supposta avvenire in forma di pane, rafforzandosi così il convincimento

della derivazione della denominazione di *confarreatio* dalla consumazione del *panis farreus*⁸.

E tuttavia, l'inanellarsi compatto degli argomenti, nel fluire del racconto dello storico greco, non può far velo alla presenza di due livelli espositivi tra loro intersecantesi, i quali, se sciolti dall'intreccio stilistico, rivelano una diversa possibilità di lettura del testo, meno scontata ed affrettata.

La narrazione principale, con inizio in apertura di paragrafo 2, muove dal ricordo della previsione della legge romulea, secondo la quale la moglie che si fosse unita al marito con nozze sacre e legali partecipava dei suoi beni e dei suoi culti, seguita dalla puntualizzazione che gli antichi chiamavano tali nozze con termine romano 'φαρραχείους' a cagione della comunione col farro, dai Greci appellato *zea* (da ἦν δὲ τοιόσδε ὁ νόμος [...] a [...] ὁ καλοῦμεν ἡμεῖς ζέα). Il racconto dioniseo subisce in questo punto un'interruzione: nel periodo che immediatamente segue – e che costituisce oggetto della seconda parte del paragrafo 2 (da αὕτη γὰρ ἦν ἀρχαία [...] a [...] ἀπαρχὰς τὸ ἔθος) – lo storico avverte infatti l'esigenza di esplicitare, ricorrendo alla consueta comparazione tra le usanze dei Romani e dei Greci, le ragioni storiche per le quali i Romani attribuivano assoluta importanza al farro sì da considerarlo elemento imprescindibile nelle ritualità offertuali e sacrificali più risalenti; ragioni ravvisate nella primordiale funzione alimentare di quel cereale presso i Romani, quale "cibo più antico" e per lungo tempo consueto.

Dionigi costruisce dunque la sua esposizione innestando, nel contesto descrittivo della modalità nuziale arcaica romana, una sorta di incidentale, esplicativa delle ragioni della centralità rituale dell'antico cereale; e difatti, chiusa la parentesi, riprende (siamo ad inizio di paragrafo 3) il filo del discorso interrotto e passa a completare la trattazione degli effetti dell'antico rito romuleo, ricordando adesso come la comunione delle donne con gli uomini "al cibo più sacro e antico" (τὸ δὴ κοινωνοῦς τῆς ἱερωτάτης τε καὶ πρώτης τροφῆς) e la condivisione che ne conseguiva prendessero il nome

⁸ Sulla proposizione del problema, con rassegna critica delle posizioni dottrinarie inclini ad accogliere l'idea del consumo alimentare del farro nel corso della *confarreatio*, P. GIUNTI, *Concors vitae* cit., pp. 347 ss., cui adde R. ASTOLFI, *Il matrimonio* cit., p. 229 e nt. 9; S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., p. 160 e nt. 36. La riproposizione del rito della consumazione del *panis farreus* da parte dei nubendi, supportata da argomenti comparativistici (su cui già E. CANTARELLA, *Sui rapporti fra matrimonio e conventio in manum*, in *RISG* 3.10, 1962, p. 191) e basata sul tenore del passo di Dionigi, appare ancora di recente in C. BUSACCA, *Iustae nuptiae. L'evoluzione del matrimonio romano dalle fasi precittadine all'età classica*, Milano 2012, p. 197.

proprio dalla comunanza del farro, foriera di un vincolo e di una parentela indissolubile.

L'aver segmentato il costruito narrativo dioniseo differenziandone i contenuti ci consente, dunque, di meglio comprendere il senso del riferimento al farro effettuato – in questo ultimo tratto espositivo (ovvero in apertura di terzo paragrafo) – mediante il ricorso alla perifrasi “cibo più sacro e antico”. Dionigi non intende affermare che il farro costituiva ‘alimento’ del rito nuziale, né mai prima lo aveva fatto; nel punto il cui riprende il filo del suo argomentare e nel quale il farro torna ed essere oggetto dell'esposizione nella sua qualità di elemento rituale delle nozze, lo storico non fa altro che operare ‘stilisticamente’ il richiamo all'antico cereale, ricorrendo non al suo sostantivo ma – alla luce dell'esplicazione appena *supra* operata circa la centralità del farro nel rito nuziale come derivante dalla centralità alimentare e quindi culturale dell'antichissimo cereale – all'uso di una perifrasi, di una locuzione (“cibo più sacro ed antico”, appunto), la quale, in ragione dell'equivalenza appena tracciata, consente di riagganciare e portare ad unità i due segmenti narrativi su cui aveva imbinariato la sua esposizione.

Nella interpretazione corrente del passo non si è insomma sufficientemente evidenziato, a mio avviso, l'argomentare *per relationem* utilizzato dallo storico greco; l'aver proceduto con una lettura per così dire ‘orizzontale’, consecutiva, del racconto – che ha offuscato il *modus procedendi* adottato – ha indotto ad una ricostruzione altra rispetto a quella della vicenda in realtà rappresentata, ed anche, sotto il profilo dei contenuti, logicamente debole: lo dimostra l'incongruenza che scaturisce dalla inconciliabilità dell'assiomatica ‘consumazione’ del farro caratterizzante il rito (che si è ritenuto di evincere dalla modalità di lettura corrente dei paragrafi 2 e 3) con il tratto conclusivo dell'esposizione (par. 3), in cui si rappresenta invece una sequenza logico-temporale nella quale il farro appare elemento immanente alla celebrazione rituale.

Appare decisamente più coerente al tenore testuale del passo l'attribuzione invece al farro della sua focalità in ragione della riconosciuta forza accomunante e vincolante – essa si più volte ribadita da Dionigi nei paragrafi considerati – scaturente dalla compartecipazione dei nubendi ad una liturgia incentrata sulla sua presenza⁹.

⁹ Si v. G. DUMÉZIL, *Mariages indo-européens, suivis de quinze Questions romaines*, Payot 1979, p. 75; P. GIUNTI, *Concors vitae* cit., p. 349 s., la quale sottolinea appunto come dal tenore del brano delle *Antiquitates* dionisiane emerga «con l'enfasi e la ripetitività di un autenti-

Il distinguo non è di poco momento, come avremo modo di apprezzare più avanti.

3.

A rendere *ictu oculi* ancor più complesso il quadro ricostruttivo concorrono – come si diceva – le ulteriori numerose e variegate testimonianze letterarie in nostro possesso, che nella loro tradizione testuale sostituiscono al *panis farreus* altri prodotti a base di cereale, dalle diversificate qualificazioni sacrali.

L'espressione *panis farreus* utilizzata da Gaio appare per così dire 'sincopata' in talune testimonianze che descrivono l'elemento liturgico presente nell'arcaica cerimonia nuziale o solamente come *farreum*, ovvero come *farreum* correlato al termine *libum*.

Farreum compare in funzione centrale in un passo di Plinio, nel cui generale ed ampio andamento narrativo, che costituisce la prima parte del diciottesimo libro della Storia naturale – evocativo dell'ancestrale storia del cereale – ricorre appunto il riferimento all'antico rito del '*farreum praeferire*'¹⁰ in occasione della *confarreatio*, riferito alle *novae nuptae*:

co leit-motiv, il senso della comunione esistenziale scaturita da quella che agli occhi di Dionigi appare (grazie anche al valore della reciprocità insito nella fusione lessicale tra *cum* e *farreo*) come una vera e propria "comunione del farro" ("*κοινωνία τοῦ φαρρός*"): senza, tuttavia, che questo si traduca nella indicazione esplicita di un consumo alimentare del *panis farreus* da parte di entrambi i coniugi». Esclude il riferimento ad un comune cibarsi degli sposi nel corso della *confarreatio* anche B. ALBANESE, *Un'ipotesi sulla forma della confarreatio. Brevi studi di diritto romano* III, in *AUPA* 47, 2002, p. 100 s. (= *Scritti giuridici* IV, a cura di G. FALCONE, Torino 2006, p. 968 s.)

¹⁰ Il testo presenta diversi elementi di interesse, in ragione delle prospettive che esso può aprire, conseguenti all'interpretazione del '*praeferire farreum*' da parte delle *novae nuptae*. Il significato di *praeferire* nel senso di 'portare innanzi, consegnare' il farro, compiuto da coloro che sono già *nuptae (novae)* è stato infatti inteso come indizio della preesistenza temporale del rito nuziale ordinario rispetto a quello *confarreato*. Lo evidenzia B. ALBANESE, *Un'ipotesi* cit., p. 101 (= *Scritti* cit., p. 969): «forse ad un sacrificio con offerta di pane di farro accenna Plin., *Nat. hist.* 18,3,10 allorché parla del fatto che le *novae... nuptae farreum praeferiebant*. Questo testo potrebbe avere qualche rilevanza anche per il problema, che qui non può assolutamente esser considerato, dell'esatto rapporto tra *confarreatio*, *nuptiae* e *conventio in manum*. La menzione delle *novae nuptae* potrebbe alludere al fatto che le *nuptiae* erano atto distinto e precedente rispetto alla *confarreatio*» (sulla problematica si rinvia a C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 233 e nt. 142, con rassegna delle posizioni dottrinarie più recenti, cui *adde* R. ASTOLFI, *Il matrimonio* cit., p. 229 nt. 9). Non può in proposito non constatarsi come l'interpretazione del *praeferi-*

Plin., *Nat. hist.* 18.3.10: In sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat, novaeque nuptae farreum praeferebant.

Ancorché l'operazione effettuata in dottrina sia stata nel senso di una sovrapposizione concettuale al *panis farreus* di Gaio¹¹, nel contesto pliniano – così come nei contesti che andremo qui di seguito a considerare – *farreum*, pur alludendo certamente ad un preparato in funzione rituale¹², non coincide necessariamente con *panis*.

re farreum pliniano come descrittivo di un segmento rituale, quello del 'portare innanzi' il farro, posto in essere dalla *nupta* (così anche P. GIUNTI, *Concors vitae* cit., p. 348 per la quale «La sacralità esemplare della *confarreatio* si lega [...] al contatto fisico assicurato tra il *panis farreus* e la *nova nupta*: sarà possibile, con il gesto della "consegna", quell'«*adhiberi*» in cui trova compimento il ruolo liturgico del *panis farreus*»), finirebbe col focalizzare come centrale, nell'economia dell'atto, un momento procedurale proprio della cerimonia e tuttavia lontano da quell'agire comune e plurale dei due nubendi dell'atto, evocato come tratto distintivo della *confarreatio*. Non solo, ma l'accento così posto sul dettaglio della consegna del *panis farreus* non appare intonarsi, sotto il profilo della coerenza narrativa, con l'andamento generale del testo pliniano (*Nat. hist.* 18. 2-3) il quale si presenta, invece, come una sorta di evocazione 'agiografica', condotta in chiave storico-temporale, della terra ed ai suoi prodotti, segnatamente il farro. Tali perplessità interpretative si attenuerebbero, forse, ove si intendesse la locuzione nel senso derivante da uno dei significati di *praefere* individuati nel linguaggio pliniano, quello di 'prediligere, preferire' ovvero anche di 'mostrare, far apparire' (sul punto rinvio alla puntuale indagine di S.A. CRISTALDI, *loc. cit.*, p. 168 s. nt. 60). Entrambi i significati sarebbero infatti capaci di meglio armonizzarsi con il tono diffusamente encomiastico della narrazione pliniana (su cui si v. di recente C. VIGLIETTI, *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma arcaica*, Bologna 2011, p. 90 s., 141). Per magnificare il valore del farro, Plinio potrebbe cioè o aver voluto ricordare un fatto storico di portata generale, ovvero che le *novae nuptae* preferivano il farro – cioè che le novelle spose in passato avevano mostrato di prediligere le unioni *farreo*, piuttosto che le altre modalità nuziali –: avremmo qui un riferimento storico, di contenuto generico e del tutto coerente col periodo a cui è agganciata, *in sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat*, anch'esso volto ad enfatizzare il valore religioso della *confarreatio* rispetto agli altri vincoli (tale lettura porterebbe a supportare, in chiave ricostruttiva, quegli scenari che prefigurano una coesistenza già *ab intio*, accanto alla *confarreatio*, di modalità nuziali altre e anche *sine manu*, su cui da ult. I. PIRO, *Matrimonio e condizione della donna*, in *Le XII tavole. Testo e commento* 1, a cura di M.F. CURSI, Napoli 2018, pp. 154 ss.); ovvero potrebbe aver inteso sottolineare che, nell'ambito del rito massimamente permeato di religiosità, al farro veniva riconosciuto un valore simbolico tale da essere oggetto di ostentazione da parte delle *novae nuptae* (ma questa interpretazione, a differenza della precedente, riporterebbe il contenuto del riferimento pliniano nell'ambito della procedura rituale, riaprendo il problema dell'individuazione delle *novae nuptae* alle quali era rimesso l'agire descritto).

¹¹ V. dottrina citata nella nt. precedente.

¹² V. *Farreum* in A. ERNOUOT-A. MEILLET, *Dictionnaire étimologique de la langue latine*, Paris 1959, p. 216.

Lo si evince sia da un lemma dell'epitome festina in cui il *farreum*¹³ risulta definito come un tipo di 'focaccia' fatto col farro:

Fest., s.v. *Farreum* (L.78): genus libi ex farre factum

che anche dalla testimonianza, sempre festina, sulla oscura *diffarreatio* (L. 65), definita come un *genus sacrificii*, col quale si scioglieva l'unione (*fiebat dissolutio*) tra marito e moglie, e detta *diffarreatio* poiché veniva utilizzato un *libum* composto di farro:

Fest., s.v. *Diffarreatio* (L. 65): Diffarreatio genus erat sacrificii, quo inter virum et mulierem fiebat dissolutio. Dicta diffarreatio, quia fiebat farreo libo adhibito.

Il fatto che l'istituto dissolutivo dell'unione confarreata, quale suo *contrarius actus*, sia presentato con l'identica natura di *genus sacrificii* apprezzata nei testi giuridici descrittivi della *confarreatio*, ha fatto in verità concludere che «*libum*, in sostanza, sembra esser stata la qualificazione sacrale tecnica che, nel rito della *confarreatio* e della *diffarreatio*, assumeva il *panis farreus* menzionato da Gaio e nei *Tituli Ulpiani*»¹⁴.

Tuttavia, come accennavo, l'assimilazione dottrinaria del *panis farreus* col *farreum* e, a maggior ragione, col *libum*, sembra risultare forzata. In linea generale va considerato come alla impraticabile sovrapposibilità di *libum* e *panis* concorra la circostanza della principale destinazione in ambito sacrale del *libum*: la scrupolosa 'specificità' di ciascuno degli ingredienti sapientemente assemblati per i preparati che venivano adibiti nei riti a funzioni sacrificali (lo si vedrà tra un attimo, per es., con la *mola salsa*) rende infatti di difficile accoglimento l'idea di una ambivalenza ontologica e concettuale, nel nostro specifico ambito, tra *libum* e *panis* e dunque di un uso promiscuo dei vocaboli, quanto meno nelle testimonianze che, attinenti alla nostra vicenda, non possono non essere attente e puntuali in ordine ai profili sacrali.

Ed infatti, nelle fonti, la distinzione concettuale tra *libum*, *panis*, *farreum* appare operata nettamente:

Cato, *de agric.* 75: Libum hoc modo facito: casei p. II bene disterat in mortario; ubi bene distriverit, farinae siligineae libram aut, si voles tene-

¹³ Si v. anche Paul-Fest. v. *borreum* (91 L.): *borreum antiqui farreum dicebant a farre*.

¹⁴ B. ALBANESE, *Un'ipotesi* cit., p. 100 (= *Scritti* cit., p. 968).

rius esse, selibram similaginis solum eodem indito permiscetoque cum caseo bene; ovum unum addito et una permisceto bene; inde panem facito, folia subdito, in foco caldo sub testu coquito leniter.

Ovid., *Fast.* 1.128: ... Cereale sacerdos imponit libum farraque mixta salis.

Horat., *Epist.* 1.10.9-10: ... utque sacerdotis fugitivus liba recuso, pane egeo iam mellitis potiore placentis.

Catone descrive la ricetta del *libum* presentandolo come un preparato composto in maniera diversa, più complessa rispetto ad un *panis*, realizzato mescolando farina, formaggio e uovo; Ovidio distingue concettualmente il *libum*, offerto dal sacerdote, dal farro misto al sale (ovvero, la *mola salsa*). Ancor più esplicito Orazio, che in una lettera all'amico Aristio Fusco, nel decantare i piaceri del vivere in campagna, contrappone chiaramente *libum* a *panis*, dichiarando di rifiutare il primo (*liba recuso*) e di aver bisogno del secondo (*pane egeo*).

La diversità concettuale del *panis* da altri preparati a base di farro è ancora agevolmente desumibile attraverso la correlazione di due passaggi contenuti in Plinio, entrambi nel diciottesimo libro, con due ulteriori coerenti testimonianze tratte da Varrone e Valerio Massimo.

Plinio, che attribuisce a Verrio Flacco il ricordo storico del fatto che il popolo romano utilizzò, nei suoi primi 300 anni, solo il farro¹⁵:

Plin., *Nat. hist.* 18.11.62: populum Romanum farre tantum e frumento ccc annis usum Verrius tradit

afferma, poco più avanti, che il cibo degli antichi abitanti del Lazio fu costituito per lungo tempo non dal pane, ma dalla *puls*¹⁶, una polenta preparata mischiando appunto il farro all'acqua (o al latte):

Plin. 18.19.83: pulte autem, non pane, vixisse longo tempore Romanos manifestum.

¹⁵ Si v. per tutti A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, p. 116 s.

¹⁶ La cui diffusione ed il cui consumo dovette essere tale da far etichettare da Plauto i Romani, come è noto, con l'appellativo di *pultiphagi* o *pultiphagonides*: Plaut., *Most.* 828; *Poen.* 54. Si v. anche Varr., *de ling. lat.* 5. 108.

Evidente, dunque, come il farro, primordiale e secolare alimento e nutrimento dei Romani¹⁷ (lo ricordava anche Dionigi), lo fosse stato *ab initio* non *sub specie panis*, bensì come *puls*; testimonianza che risulta pienamente coerente con quanto ricordato da:

Varr., *de lingua lat.* 5.22: De victu antiquissima puls.

Val. Max. 2.5.5: Erant adeo continentiae adenti, ut frequentior apud eos pultis usus quam panis esset, ideoque in sacrificiis mola quae uocatur ex farre et sale constat. exta farre sparguntur et pullis, quibus auspicia petuntur, puls obicitur primitiis enim et libamentis uictus sui deos eo efficacius quo simplicius placabant.

Di speciale interesse, in Valerio Massimo, la correlazione tra la prima parte e la considerazione finale del testo, che consente di meglio definire la portata di quel *frequentior* iniziale (*ut frequentior apud eos pultis usus quam panis esset*), apparentemente indicativo di una primigenia compresenza, ancorché diversificata entità, di *puls* e *panis*: dopo aver ricordato l'utilizzo del farro e del sale (ovvero della *mola salsa*) nei sacrifici, e quindi l'uso di cospargere le interiora delle vittime di farro e di utilizzare la *puls* come pasto per i polli (con la cui osservazione si chiedono gli auspici), lo storico conclude affermando come i Romani, in sostanza, placassero gli dei per mezzo di primizie ed offerte costituite dai loro stessi cibi. Tra i quali, pertanto, implicitamente si afferma non rientrasse originariamente il *panis* ma la *puls*, insieme al suo ingrediente basilare, il farro.

Ciò che dunque le fonti lasciano intendere è che la lavorazione del farro in *panis* sia l'esito di un *iter* secolare, scandito da passaggi intermedi che conservano memoria di impasti e preparati edibili (*puls*, *libum*) chiaramente distinti

¹⁷ Per il quadro di riferimento generale: D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, p. 61; L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Cittadini e territorio. Consolidamento e trasformazione della 'civitas Romana'*, Roma 2000, p. 236 s.; G. PUCCI, *I consumi alimentari*, in *Storia di Roma 4. Caratteri e morfologie*, Torino 1989, pp. 369 ss.; G. CIFANI, *L'economia di Roma nella prima età repubblicana (V-IV secolo a.C.): alcune osservazioni*, in *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della «romanizzazione»*, a cura di M. ABERSON, M.C. BIELLA, M. DI FAZIO, P. SÁNCHEZ, M. WULLSCHLEGER, Atti del Convegno Roma 2014, Berna 2016, pp. 151 ss.; C. VIGLIETTI, *Roma arcaica: un'economia «bloccata»? Per una prospettiva storico-antropologica*, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 151, Torino 2017, pp. 97 ss.

dal pane, oltre che distinti tra loro¹⁸, ed in uso in tempi non concomitanti; un *iter* che trova per altro conferma nella accertata datazione dell'età della panificazione in Roma – risalente a non prima del IV secolo a.C., mentre la diffusione della relativa tecnica si colloca intorno al II sec. a.C.¹⁹ – rappresentando pertanto un tassello di notevole importanza sotto il profilo di una ricostruzione in chiave diacronica della struttura rituale del nostro atto.

La circostanza che le elaborazioni del farro con altri ingredienti risultino storicamente un *prius* rispetto al *panis*, lascia infatti scoperto un lembo nella modalità rituale dell'arcaico istituto della *confarreatio*, con riferimento appunto al periodo che precede l'introduzione della tecnica di panificazione. Un *vacuus* ricostruttivo che occorre tentare di colmare, e la cui soluzione appare tutt'altro che semplificata dal tenore di una serie ulteriore di testi nei quali gli elementi rituali caratterizzanti la nostra cerimonia si presentano ancor più diversificati: apparendo in essi (al posto del *panis farreus*, o del solo *farreum*, o del *libum*) menzionati *fruges et mola salsa* e, contemporaneamente, risultando l'attività del *coniungere*, suggellata con 'il prodotto' della lavorazione del farro, affidata al pontefice massimo ed al *flamen Dialis*:

Fest. Gloss. Abol. (CO 102) s.v. *confarreatis nuptiis*: ... farre, cum per ponteficem maximum et Dialem flamine m per fruges et molam salsam coniunguntur ...²⁰.

¹⁸ Varr., *de ling. lat.* 5.22. Disamina dettagliata delle fonti in F. GLINISTER, *Festus And Ritual Foodstuffs*, in *Eruditio Antiqua* 6, 2014, pp. 215 ss. Si v. anche A. BUONOPANE, *I cereali nel mondo romano. Le fonti letterarie*, in *La civiltà del pane. Storia, tecniche e simboli dal Mediterraneo all'Atlantico*, a cura di G. ARCHETTI, Atti del convegno internazionale di studio (Brescia, 1-6 dicembre 2014), Milano 2015, pp. 67 ss.

¹⁹ Plin., *Nat. hist.* 18.107-108. In argomento (con rinvio alla letteratura ivi cit.): A. BRELICH, *Tre variazioni romane* cit., p. 117; F. BENEDEK, *Die 'conventio in manum' und die Förmlichkeiten der Ebeschliessung im römischen Recht*, in *Studia Iuridica* 88, Pécs 1978, p. 10; G. PUCCI, *I consumi alimentari* cit., pp. 379 ss.; M. TORELLI, *Il pane di Roma arcaica. Calendario, riti e strutture*, in *Nel nome del pane*, a cura di O. LONGO, P. SCARPI, *Atti del IV Colloquio interuniversitario (Bolzano 3-6 giugno 1993)*, Trento 1995, p. 168; C. VIGLIETTI, *Roma arcaica* cit., p. 122.

²⁰ Il frammento, sostanzialmente sovrapponibile a Serv. *ad Georg.* 1.31 (di seguito, in testo) viene oramai acquisito alle glosse nuziali di Ateio Capitone; in ragione della sua alta rilevanza, costituisce un elemento di significativa rilevanza ai fini dell'indagine qui affrontata (*infra*, par. 3-4). Sulla glossa, più di recente, con rinvii bibliografici e ricostruzione della complessa vicenda interpretativa: M. TAGLIALATELA SCAFATI, *Cinna e la 'confarreatio'*, in *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana III*, a cura di G. FRANCIOSI, Napoli 1995, pp. 78 ss.; L. PEPPE, *Storie di parole* cit., p. 157; B. ALBANESE, *Un'ipotesi* cit., p. 96 s. nt. 2 (= *Scritti* cit., p. 964 s. nt. 2); C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 229 s., 305.

Serv. *ad Georg.* 1.31: ... farre, cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur – unde confarreatio appellabatur – ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.

Prescindendo qui dall' ampliare la riflessione introducendo in argomento le suggestioni proposte da un minoritario orientamento dottrinario²¹ concernenti la sussistenza di due diversificate tipologie rituali e parallele, relative una alla *confarreatio* dei cittadini romani l'altra a quella dei sacerdoti – delle quali si rinvenirebbe traccia nei riferimenti, contenuti nei testi or ora riportati, alle *nuptiae* di *flamen* e *flaminica* – concentriamoci invece, rimanendo ancorati ad una visione 'unitaria' dell'arcaico rituale, sulla descrizione degli elementi attuativi della cerimonia.

La presenza di *fruges* e *mola salsa* presenta un simbolismo che è di tutta evidenza 'altro' rispetto al *panis farreus*, e del quale va studiata la ragione. Il percorso è stato già ampiamente battuto in letteratura con esiti decisamente diversificati, come viene sintetizzato nelle rassegne dottrinarie in ordine alle indagini ricostruttive sul tema: «Alcuni studiosi – così si legge – hanno sostenuto che il *panis farreus* era chiamato *mola salsa*; che il *panis farreus* era fatto di *mola salsa*; oppure che la *mola salsa* era una focaccia confezionata con farro e sale. Altri, invece, hanno supposto la presenza, nel cerimoniale della *confarreatio*, sia del *panis farreus*, sia della *mola salsa*»²². Non è ovviamente possibile entrare adesso nel merito delle singole posizioni; basta tuttavia sottolineare come si tratti di congetture forse logicamente meno lineari rispetto alla lettura più probabile, verso la quale le fonti sembrano naturalmente indirizzare, la quale racconta invece di una 'storia' interna al rito della *confarreatio*, in cui ciascun elemento, mantenendo la sua identità, viene ad innestarsi nell'ambito di un processo evolutivo segnato, all'esterno, dall'adeguamento dei suoi simboli evocativi.

Fruges, frumentum, mola salsa, farreum appaiono infatti individuati distintamente tanto nella etimologia varroniana:

²¹ Per i termini della problematica rinvio a P. GIUNTI, 'Iuris civilis minima': *ancora sulla natura della 'diffarreatio'*, in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca IV*, Napoli 2001, p. 262 s., anche per la quale «la possibilità di intuire un segnale di difformità procedurale nella cerimonia confarreata in ragione del diverso statuto dei nubendi non consente di escludere una difformità ulteriore, in punto di efficacia, tra la *confarreatio* stretta dai flomini e la versione 'non sacerdotale' dello stesso istituto».

²² C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 227. Sul punto da ultimo S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., pp. 160 ss.

Varr., *de ling. lat.* 5.104: Hinc declinatae fruges et frumentum, sed ea e terra; etiam frumentum, quod <ad> exta ollicoqua solet addi ex mola, id est ex sale et farre molito

quanto nella rievocazione storica di Plinio, il quale distingue, con il ricorso a puntuali e diversificate espressioni verbali, le differenti finalità rivestite 'in ambito sacrale' – passaggio di notevole interesse, nel nostro contesto – dai tre alimenti:

Plin. 18.2.7: Numa instituit deos fruge colere et mola salsa supplicare atque, ut auctor est Hemina, far torrere, quoniam tostum cibo salubrius esset, id uno modo consecutus, statuendo non esse purum ad rem divi-
nam nisi tostum.

La puntualizzazione pliniana si presenta come la limpida conferma di una imprescindibile diversificazione in ambito sacrale, funzionale alla precipua utilizzazione di ciascuno degli elementi contemplati; un'ulteriore conferma, par di capire, della difficoltà di ipotizzare una promiscuità lessicale nell'ambito di un vocabolario rigoroso e tecnico, quale quello relativo alle liturgie sacrali.

Seguendo l'ordine indicato da Plinio – *fruges, mola salsa, far tostum* – entriamo più nel dettaglio delle tre tipologie. Se poco evinciamo dai testi in ordine al ruolo sacrale delle *fruges*, le spighe di farro, ovvero le primizie da cui si derivavano i prodotti²³, che sappiamo – nell'ambito dell'intrinseca correlazione tra cicli della vita umana e cicli della natura e della terra, riflessa e ritualizzata nella scansione delle festività del calendario numano²⁴ – significativamente utilizzate in offerta nei culti delle divinità

²³ Considerate in stretto rapporto funzionale con la *mola salsa*: così S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., p. 165 e nt. 54 (con dottrina ivi cit.). Dubbioso circa l'individuazione delle mesi che costituivano *fruges* R. ASTOLFI, *op. cit.*, p. 230. Si v. inoltre, variamente, sul tema: W.W. FLOWER, *Confarreatio: a Study of Patrician Usage*, in *JRS* 6, 1916, p. 192; B. PERRIN, *La consecration à Cèrès*, in *Studi in memoria di E. Albertario* II, 1953, pp. 387 ss.

²⁴ A. BRELICH, *Tre variazioni romane* cit., p. 68 ss., 110 ss.; M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984, pp. 31 ss.; A.L. PROSDOCIMI, *Mola salsa. Le giovani spighe in fiore*, in *Arch. Class.* 43. *Miscellanea etrusca e italica in onore di M. Pallottino*, II, Roma 1991, pp. 1297 ss.; P. BRACONI, *Ab incarnatione Romuli. Il farro, la misura del tempo, lo sbaglio di Romolo e l'error di Ovidio*, in *Ostraka. Rivista di antichità* 16.2, 2007, pp. 253 ss.

campestri²⁵, più dettagliate e numerose risultano le testimonianze storiche in merito alla *mola salsa*²⁶. Esse, nel ribadire concordemente la precipua destinazione a fini sacrificali della *mola*, la descrivono quale esito della complessa lavorazione del farro mediante un processo di tostatura, pestatura, macinazione e salatura.

Così Festo:

Fest., s.v. *Mola* (L. 124): *Mola etiam vocatur far tostum et sale sparsum, quod eo molito hostiae aspergantur [...]*

insieme ai già considerati:

Varr., *de ling. lat.* 5.104: ... *mola*, id est ex sale et farre molito.

Val. Max. 2.5.5: ...ideoque in sacrificiis *mola* quae uocatur ex farre et sale constat.

Da Servio apprendiamo, ancora, che Numa aveva attribuito il compito di preparare la *mola salsa* (definita anche come *mola casta*) alle sacerdotesse di Vesta, nel rispetto di una rigorosa procedura – mietitura delle sole spighe (*spicas adoreas*²⁷ *in corbibus messuariis ponunt*) del mese di maggio, torrefazione (*torrent*), pestatura nel mortaio (*pinsunt*), macinazione (*molunt*), conservazione (*condunt*) – la cui ottemperanza rientrava tra i compiti precipui delle tre Vestali *maximae*:

²⁵ Evidenziata specialmente da N. BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse* cit., p. 151, che afferma, a proposito delle *fruges*, come: «On retrouve la même offrande associée de gâteau et de fruges (en l'occurrence du millet) dans le culte d'une divinité champêtre, Palès, qui veille sur la prospérité des troupeaux [Ovid., *Fast.* 4,743.] Ce caractère agraire d'un des rituels les plus anciens du mariage romain ne doit pas nous étonner. Les rapports sont étroits entre le mariage et la culture des champs. Le mariage est un labour dont la femme est le sillon qu'ensemencera son époux. Les mêmes dieux veillent à la fécondité des femmes et à la fertilité des champs. A. Rossbach a bien montré qu'à Rome les rites nuptiaux appartiennent en grande partie à la sphère des cultes agraires».

²⁶ Accanto a quelle citate nel testo si v. ancora: Serv., *ad Aen.* 2.133 e 10.541; Paul.-Fest., s.v. *Mola* (L. 125).

²⁷ Cfr. sempre Plin., *Nat. hist.* 18.19.8: ... *far, quod adoreum veteres appellaverunt*; Paul.-Fest., s.v. *Ador* (L. 3): *Ador farri genus, 'edor' quondam appellatum ab edendo, vel quod aduratur, ut fiat tostum, unde in sacrificio mola salsa efficitur*. Anche Varrone parla di *far adoreum* (*de re rust.* 34.2).

Sui riti compiuti delle Vestali, A. CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Roma-Bari 2015, pp. 85 ss.

Serv., *ad Bucol.* 8.82: sparge molam far et salem. hoc nomen de sacris tractum est: far enim pium, id est mola casta, salsa – utrumque enim idem significat – ita fit: virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus. Vestalibus, Idibus Septembribus, adiecto sale cocto et sale duro.

Plinio ricorda inoltre come la *mola salsa* costituisse un elemento liturgico imprescindibile, senza il quale non poteva aver luogo alcun sacrificio; concetto ripreso anche da Festo, che attribuisce eloquentemente al preparato delle Vestali, appellato anche qui come *mola casta*, la natura di *genus sacrificii*²⁸:

Plin. 31.41.89: Maxime tamen in sacris intellegitur auctoritas, quando nulla conficiuntur sine mola salsa.

Fest-Paul., s.v. *Casta mola* (L. 57): casta mola genus sacrificii quod Vestales virgines faciebant.

Riveste notevole importanza, ai nostri fini, la puntuale indagine condotta in argomento, di recente, dal Prodocimi in ordine alla natura della *mola salsa*. Superando le approssimazioni dottrinarie in ordine ad una generica e superficiale identificazione della *mola salsa* con la farinata realizzata con i grani di farro destinati alla consumazione alimentare mediante tostatura, l'a. è pervenuto – attraverso un'attenta esegesi delle numerose testimonianze letterarie in oggetto, e segnatamente di Serv., *ad Bucol.* 8.82 – alla determinazione che la *mola* fosse invece l'esito della lavorazione delle 'spighe di farro giovani', giunte cioè ad un grado di "(non) maturazione": «Il testo come detto non ammette dubbi, non solo perché si parla di spighe e non di grani; non solo perché nelle spighe alla data in cui si compie l'operazione non c'è possibilità di esistenza di grani, ma anche perché le azioni espresse dai verbi sono quelle specifiche per foglie, o per spighe assimilabili alla foglia in quanto non contenitrice di grani»²⁹. L'indagine, che si iscrive

²⁸ S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., p. 164 nt. 50. Sulle implicazioni derivanti dalla natura di *genus sacrificii* della preparazione avente ad oggetto la *mola salsa* v. *infra* pp. 139 ss.

²⁹ A.L. PROSDOCIMI, *Mola salsa* cit., p. 1298: «Pertanto» – afferma tassativamente l'a. – «non c'è spazio per pseudoquestioni e correlate pseudospiegazioni dei moderni che cercano di

nella più ampia e complessa riconsiderazione del significato delle ritualità arcaiche calendariali in connessione con la ciclicità annuale umana e cerealicola³⁰ – la cui impostazione ed i cui risultati hanno incontrato consensi ed adesioni nella dottrina specialistica³¹ – riconosce nello specifico un uso duplice dell'antico *far* «e come piante, quindi anche spighe senza grani, e come il prodotto della pianta, i grani (da lavorare) per uso commestibile» e perviene alla individuazione di una distinzione tra lo sfarinato della *mola salsa*, esito della procedura (comprendente la tostatura) posta in essere dalle Vestali nel mese di maggio, e lo sfarinato edule del grano di farro, alla cui destinazione alimentare si perveniva (parimenti) a seguito di un processo di tostatura, ma effettuato in febbraio: «La tostatura di grani di farro è dunque un rito che fissa la funzione culturale 'pratica' di rendere e conservare il farro come edule; la tostatura delle spighe senza grani per confezionare la mola è un rito che fissa una funzione culturale non 'pratica', ma puramente ideologica: la tostatura delle spighe per la mola non è in funzione dell'uso umano ma in funzione di altro e precisamente di quello che è la spiga in quel momento: *il germe della vita del grano*»³².

Alla ritualizzazione della torrefazione del farro a scopi alimentari sarebbero stati dedicati i *Fornacalia*, festività tra le più arcaiche della storia di Roma, da Plinio fatta risalire a Numa³³, e coinvolgenti l'intera comunità cittadina nella sua strutturazione in curie, secondo la tradizione rievocata – insieme alla *ratio* istitutrice della *Fornax* come divinità – anche da Ovidio nei suoi *Fasti*:

Plin. 18.2.7: Numa instituit deos fruge colere et mola salsa supplicare atque, ut auctor est Hemina, far torrere, quoniam tostum cibo salubrius esset, id uno modo consecutus, statuendo non esse purum ad rem divinam nisi tostum. 8. Is et Fornacalia instituit farris torrendi ferias et aequae religiosas Terminis agrorum. hos enim deos tum maxime venerant, Seiamque a serendo, Segestam a segetibus appellabant, quarum

conciliare le spighe, la data e la presunta operazione su grani: il punto di partenza è semplicemente insussistente»: *op. cit.*, p. 1300. Su questi temi già M. TORELLI, *Il pane* cit., p. 153 nt. 13.

³⁰ *Supra*, nt. 24.

³¹ Si v. per tutti, con rinvii dottrinari, P. BRACONI, *Fornacalia, Sementivae e la semina primaverile del farro*, in *Le perle e il filo. A Mario Torelli per i suoi settanta anni*, Venosa Osanna ed. 2007, pp. 37 ss. Qualche riserva in B. ALBANESE, *Un'ipotesi* cit., p. 105 (= *Scritti* cit., p. 973).

³² *Op. cit.*, p. 1303.

³³ Plut., *Numa* 8; Dion. 2.74.4. Sui *Fornacalia* anche Paul.-Fest. (L. 73 e 82).

simulacra in circo videmus – tertiam ex his nominare sub tecto religio est –, ac ne degustabant quidem novas fruges aut vina, antequam sacerdotes primitias libassent.

Ovid., *Fast.* 2.519:

Farra tamen veteres iaciebant, farra metebant,
 primitias Cereri farra resecta dabant: 520
 usibus admoniti flammis torrenda dederunt,
 multaue peccato damna tulere suo;
 nam modo verrebant nigras pro farre favillas,
 nunc ipsas ignes corripuere casas.
 facta dea est Fornax: laeti Fornace coloni 525
 orant ut fruges temperet illa suas.
 curio legitimis nunc Fornacalia verbis
 maximus indicit nec stata sacra facit:
 inque foro, multa circum pendente tabella,
 signatur certa curia quaeque nota, 530
 stultaque pars populi quae sit sua curia nescit,
 sed facit extrema sacra relata die.

Già scorta tra le righe della narrazione dionisea, ed impressa nella memoria storica da Varrone, Valerio Massimo e dallo stesso Plinio, la centralità della coltivazione del farro rivestita a Roma sin dalle origini trova conferma dunque anche nelle testimonianze ora ricordate, in piena coerenza per altro con i dati scaturenti da importanti risultanze archeologiche. Come afferma Viglietti: «Che i Romani di età arcaica si nutrissero prevalentemente di farro appare ormai come un dato assodato. Nelle tombe dell’VIII-VII sec. a.C. e in ritrovamenti archeologici che sono stati interpretati come resti di sacrifici il farro è, infatti, sostanzialmente sempre presente e rappresenta il cereale maggiormente attestato insieme a orzo, farricello, spelta. Ma c’è di più: quel farro è di norma torrefatto. Le evidenze archeologiche, dunque, convergono chiaramente non solo con l’informazione pliniana secondo cui i Romani di età arcaica avrebbero mangiato prevalentemente quel cereale, ma anche con quella in cui si sostiene che essi prima di consumarlo lo avrebbero tostato»³⁴. L’istituzione di una festa apposita dedicata a questo rituale si armo-

³⁴ C. VIGLIETTI, *Il limite* cit., p. 91 (con riferimenti bibliografici e testuali).

nizza perfettamente col quadro storico di riferimento. I *Fornacalia* numani – continua Viglietti – «si configurano come un rito pubblico, vincolante per tutta la cittadinanza e caratterizzato da atti, gesti, obblighi ben precisi. In quella circostanza, l'azione culturalmente determinata – ed economicamente basilare – di rendere mangiabile, conservabile (e più salubre, come dice Plinio) il farro per mezzo della torrefazione riceveva senso, ed era efficace, solo se gli dei avessero partecipato alla festa con gli uomini ricevendo l'offerte prescritte»³⁵, collocandosi, in questa funzione, tra le più antiche feste di Roma, parte dei *sacra publica pro curiis* (cerimonie sacre pubbliche a cui partecipava tutta la cittadinanza organizzata per curia), con una coerenza tale – ricorda Ovidio – da prevederne il giorno di recupero, il 17 febbraio, per gli *stulti* che avessero dimenticato la curia di appartenenza³⁶.

4.

Come in un avvincente gioco di incastri, tutte le testimonianze ricordate – ancorché in apparenza collegate tra loro solo *per relationem* – rivelano

³⁵ *Ivi.*

³⁶ C. VIGLIETTI, *loc. ult. cit.* Sulla centralità della festività, dettata dalla essenzialità dell'operazione di torrefazione del farro ai fini della accessibilità all'alimento base della cultura romana arcaica, insiste particolarmente A. BRELICH, *Tre variazioni romane cit.*, pp. 117 ss. Cfr. anche M. TORELLI, *Il pane cit.*, p. 166 s.; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica cit.*, p. 164; B. ALBANESE, *Un'ipotesi cit.*, p. 105 (= *Scritti cit.*, p. 973). La funzione legata alla tostatura del farro edule, generalmente riconosciuta ai *Fornacalia*, è presentata in un'ottica parzialmente difforme da P. BRACONI, *Fornacalia cit.*, pp. 33 ss., spec. pp. 38 ss., il quale si discosta dall'interpretazione tradizionale dei *Fornacalia* del 17 febbraio come evento agrario che – segnando l'avvio del consumo del raccolto del farro del nuovo anno – assume carattere “esistenziale” per la comunità romana delle origini (Brellich), sancendo il passaggio dal vecchio al nuovo anno, per avanzare l'ipotesi che essi riguardassero «non già la fase dell'avvio del consumo del farro, previa tostatura, bensì di quella parte del raccolto, selezionata e riposta in estate per essere destinata alla semina, che si stabilisce, tra fine dell'inverno e inizio della primavera, di non seminare più» (p. 41). Calati nel contesto di pratiche rituali tese a garantire il buon esito del raccolto, i *Fornacalia* avrebbero assolto in sostanza alla funzione di «certificare la “regolarità” del trattamento della semente e ad allontanare “la vendetta” del seme mancato» (p. 42). Gli esiti dell'indagine cui perviene l'a. concorrono (come affermato da BRACONI nel suo successivo *Ab incarnatione Romuli, cit.*, p. 253), al più ampio tentativo di una «rilettura comparata delle sequenze della nascita del farro e dell'uomo. Dunque il modello alla base di questa lettura è stato la biologia umana, da sempre metafora per quella vegetale [...] indagata nel senso di una precisa corrispondenza, nell'anno, delle tappe dello sviluppo del seme umano con quelle del seme cereale».

in verità sottili interconnessioni, agganci, richiami, che le trasformano in tessere di un lontano mosaico dai contenuti sfuocati, ma non per questo indecifrabili. Proviamo ad ipotizzare un ordine che ne renda coerente la rappresentazione.

Dal quadro tratteggiato è emerso che il rituale determinante l'*in manum convenire* della donna, indicato nelle fonti mature come *confarreatio*, conserva nella memoria storica dei testimoni letterari del tempo origini ancestrali, tanto da essere collegato da Dionigi a Romolo. Elemento certo è l'utilizzo del farro, cereale romano per antonomasia, del quale apprendiamo tuttavia essere esistite, nella sua utilizzazione all'interno delle ritualità sacrificali e offertuali, più 'declinazioni', che hanno seguito storicamente strade parallele di non immediata identificazione, stando al ricordo dei testimoni del tempo. Da un lato la lavorazione della parte non edibile del farro, la spiga ancora immatura, compito precipuo delle Vestali, che ne traevano, mediante tostatura e salatura, la *mola (salsa)* per i riti sacrificali³⁷ (di "immolazione", appunto: Paul.-Fest., s.v. *Immolare* [L. 97]: *Immolare est mola id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare*); dall'altro la parte matura del farro, i grani, da avviare invece alla tostatura per rendere il prodotto idoneo sia alle cerimonie sacre che agli scopi alimentari.

L'aspetto forse maggiormente sottovalutato di questa lontana vicenda risulterebbe essere quello diacronico: l'adozione del farro edule tostato, tanto per finalità alimentari quanto per i rituali, risulta solennizzata con l'introduzione dei *Fornacalia* da parte di Numa, il quale appunto avrebbe statuito *non esse purum ad rem divinam nisi tostum* (18.2.7). Meno certi i contorni temporali della vicenda della preparazione rituale da parte delle Vestali della *mola salsa* per i sacrifici; in questo caso, osserva Prosdocimi: «È possibile, per me probabile, che il rito preesistesse e che Numa (da intendere come riferimento ideologico e non necessariamente avvenimentale) ne abbia riformato l'uso rituale»³⁸.

Ne inferisce, mi sembra, allora, che la cerimonia 'confarreata' nella sua originaria strutturazione non potesse prevedere al suo interno l'utilizzazione di un momento sacrificale realizzato col (grano di) farro e, a maggior

³⁷ Si v. anche Ovid., *Fast.* 1.337 s.: *Ante, deos homini quod conciliare valeret, / far erat et puri lucida mica salis*. Come sottolinea incisivamente M. TORELLI, *Il pane* cit., p. 153: «le Vestali confezionano un "finto pane", la *mola salsa*, destinata ad uso sacrificale nel quale si può leggere il rinvio simbolico all'impiego del pane reale» (v. anche p. 160 s.).

³⁸ A. PROSDOCIMI, *Mola salsa* cit., p. 1302.

ragione, col farro nella sua qualità di elemento/alimento edibile, ovvero come *panis*: perché ancora inesistente al tempo il ‘preparato’ *panis*³⁹ e perché, senza la tostatura solennizzata da Numa, quel farro era inadatto al sacrificio che si imponeva necessariamente nel rituale – e che il *convenire farreo* fosse un *genus sacrificii* non solo lo specificano chiaramente Gaio e Ulpiano, ma lo ricordano anche, seppur indirettamente, Dionigi, Festo e Servio⁴⁰.

Il che, in altre parole, implica che nella primigenia struttura formale della cerimonia – *rectius*: nella ‘concezione’ originaria dell’arcaico rituale – il nostro cereale, elemento fondante e pertanto di sicuro presente, lo fosse in altra forma, ritenuta ammissibile in chiave sacrificale e con una sua precipua finalità. Quale? Lo possiamo solo ipotizzare: se a tale arcaica fase rituale facesse riferimento Ateio Capitone – individuato, con convincenti argomenti, come fonte da cui origina la glossa festina ...*farre, cum per ponteficem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniunguntur*⁴¹ – potremmo pensare ad un rito imperniato sull’utilizzo del farro misto a sale, della *mola salsa* dunque, la cui presenza avrebbe potuto/dovuto assolvere ad una finalità rivolta non certo alla consumazione (ricordiamo che le spighe di farro con cui si lavora la *mola* non sono eduli) ma al solo sacrificio. E ad un sacrificio, o comunque ad un cerimoniale, necessariamente inaccessibile ai nubendi sotto il profilo di una loro attiva partecipazione, essendo l’agire con *mola salsa* un’esclusiva pertinenza dei sacerdoti; congettura valevole anche per l’ipotesi che il rito prevedesse non la *mola salsa* ma l’uso di semplice *far*, probabilmente bruciato come ricorda Dionigi (*i Romani bruciavano il farro prima di ogni offerta...*), ma di certo non consumato dai nubendi. In entrambi i casi, se così fosse – proseguendo nel ragionamento ipotetico – il rito sarebbe apparso confezionato intorno ad un segmento al

³⁹ L’utilizzo rituale del *panis (farreus)* è ritenuto «sicuramente un dato recenziore rispetto a un’epoca in cui, non ancora diffusi i fermenti, i grani macinati venivano cotti e consumati sotto forma di polenta» da A. ROMANO, *Matrimonium iustum. Valori economici e valori culturali nella storia giuridica del matrimonio*, Napoli 1996, p. 75 nt. 22. Pur essendo certa la recenziorezza del *panis*, non può tuttavia essere quello addotto l’argomento dirimente; come infatti sottolinea S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., p. 163 nt. 48, il *panis farreus* non poteva comunque essere un prodotto fermentato, stante il veto posto al *Flamen Dialis* di toccare la pasta di pane lievitata (Plut., *Quaest. Rom.* 109; Gell. 10.15.19; Serv. *ad Aen.* 1.179). Sul punto v. anche *infra*, nt. 67.

⁴⁰ Più in generale Serv., *ad Aen.* 1.346: *Apud ueteres neque uxor duci neque ager arari sine sacrificiis peractis.*

⁴¹ V. *supra*, nt. 15.

quale gli sposi non avrebbero certamente potuto partecipare come 'attori' ma avrebbero 'assistito'.

Si sarebbe trattato, in altre parole – e giungiamo così a definire il primo segmento della nostra ricostruzione diacronica – di un originario *convenire in manum 'farreo'*, laddove l'ablativo avrebbe avuto funzione descrittiva della 'materia' attraverso il cui utilizzo si era strutturato il momento centrale dell'intero cerimoniale⁴².

5.

Per fare un passo avanti e provare a costruire anche l'ulteriore tassello che ci consenta di conferire maggior nitidezza all'immagine del puzzle che stiamo tentando di ricomporre, occorre accantonare per un momento le suggestive testimonianze letterarie fin qui considerate e riprendere in mano le due tessere, fondamentali nella conoscenza dell'istituto giuridico della *confarreatio*, costituite da Gai 1.112 e Tit. Ulp. 9.1.

La portata delle informazioni contenute nel paragrafo 112 del primo libro delle Istituzioni di Gaio è notevole e, generalmente, sottodimensionata per importanza, rispetto alla sua reale entità. Per un più puntuale inquadramento della problematica, occorre considerare l'andamento gaiano sin dal par. 1.109, che costituisce l'*incipit* della trattazione avente ad oggetto l'*in manum convenire* della donna:

Gai.1.109: Sed in potestate quidem et masculi et feminae esse solent; in manum autem feminae tantum conveniunt. 110: Olim itaque tribus modis in manum conveniebant: usu, farreo, coemptione. 111. Usu in manum conveniebat, quae anno continuo nupta perseverabat.(...) Sed hoc totum ius partim legibus sublatum est, partim ipsa desuetudine obliteratum est. 112: Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii, quod Iovi Farreo fit; in quo farreus panis adhibetur, unde etiam *confarreatio* dicitur; complura praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et sollempnibus verbis praesentibus decem testibus aguntur et fiunt. Quod ius etiam nostris temporibus in usu est: nam flamines

⁴² Sulla risalenza di *farreo*, rispetto a *confarreatio*, v. *infra*, par. seguente. Lo rilevava già Albanese, su cui più diffusamente *infra*, p. 148 s. Nella direzione qui tracciata si inquadra per altro coerentemente la lettura della testimonianza di Dionigi precedentemente proposta (*supra*, pp. 123 ss.).

maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum, nisi ex farreatis nati non leguntur: ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt.

Tit. Ulp. 9.1: Farreo convenitur in manum certis verbis et testibus x praesentibus et sollemni sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur.

Il punto di osservazione da cui muovere è costituito dal mutamento di tempo⁴³ dall'imperfetto *conveniebant* del paragrafo 110 introduttivo della rappresentazione in chiave storica della vicenda – *Olim itaque tribus modis in manum conveniebant: usu, farreo, coemptione* – al presente *conveniunt*, utilizzato nel di poco successivo paragrafo 112, di nostro specifico interesse: *Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii...*; un salto temporale che potrebbe configurare un'incongruente modalità espositiva, se con quell'omnicomprensivo *olim conveniebant* iniziale Gaio avesse inteso riferirsi solo al ricordo dell'unica modalità effettivamente andata desueta al suo tempo, l'*in manum convenire usu*, che costituisce la prima delle tre vicende rappresentate (1.111), per poi – attraverso il passaggio dall'imperfetto al presente – imprimere una brusca sterzata alla sua descrizione, passando ad una illustrazione di istituti di diritto ancora vigente (seppur con differente diffusione ed utilizzo), quali appunto *confarreatio* e *coemptio*.

Una considerazione più approfondita del tenore dei passaggi in oggetto rivela in verità, al fondo dell'andamento gaiano, ben altro spessore logico-sistematico.

Lo scopo del giurista, enunciato nel paragrafo 109 è quello di esporre la disciplina dell'istituto vigente ai suoi tempi, come rivela il presente *conveniunt* ivi utilizzato: *Sed in potestate quidem et masculi et feminae esse solent, in manum autem feminae tantum conveniunt*; ma essa non può prescindere dalla conoscenza della relativa vicenda storica, la quale è – lo vedremo a breve, proprio a proposito della *confarreatio* – strutturale, al fine della comprensione del regime presente.

Lo schema espositivo adottato da Gaio rispecchia abilmente questo duplice intendimento. Le tre modalità di *conventio in manum* sono infatti proposte assecondando una sequenza storico-temporale che costi-

⁴³ Rinvio a I. PIRO, *Matrimonio* cit., p. 157 s.

tuisce la trama coerente dell'intera trattazione dell'istituto, dalla quale si stagliano – laddove presenti – i profili che ne costituiscono l'assetto vigente: quindi non in ordine all'*in manum convenire usu*, per via della sua precoce desuetudine che impone una narrazione al passato; in modo certamente pieno per quanto concerne la *coemptio* (nel successivi paragrafi 113-115b), quale istituto attuale e di più generale applicazione (e non a caso ultimo e più approfondito, nell'ordine storico di trattazione); in modo più circoscritto e complesso per la *confarreatio*, stante una sua più residuale applicazione, rispetto al passato, che impone l'adozione di un doppio livello espositivo.

Olim si conveniva in mano *usu farreo coemptione*, ricorda Gaio in 1.110; e l'*incipit* della trattazione del nostro istituto, in 1.112 (*Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii...*), riparte proprio da lì, da quell'ablativo *farreo* appena prima utilizzato, con il quale il giurista intende senza dubbio alcuno rievocare la denominazione tecnico-giuridica⁴⁴ dell'antica modalità realizzativa dell'*in manum convenire*, cristallizzata nella sequenza '*usu farreo coemptione*'; una formulazione – il dato è considerato pressoché pacifico in dottrina – derivante da un pregresso, consolidato vocabolario, al quale anche il nostro giurista aveva non a caso fatto eruditamente ricorso solo poche righe prima⁴⁵.

Né deve fuorviare il fatto che all'antico ablativo *farreo* segua ora il presente *conveniunt*. È proprio qui – lo si accennava pocanzi – che si scorge la sovrapposizione storica abilmente costruita da Gaio nella strutturazione della narrazione, e tuttavia tale da non fare ombra alla sequenza temporale che al di sotto vi si intravede, proprio grazie al 'filo' rappresentato da quell'ablativo *farreo* iniziale.

⁴⁴ La forma ablativa (adottata nella sequenza) declina infatti nel linguaggio giuridico – come mi è stato possibile dimostrare nel corso di precedenti indagini – i sostantivi con i quali si designavano tecnicamente gli istituti: I. PIRO, «Usus» cit., pp. 151 ss., 166; EAD., *Damnum 'corpore suo' dare - Rem 'corpore' possedere. L'oggettiva riferibilità del comportamento lesivo e della possessio nella riflessione e nel linguaggio dei giuristi romani*, Napoli 2004, p. 196.

⁴⁵ La successione, per la quale «non sembrano condivisibili le congetture di un diverso ordine originario» (B. ALBANESE, *Un'ipotesi* cit., p. 98 (= *Scritti* cit., p. 966), ricorre anche in Boeth., *Ad Cic. Top.* 3.14; Arnob., *Adv. Nat.* 4. 20; Serv., *ad Georg.* 1.31 e scaturirebbe da una comune matrice, individuata da J. LINDERSKI, *Usus, farre, coemptione. Bemerkungen zur Überlieferung eines Rechtsatzes*, in *ZSS* 101, 1984, pp. 301 ss., con fondati argomenti, nei libri *de iure pontificio* di Ateio Capitone (sul tema da ultt. C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 223 ntt. 102-103; I. PIRO, *Matrimonio* cit., p. 157 s., con rinvio alla letteratura precedente).

Proviamo a scomporla:

- *Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii, quod Iovi Farreo fit;*
- *in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur;*
- *complura praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et sollemnibus verbis praesentibus decem testibus aguntur et fiunt;*
- *Quod ius etiam nostris temporibus in usu est [...].*

Vi scorgiamo nel primo periodo la struttura basilare, originaria, dell'atto, rispondente ad un *in manum convenire 'farreo'*, descritta come una sorta di tipologia di sacrificio (*quoddam genus sacrificii*)⁴⁶ dedicato a Giove Farro (*quod Iovi Farreo fit*)⁴⁷; a questo momento sacrificale, connotante strutturalmente il rito ed evocatore di una liturgia composita, ancorché non esplicitata, Gaio aggancia la descrizione che segue: *in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur*. Il fatto che nel corso del sacrificio a Giove Farro venga utilizzato un *panis farreus* appare essere il segmento rituale caratterizzante rispetto al contesto che fa da fondo – “*in quo*” – tanto infatti da riconnettervi la denominazione dell'atto; ma non già – si badi bene – come *farreo*, bensì come *confarreatio*: ‘*farreo*’... *in quo farreus panis adhibetur, unde etiam 'confarreatio' dicitur*.

Come non dare il giusto risalto all'andamento testuale qui evidenziato, che ha come *incipit farreo* e come conclusione di periodo *confarreatio*?

È d'altronde lo stesso Gaio che enfatizza il passaggio, mediante il sapiente ricorso ad ‘*unde etiam*’. Con *unde* ci rivela che il piano in cui si colloca questa precisazione è recenziore, è avanzato, rispetto a quello della fase in cui per evocare l'atto si ricorreva all'ablativo *farreo*; non afferma infatti che *in quo farreus panis adhibetur, unde 'farreo' dicitur*, cioè che è l'*in manum convenire farreo* (da cui ha preso le mosse) che deriva la sua denominazione dall'utilizzo di un alimento che è fatto col farro (il *panis farreus*), ma va oltre, specificando che l'ammodernamento della evocazione, attraverso la nomen-

⁴⁶ Non può non avvertirsi, nell'andamento del periodo, una suggestiva assonanza col contenuto del lemma *festino casta mola* (L. 57): *casta mola genus sacrificii quod Vestales virgines faciebant*, laddove veniva definito *genus sacrificii* il rituale che impegnava la *mola salsa*. *Supra*, p. 135.

⁴⁷ Sulla ricorrenza dell'epiteto *Farreus* a Giove si v. G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Milano 1977, p. 171; B. ALBANESE, *Un'ipotesi* cit., p. 100 nt. 8 (= *Scritti* cit., p. 968 nt. 8); R. ASTOLFI, *Il matrimonio* cit., p. 229 nt. 10. Una rassegna della dottrina più risalente in C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 224 e nt. 106.

clatura dell'atto *confarreatio* si lega ad un preciso fatto rituale, l'utilizzo del *panis farreus*, che coerenza logica vuole sia anch'essa un *quid novi*, rispetto ad un assetto precedente. E d'altronde – rimanendo nella prospettiva gaiana – se da sempre l'utilizzo del *panis farreus* fosse stato parte del rituale (se dunque l'*in quo panis farreus adhibetur* fosse da intendersi come elemento originariamente connaturato al rito), da sempre il fatto (il rituale) avrebbe dovuto evocarsi come *confarreatio*, visto che Gaio lega a quella presenza la sua denominazione.

E *etiam*? La congiunzione costituisce chiaramente lo strumento necessario per segnalare l'avanzamento temporale sotteso alla descrizione in oggetto. Cosa vuol dire infatti *unde 'etiam' confarreatio dicitur*? *Etiam dicitur* rispetto a cosa, se non alla precedente denominazione da cui ha preso il via la trattazione storica, declinata nell'ablativo *farreo*?

Gaio ci sta sostanzialmente rivelando la storia di un adeguamento lemmatico, legato all'adibizione, all'utilizzazione dell'elemento da sempre caratterizzante l'atto, il farro, presente – nella versione che fa dell'antico rito una *confarreatio* – in forma di *panis*. Un adeguamento che trova coerente riscontro nella descrizione del rituale *confarreato* che ad esso segue: il giurista fa infatti esplicito riferimento a *'complura'* che *'aguntur e fiunt' cum certis et sollempnibus verbis* sottintendendo – quali soggetti delle forme verbali plurali utilizzate – i nubendi con il loro agire⁴⁸. Alla presenza dei testimoni, tutto l'agire rituale vede dunque protagonisti i due soggetti interessati agli effetti dell'atto, in una prospettiva che non contempla l'operare del Pontefice e del *Flamen*, trapelato invece dalla rappresentazione della vicenda testimoniata da Festo e Servio.

Una forzatura, la lettura in chiave diacronica del frammento qui proposta?

Induce ad escluderlo un passaggio testuale importante, contenuto nel periodo gaiano che segue: *Quod ius etiam nostris temporibus in usu est*. Specificazione superflua, per un verso, ed incomprensibile per l'altro, se la descrizione del rituale appena compiuta da Gaio, muovendo da *far*, o *farreum*, fino a *confarreatio*, non assecondasse la prospettiva diacronica che si è qui individuata. L'esigenza di affermare che quanto sin qui raccontato è 'ancora' *ius* vigente al suo tempo rimanda *in re ipsa* ad una rappresenta-

⁴⁸ La partecipazione attiva dei nubendi al rituale può considerarsi un fatto assodato: v. C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 225, cui *adde*: P. GIUNTI, *Concors vitae* cit., p. 349; R. ASTOLFI, *Il matrimonio* cit., pp. 228 ss.; S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., p. 170.

zione di evidente impianto storico – e se non quella proposta da Gaio nella parte iniziale di 1.112, quale? – che dà il giusto senso alla precisazione che quell'antico *ius* 'ancora' *in usu est*.

Le considerazioni svolte sembrano trovare un qualche indiretto appiglio nella struttura conferita alla riproposizione del paragrafo gaiano in:

Tit. Ulp. 9.1: *Farreo convenitur in manum certis verbis et testibus x praesentibus et sollemni sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur.*

Si accennava in apertura come nei *Tituli* la sintesi della narrazione gaiana avvenga omettendo il collegamento della denominazione di *confarreatio* all'adibizione rituale del *panis farreus*. Il confronto tra i due testi evidenzia come il resoconto qui si interrompa appena prima. Come Gaio, il paragrafo esordisce con '*Farreo*' *convenitur in manum*, per poi procedere operando una stringata sintesi del testo-modello⁴⁹, dal quale appaiono escerpiti gli elementi formali e rituali che, nell'ambito della descrizione gaiana, sono catalogabili come caratterizzanti l'*in manum convenire* 'farreo': i *certa verba*, la presenza di *testes*, la *sollemnitas* del sacrificio⁵⁰.

Nell'asciutto contesto così ricomposto – in cui non compare la designazione dell'atto come *confarreatio* – va focalizzata l'attenzione sulla modalità attraverso cui, nel frammento dei *Tituli*, viene innestata la menzione del rituale dell'adibizione del *panis farreus*: *in quo panis 'quoque' farreus adhibetur*. Non è agevole comprendere il significato dell'aggiunta del *quoque* (rispetto al tenore dell'omologo passaggio gaiano) e trarne argomenti, in ottica ricostruttiva⁵¹. Certamente, se l'*in manum convenire farreo* oggetto della descrizione fosse stato rispondente appieno col modello di *confarreatio* in uso in piena età classica, l'inserimento del *quoque* riferito al rituale del *panis farreus* non avrebbe avuto senso: Gaio è chiaro nell'affermare che

⁴⁹ Sul problema dell'attribuzione dei *Tituli* ad Ulpiano e della sua derivazione dalle *Institutiones* gaiane (ovvero della scaturigine di entrambe «dall'uso di una fonte prototipica comune»), rinvio a F. MERCOGLIANO, «Tituli ex corpore Ulpiani». *Storia di un testo*, Napoli 1997, pp. 49 ss., spec. 63 s.

⁵⁰ Dalla comparazione tra i due testi emerge un'ulteriore interessante discrepanza: la *sollemnitas* del sacrificio, che Gaio non cita, cui fa da contraltare l'assenza qui della menzione di *Iovis Farreus*, presente invece in Gaio. Il che potrebbe indurre a ritenere che *sollemnitas* fosse quella del rituale alla divinità, a Giove nello specifico.

⁵¹ Il *quoque* potrebbe fa riferimento, per P. GIUNTI, *Concors vitae* cit., p. 347 s., all'utilizzazione del *panis farreus* unitamente ad altre sostanze sacrificali (tra cui la *mola salsa*).

la presenza del *panis farreus* rappresenta l'elemento determinante l'accezione onomastica dell'atto come *confarreatio*, e dunque Ulpiano non avrebbe potuto stemperarne la portata introducendo un incongruente *quoque*, che renderebbe il momento 'uno dei' rituali, e non 'il' rituale caratterizzante. Ma non può non evidenziarsi al contempo come la descrizione dell'*in manum convenire* tradita dai *Tituli* non possa neppure rappresentare solo un *excursus* storico descrittivo del *convenire farreo*, di cui il rito del *panis farreus* avrebbe potuto costituire parte; e ciò stante il presente *convenitur* utilizzato ad inizio periodo, oltre che il tenore del Titolo 9.0 : *De his qui in manu sunt*.

Ciò che in definitiva dalla comparazione ci è consentito evincere è che la proposizione dell'istituto presente nei *Tituli*, apparentemente priva di spigolosità ove considerata in assoluto, rivela invece anch'essa a ben guardare – se confrontata col modello gaiano – tracce di un retrostante spessore temporale della vicenda rappresentata, delle quali, a causa dell'estrema sintesi con cui essa è stata resa, ci è impedito leggerne le implicazioni ma non avvertirne la presenza.

6.

Mi avvio alla conclusione.

All'esito dell'indagine sin qui svolta, e senza voler far dire ai nostri testi più di quanto non dicano, sembra possibile rintracciare un 'filo rosso', costituito dalla modificazione semantica cucita addosso alla nostra vicenda dalla tradizione testuale, che consente di scorgere uno spessore tridimensionale, al fondo della storia della *confarreatio*, finora rimasto celato.

Il congetturato affinamento di denominazione del rituale, da *farreo* a *confarreatio*, potrebbe essere legato alla 'caratterizzazione' di significato assunto dall'atto con l'introduzione del *panis farreus*; un'introduzione, un adeguamento⁵², che avrebbe incisivamente modificato l'abito formale del rito, non solo per la diversa entità della *res*, ma anche per la svolta che la sua

⁵² Un adeguamento temporale del rito è colto da L. PEPPE, *Storie di parole* cit., sia con riferimento all'utilizzo del pane di farro, (p. 56, condividendo la lettura di A. ROMANO, *Matrimonium iustum* cit., p. 75 nt. 22), che con riguardo, più in generale, alla struttura formale dell'atto, che l'a. traccia con una sequenza dalla quale si evincerebbe una crescente rilevanza pubblica della *confarreatio* (segnata dall'introduzione del *Pontifex maximus*, seguita dall'aggiunta del *flamen Dialis*, completata dall'intervento dei dieci testimoni) rispetto alla sua originaria natura di rito matrimoniale 'privato' (p. 157 s.).

‘qualità’ avrebbe determinato, elevando i nubendi stessi al ruolo di protagonisti dell’offerta avente ad oggetto il *panis*; alimento che annovera sì tra i suoi ingredienti il farro, ma che non è più quello di esclusiva pertinenza delle Vestali, destinato ai sacrifici e sottratto al contatto con l’uomo comune, bensì il farro ordinario, tostato nei *Fornacalia*⁵³ e destinato tanto ai rituali sacri quanto all’uso edibile. Un prodotto dunque, il *panis*, dell’uomo e per l’uomo, elemento/alimento accomunante.

Non siamo in grado di cogliere, nell’ambito di questa possibile evoluzione, il rapporto causa-effetto: se cioè l’adibizione del *panis farreus* sia stata l’esito di un adeguamento del rito originato da un’intervenuta piena partecipazione dei nubendi alle fasi rituali⁵⁴ ovvero se è stato l’adeguamento rituale avente ad oggetto il *panis farreus* l’elemento innovativo, che ha trascinato con sé un ‘agire’ *cum* (il *cum-farreare*), intorno al pane, il quale ha a sua volta naturalmente spostato il focus sulla partecipazione attiva dei nubendi; né i testi, come sin qui constatato, descrivono espressamente le modalità di ‘adibizione’ di questo *panis*, se cioè essa implicasse la sua consumazione, la sua condivisione/spartizione, o la sola offerta⁵⁵ (ma sul punto, torneremo tra un attimo). Certo è che, rispetto al *convenire in manum farreo*, terminologia staticamente descrittiva dell’utilizzo in funzione sacrificale del cereale, il *cum* proietta l’atto in un’altra dimensione rituale. Esso imprime a *con-farreatio* l’idea di un ‘dinamismo compartecipato’, rimandando quindi non più, come in precedenza, ad un elemento materiale, il farro, ma ad un’attività, il *farreare*, svolta in comune dai nubendi. Una designazione per altro in linea con le ulteriori due modalità di *conventio in manum*, le quali parimenti racchiudono, nel sostantivo in forma ablativa che le contrassegna, la descrizione dell’agire posto in essere dai soggetti coinvolti nella realizzazione dell’atto, in virtù del quale ciascuna specifica modalità di *conventio in manum* si instaura.

Come evidenzia l’Albanese «[...] non risulta chiaro, ammessa l’esistenza d’un sacrificio consistente nell’offerta del pane di farro, come si sia po-

⁵³ Non può essere affrontata in questa sede, ma merita un approfondimento futuro, l’indagine sulla possibilità di un collegamento tra il documentato coinvolgimento nei *Fornacalia* della collettività *pro curiis* ed il dato costituito dal numero di dieci dei testimoni presenzianti all’*in manum convenire farreo*, ricordati nelle fonti giuridiche; ove esso fosse tracciabile, potrebbe rappresentare un ulteriore segmento ricostruttivo di notevole rilievo.

⁵⁴ *Supra*, p. 145.

⁵⁵ Il diversificato quadro dottrinario al riguardo è ben sintetizzato da S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., p. 160 e nt. 36. V. anche *supra*, ntt. 8 e 9.

tuto parlare tecnicamente di *confarreatio*. Questo termine – quale che sia il valore del *cum* usato a guisa di prefisso (esso potrebbe connettersi alla duplicità dei soggetti interessati principalmente, ma ciò è tutt'altro che sicuro) – certamente presuppone un'azione espressa con il verbo *farreare*, da cui ovviamente deriva il sostantivo *farreatio*. Ora, offrire un pane di farro ben difficilmente potrà esser stato predicato come *farreare*, che sembra verbo adatto piuttosto ad esprimere un'attività con il farro»⁵⁶.

L'osservazione è di quelle acute, capaci di dischiudere scenari fino al momento rimasti in ombra, anche quando gli esiti cui perviene chi le ha formulate non appaiano (come nel caso di specie) esaudienti. L'Albanese, infatti, giunge alla conclusione che mentre «*farreum* (o addirittura solo *far* [...]) che con ogni probabilità era la più antica designazione del rito, accennava solo all'essenzialità del farro, *confarreatio* sembra alludere [...] ad una attività realizzata con la *mola salsa* di cui il farro era, con il sale, elemento costitutivo. E tale azione realizzata con la *mola salsa*, con ogni probabilità, non sarà stata altro che l'aspersione. Si può congetturare che il rito comportasse aspersione dei protagonisti delle *nuptiae* con la *mola salsa*, tanto che essi poterono esser talora designati come *farreati* (Gai. 1.112)»⁵⁷.

Pur avvertendo la medesima inadeguatezza denunciata dallo studioso in ordine alla ordinaria rappresentazione 'statica' legata al significato di *confarreatio*, a me sembra, invece, che la portata semantica del *confarreatio* sia più totalizzante, più dirompente. L'individuazione operata da Albanese di un preciso momento rituale al quale riagganciare il significato dell'espressione andrebbe in verità conciliata col fatto che molteplici erano gli atti rituali in Roma antica che prevedevano l'utilizzazione del farro – a maggior ragione nella sua preparazione come *mola salsa* da aspergere – nelle cui rispettive denominazioni non appare tuttavia rievocata, come nel

⁵⁶ *Ivi*, p. 101.

⁵⁷ *Ivi*, p. 106. Esplicativo quindi il prosieguo dell'argomentazione: «Se la nostra congettura è fondata, dovrà dubitarsi della precisione, o meglio della completezza, della notizia gajana (1,112) per cui elemento caratterizzante della *confarreatio* sarebbe stato il *sacrificium Iovi...*, *in quo farreus panis adhibetur*. Non meno caratterizzante, e tale anzi da dare il nome al rito sarà stata l'aspersione con la *mola salsa*. Tale aspersione potrebbe aver riguardato, oltre ai soggetti delle *nuptiae*, anche una *ovis* da sacrificare nell'occasione. Ad essa accenna Serv., *Ad Aen.* 4,374, allorché parla della pelle di una *ovis quae hostia fuisset*, usata per ricoprire le *sellae iugatae* degli sposi».

nostro caso, la presenza del farro⁵⁸; evidenza che induce a ritenere troppo contestualizzata la spiegazione di ‘*confarreatio*’ con riferimento ad un preciso segmento materiale della liturgia. Senza dire che, ove esso fosse stato così precipuo, si sarebbe dovuta oscurare, nella tradizione letteraria, la portata esplicativa del verbo *confarreatre* agganciata invece, da grammatici e letterati, anche ad aspetti della ritualità, tra loro differenti: si pensi alla spiegazione ravvisata nel congiungere per *frugem et molam salsam*, ovvero nel congiungere *aqua et igni*, ovvero nel congiungersi degli sposi stessi sedendosi insieme e vicini:

Fest. Gloss. Abol. (CO 102) s.v. *Confarreatis nuptiis*: ... farre, cum per ponteficem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniunguntur...

Serv., *ad Georg.* 1.31: ... farre, cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur – unde confarreatio appellabatur – ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.

Serv., *ad Aen.* 4.104: Quid est enim aliud: Dotalisque tuae Tyrios permittere dextrae, quam in manum convenire? quae conventio eo ritu perficitur, ut, aqua et igni adhibitis, duobus maximis elementis, natura conjuncta habeatur, quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus flaminem et flaminicam jure pontificio in matrimonium necesse est convenire.

Serv., *ad Aen.* 4.374: Locata enim uxor dicitur, quod simul cum eo se deat, dum confarreatur.

Non indugio ulteriormente sulla ben diversa suggestione che, alla luce del quadro appena ricomposto, evoca adesso il tenore dei testi riportati: mi riferisco in particolar modo ai primi due frammenti, in cui le *nuptiae* vengono sì definite *confarreatae* ma a seguire, la congiunzione con *fruges et mola salsa* per mano dei sacerdoti viene ricordata come *convenire* ‘*farreo*’, secon-

⁵⁸ Senza dire che la stessa congetturata utilizzazione della *mola salsa* in forma liquida, per aspergere i nubendi, trova fondati elementi di dubbio nelle fonti ed in dottrina: si v. S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., p. 164 nt. 50.

do un andamento diacronico sovrapponibile⁵⁹ a quello emerso dall'esegesi delle testimonianze di Gaio e di Ulpiano.

Il profilo su cui adesso soffermare l'attenzione riguarda invece la coerenza con cui, in ciascuno di essi, la natura *confarreata* dell'unione risulta raccordata al comune denominatore della "congiunzione" (intesa come "comunione" di elementi ovvero di attività), che trova la sua sintesi nel dato colto dalla lettura di Gaio, ovvero l'adeguamento rituale determinato dall'adibizione del pane di farro, accompagnato dalla partecipazione attiva e comunitaria dei nubendi all'espletamento del sacrificio (testimonianza a cui fa lì da contraltare il silenzio testuale circa la realizzazione dell'atto da parte dei sacerdoti). E ciò (provo a specificarlo meglio), non per via di un significato 'distintivo' rivestito dal momento dell'offerta del pane di farro rispetto agli altri momenti del *confarreatio* – si ricadrebbe nella logica del singolo segmento del rituale caratterizzante la denominazione dell'intero atto, ed a mio avviso non può essere così – quanto piuttosto per la straordinaria valenza sintetico-evocativa che, a mio avviso, veniva riposta nell'utilizzazione del farro declinato come *panis*, quale fatto capace di condensare ogni altro momento esplicativo di comunione rituale.

Panis è una sostanza composita, un insieme coeso di elementi, un impasto, un amalgama. È già di per sé materia che racchiude una forza simbolica accomunante. A differenza degli altri segmenti rituali, in cui il significato condivisivo risulta essere l'esito di un comportamento posto in essere dai nubendi, il pane è dunque 'ontologicamente' pregno di questo rinvio. La svolta subita dall'atto, nel configurarsi *confarreatio* rispetto al suo essere una modalità *farreo*, potrebbe allora essere stata determinata dalla autonomia 'laica' precocemente guadagnata dalla cerimonia, avvenuta mediante l'introduzione del *panis farreus* (da quando il pane divenne alimento diffuso) quale oggetto dell'agire degli stessi protagonisti del *convenire in manum*.

La presenza nella *confarreatio* di un segmento rituale che prevede la presenza del farro/*panis* con funzione simbolico-evocativa e non come 'alimento' materialmente consumato dai nubendi nel corso della cerimonia – quale emersa dall'indagine testuale e ricostruttiva sin qui compiuta – potrebbe avvalersi, *ad adiuvandum*, di un ulteriore elemento di supporto, costituito dall'interpretazione in chiave 'giuridica' di testimonianze iconografiche⁶⁰ come quella qui riprodotta:

⁵⁹ Per le ragioni acclamate: v. *supra*, nt. 20.

⁶⁰ V. *infra*, nt. 66.



Sarcofago con scena di matrimonio. II o III secolo. Parte anteriore. Hermitage, San Pietroburgo⁶¹.

La scena rappresenta il momento sacrificale, ritenuto culminante⁶², di una cerimonia nuziale⁶³ magnificata con elementi atti ad imprimere alla evocazione rituale la più solenne delle impronte celebrative, quella delle unioni confarreate⁶⁴.

⁶¹ La descrizione del monumento sepolcrale e le ragioni della sua incerta datazione sono presenti nella scheda museale e nel repertorio bibliografico visionabili su: <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=6986#n14-1>. V. anche ntt. seguenti.

⁶² Il rilievo ‘centrale’ che appare qui attribuito al momento del sacrificio è pacificamente registrato in dottrina. Si v. ad es.: S. BIRK, *Depicting the Dead: Self-Representation and Commemoration on Roman Sarcophagi with Portraits*, Aarhus 2013, pp. 61 ss.

⁶³ La circostanza è indubitata. Si v., ma solo esemplificativamente (insieme alla dottrina a cui si rimanda nelle ntt. precedenti e seguenti): HEINRICH BRUNN, *Sarcophago rappresentante cerimonie nuziali* (1844), in *Kleine Schriften*, a cura di H. BRUNN-H.BULLE, *Erster Band. Römische Denkmäler Altitalische Und Etruskische*, Leipzig 1898, pp. 4 ss.; H. DESCAMPS, *Mariage romain. Sarcophage en marbre trouvé auprès de Monticelli*, in *Description des marbres antiques du musée Campana à Rome: sculpture grecque et romaine*, Paris 1862, p. 107.

⁶⁴ Che la scena nuziale qui raffigurata sia sublimata attraverso riferimenti evocativi della *confarreatio* (M. BORDA, *Lares. La vita familiare romana nei documenti archeologici e letterari*, Città del Vaticano 1947, p. 25, 32 ss., 51 s.) emerge dalla corrispondenza delle testimonianze a noi note in materia con taluni dei dettagli rituali (evidenziati dagli aa. cit. *supra e infra*) qui rappresentati, i quali, seppur di generale svolgimento anche nei riti nuziali ordinari, si presentano tuttavia, nella trasposizione iconografica considerata, ammantati di una rilevanza pari a quella che viene riconosciuta loro, in forma precipua, nella ‘cerimonia per antonomasia’: 1) la solennità attribuita al momento sacrificale, che si intona, per la centralità qui rivestita (diversamente da quanto accade per i sacrifici dei riti nuziali ordinari, di norma svolti in ambito casalingo) alla natura di *genus sacrificii* della *confarreatio* (v. J. MARQUARDT, *La vie privée des Romains I. Manuel des Antiquités romaines* 14, a cura di T. MOMMSEN, J. MARQUARDT, Paris 1892, p. 60 s.; C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 224 ss., 505 s.); 2) l’individuazione tra gli astanti dei *camilli*, *pueri* aventi la qualità di *patrimi* e *matrimi* perché nati da genitori *confarreati* (Serv., *ad Ge-*

Orbene, muovendo dalla constatazione generale (e nota) secondo cui, nel simbolismo dell'iconografia nuziale romana, la scena rappresentata immortali non un qualsivoglia segmento celebrativo ma 'il' momento rituale assunto a fatto identificativo della vicenda a cui fa riferimento⁶⁵, ed essendo nella *confarreatio* tale momento coincidente con l'adibizione del *panis farreus* – suggellato dal compenetrarsi financo onomastico dell'atto con l'oggetto del sacrificio – ne inferisce, muovendo dall'interpretazione della rappresentazione qui osservata⁶⁶, che l'offerta alla divinità, eloquentemente rimessa all'agire comune e partecipativo dei nubendi, non si traducesse

org. 1.31, *supra*, in testo), la cui presenza è prescritta, nel ruolo di ausiliari dei flamini, nell'esercizio delle funzioni di culto (Varr. 7.34; *Fest.*, v. *flaminius camillus* (L. 82); Macr., *Sat.* 3.8.7: *Romani quoque pueros et puellas nobiles et investes camillos et camillas appellant flaminicarum et flaminum praeministros*). Nel caso di specie, il ruolo rituale del *camillus* appare essere quello di reggitore di una scatola, individuata nell'*acerra*, affiancato da una figurina, forse la *camilla*, che porta con sé primizie offertuali, indenticate con le *fruges* (che sappiamo presenti nel rituale farreato, come ricordato in *Fest.*, Gloss. Abol. (CO 102) s.v. *Confarreatis nuptiis* e Serv., *ad Georg.* 1.31: così J. MARQUARDT, *La vie privée* cit., pp. 60 ss.; M. BORDA, *Lares* cit., p. 32). Essendo il rituale rappresentato un matrimonio, ed essendo i flamini obbligati a presenziare ad ogni *confarreatio* (oltre che ad unirsi mediante *confarreatio*), la raffigurazione dei *camilli*, nel solennizzare la cerimonia, induce a qualificarne deduttivamente la natura come *confarreata*; 3) l'avanzata congettura, scaturente dalla presenza della corona sul capo dello sposo (motivo preso in prestito dalla scultura monumentale trionfale) di un suo elevato ruolo sociale (si è detto: un magistrato), enfatizzato dalla solennità del rituale nuziale.

Non va infine taciuta la sicura perduranza della *confarreatio* – anche se con effetti circoscritti: Tac. 4.16 – al tempo al quale si data la rappresentazione sepolcrale in oggetto, come confermato da Gai. 1.112: *quod ius etiam nostris temporibus in usu est* e da CIL 10.6662, che documenta, ancora nell'età di Commodo, la menzione di un *sacerdos confarreationum et diffarreationum* (E. DE RUGGIERO, s.v. *Confarreatio*, in *Dizionario epigrafico di antichità romane* 2.1, Roma 1900, p. 598). Come sottolineato da P.E. CORBETT, *The Roman Law of Marriage*, Oxford 1930, p. 84 s., 232, la *confarreatio* risulta anzi essere la sola forma di *conventio in manum* ancora menzionata dai giuristi nel III sec. d.C.: si v. anche F. BENEDEK, *Die 'conventio in manum'* cit., p. 14; M. TORELLI, *Lavinio* cit., p. 149; M. TAGLIALATELA SCAFATI, *Cinna e la 'confarreatio'* cit., p. 83.

⁶⁵ Si pensi al simbolismo insito nel gesto della *dextrarum iunctio* tra uomo e donna in contesto matrimoniale: M. BORDA, *Lares* cit., pp. 26 ss., 50 ss.; C. FAYER, *La familia romana* cit., p. 505 s., 508 ss.

⁶⁶ Non si tratta di una rappresentazione unica nel suo genere. Il medesimo motivo, con forti analogie raffigurative, ricorre infatti nel pannello frontale del 'sarcofago con scene di nozze e di sacrificio' custodito a Roma (Musei Vaticani, Museo Pio-Clementino, Cortile Ottagonale) e datato intorno al 180 d.C. La scheda descrittiva del monumento, con la comparazione tra i due manufatti, è disponibile su <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=7408>. Lo stato assai più malandato del monumento romano rende meno leggibile il gesto sacrificale del nubendo, la cui mano destra sembrerebbe essere ancor più contigua alla fiamma dell'altare. V. nt. seguente.

nella fattuale consumazione del *panis* (ciò non risulta da alcuna attestazione, né testuale né iconografica), ma si sostanziasse nella sua utilizzazione in qualità di ‘elemento rituale’⁶⁷ del sacrificio solenne, intorno al quale simbolicamente ruotava l’intera cerimonia evocata.

⁶⁷ Il sacrificio a *Iovis Farreus* mediante l’offerta del *panis farreus* posto sul fuoco sarebbe stato compiuto dal Flamine per L. LANDUCCI, *Indissolubilità del matrimonio confarreato*, in *AG* 57, 1896, p. 12 nt. 14; CH. DAREMBERG-M.E. SAGLIO, *v. Matrimonium*, in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 3, Paris 1918, p. 1658; così anche F. BENEDEK, *Die ‘conventio in manum’* cit., p. 10, ma senza indicazione del soggetto offerente. L’offerta di pane o focacce sul fuoco effettuata dal sacrificante o dall’offerente non costituirebbe un *unicum* della *confarreatio*, qualificandosi come motivo ricorrente nella ritualità romana, pur se realizzato secondo le svariate modulazioni dettate dalla tipologia di atto posto in essere. La si v. attestata ad es. in Ovid., *Fast.* 1.275-276, 3.733-734. La realizzazione di focacce da posizionare sul fuoco costituiva tra l’altro una prescrizione diretta alle donne nei *Matralia*: Ovid., *Fast.* 6.473; Varr., *de ling. lat.* 5.106 (così anche le numerose raffigurazioni di Vesta, la dea a cui erano consacrati i *Fornacalia*, rappresentata con in mano una focaccia di pane rotonda: F. CAPRIOLI, *Vesta aeterna. L’Aedes Vestae e la sua decorazione architettonica*, Roma 2017, pp. 78 ss., 125 ss.). Oltre alle testimonianze testuali, orientano in questa direzione anche le attente interpretazioni di quanti sollevano dubbi circa l’univoca interpretazione come ‘utensile’ rituale dell’oggetto che appare impugnato in talune raffigurazioni (manufatti bronzei, marmorei, etc.), individuando in esso come possibile la stessa focaccia votiva (così, esemplificativamente, in generale: G.B. PASSERI, *Sopra alcuni monumenti etruschi, scoperti ultimamente nell’agro cortonese, collocati nel Museo Corazzi*, in *Memorie di varia erudizione della società colombaria fiorentina* I, Firenze 1747, p. 11, 32; ID., *Monumenti antichi*, a cura della Reale Accademia dei Lincei 11, Milano 1901, p. 150; G. PINZA, *I bronzi figurati della Sardegna*, in *Bullettino di paletnologia italiana* 30, 1904, p. 224; R. PETTAZZONI, *L’onniscienza di Dio*, Torino 1955, p. 31; L.M. TOCCL, *I medaglioni romani e i contornati del Medagliere Vaticano*, Città del Vaticano 1965, p. 103; G. COCCHIARA, *Preistoria e folklore*, Palermo 1978, p. 80; G. STEFANI, *Cibi e sapori a Pompei e dintorni*, Pompei 2005, p. 37; L. BIANCHI, *I monumenti funerari della Dacia. Nuovi studi, note integrative e precisazioni*, in *Archeologia classica* 57, 2006, p. 279 s.). Quanto poi alla difformità strutturale del *panis* romano – per come a noi noto attraverso i reperti pompeiani, che lo raffigurano sì rotondo ma bombato, rigonfio e solcato a formare otto spicchi – con quello che potrebbe leggersi come tale nelle raffigurazioni iconografiche, merita di essere ricordato, per rimanere nell’ambito del nostro specifico rituale, il risalente divieto (lo si è richiamato *supra*, nt. 39) posto al flamine di toccare la materia lievitata; con l’ovvia conseguenza che il *panis farreus* utilizzato dai nubendi nella *confarreatio*, in una cerimonia nella quale i flamine rivestono il ruolo sia di presenzianti che di nubendi, non potendo contenere traccia di lievito dovesse presentarsi necessariamente di struttura ‘piatta’ – simile più ad un’ostia che ad un *panis* – proprio per la necessaria assenza tra gli ingredienti dei fermenti lievitanti. Così, per tutti, M. TORELLI, *Il pane* cit., p. 160, a proposito della preparazione dell’arcaica focaccia rimessa alle matrone in occasione dei *Matralia*: «che il *testuacium*, focaccia non lievitata cotta su di una lastra di terracotta infuocata, fosse il pane per eccellenza nell’altissimo arcaismo ci viene confermato dal fatto che il lievito era tabuato nella religione più antica: il flamine non poteva consumare il pane lievitato».

L'integrità in funzione rituale del *panis farreus* adibito nel sacrificio si iscrive nella complessità del significato che mi è sembrato di riscontrare nel prefisso *cum* che inspessisce *-farreatio*: esso non rimanda ad uno specifico segmento materiale della cerimonia⁶⁸, ma assume un valore 'olistico', capace di compendiare un'intera simbologia rituale protesa, in ogni suo momento, alla comunanza⁶⁹. Il *cum* segna, in definitiva, il passaggio topico dell'apertura, dello 'sdoganamento' di questa modalità di *convenire in manum* da una sfera di competenza originaria, probabilmente di esclusivo appannaggio sacerdotale⁷⁰.

La conclusione alla quale si è qui pervenuti muovendo dal nostro minuzioso 'bandolo', il farro – che ci ha guidati tra i meandri di un percorso tutto interno ad una specifica tipologia di testi – appare coerentemente innestarsi entro la ben più ampia e generale vicenda ricostruttiva dell'*in manum convenire*, sulla quale ho avuto occasione di riflettere ancora di recente⁷¹, secondo la quale la modalità *farreo* avrebbe costituito un affinamento concettuale del primigenio e fattuale *in manum convenire usu* (che ne faceva invece discendere gli effetti dall'avvenuta 'constatazione sensibile' – fatta di tempi e di comportamenti – di un'instauratasi stabilità coniugale tra i coniugi, comprovata dal perseverare *anno continuo* della sposa nel ruolo e nella condizione acquisita con le *nuptiae*). Lì sostenevo come *farreo* si sarebbe *ab origine* realizzato il superamento della necessità di una 'constatazione' fattuale della stabilità coniugale, per pervenire alla 'presunzione' della stessa, ottenuta operando un'anticipazione, di matrice pontificale, del momento dell'instaurazione dell'*in manum convenire* all'atto della celebrazione delle *nuptiae* (non di rado qualificate infatti poi come *confarreatae*⁷²); un'elaborazione grazie alla quale la stabilità coniugale, che ordinariamente andava acclarata a seguito di constatazione annuale, poteva adesso risultare presup-

⁶⁸ L'approfondimento qui condotto mi porta pertanto a rivedere la posizione che avevo precedentemente assunto in ordine alla funzione del *panis farreus* all'interno della cerimonia («*Usu*» cit., p. 42).

⁶⁹ Si ricordi l'insistenza sul momento della comunanza riscontrata in Dionigi (*supra*, p. 124).

⁷⁰ I. PIRO, *Matrimonio* cit., pp. 157 ss., 174 ss. (cui si rinvia anche per il problema della ritenuta esclusività patrizia del rituale).

⁷¹ I. PIRO, *Matrimonio* cit., pp. 157 ss.; ID., *Fondamenti socio-culturali e linguaggio alle radici delle vicende matrimoniali romane*, in *IURA* 66, 2018, pp. 65 ss.

⁷² Si v. da ultimo S.A. CRISTALDI, *Confarreatio* cit., p. 171 ss. (con rinvio alla dottrina *ivi* cit.).

posta, ma in quanto ‘affidata’ alla – e assicurata dalla – forma religiosa ed istituzionale che ne ammantava l’atto, in uno con la specialità di ruolo dei suoi destinatari⁷³. Il che ci riporta al punto qui di nostro interesse: ovvero al collegamento testuale costante del rito *farreo* alle unioni coniugali degli appartenenti agli ordini sacerdotali⁷⁴, con riguardo alle cui *nuptiae* – produttive, com’è noto, di effetti precipui⁷⁵ – potrebbe esserne stata favorita l’elaborazione pontificale, in chiave pubblica e solenne, per poi estendere e generalizzare l’applicazione anche alle unioni ‘laiche’.

L’adeguamento rituale interno alla *confarreatio* sin qui ripercorso, il passaggio dalla utilizzazione della *mola salsa* – quale preparazione esclusiva delle vestali ed appannaggio dei sacerdoti – a quella del più comune *panis farreus*, col suo perfezionare la corrispondenza, adesso piena, tra forma celebrata (in cui ogni momento rituale si rispecchia nel *cum*) ed effetti conseguiti (tutti determinanti un *cum*), potrebbe insomma, in questo quadro tutt’ora aperto, costituire un ulteriore significativo tassello chiarificatore di una misteriosa ed affascinante vicenda capace ancora, dopo secoli di studio, di restituirci sorprendenti ed inediti frammenti di memoria.

⁷³ Compiuta rassegna dottrinarina sugli aspetti qui richiamati in C. FAYER, *La familia romana* cit., pp. 223 ss.

⁷⁴ Serv., *ad Aen.* 4.104: *Quid est enim aliud: Dotalisque tuae Tyrios permittere dextrae, quam in manum convenire? quae conventio eo ritu perficitur, ut, aqua et igni adhibitis, duobus maximis elementis, natura conjuncta habeatur, quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus flaminem et flaminicam jure pontificio in matrimonium necesse est convenire*; 4.339: *PRAETENDI TAEDAS probat non esse matrimonium: quia illa dixerat ‘per conubia nostra’. et est quasi status finis latens: quid sint legitimae nuptiae. et hic Aeneam inducit agentem nullo se matrimonii iure posse constringi, qui neque confarreatione Didoni coniunctus fuerat, ut flamini ac flaminicae convenit*; 4.374: *Mos enim apud veteres fuit flamini ac flaminicae, dum ut per confarreationem in nuptias convenirent, sellas duas iugatas ovilla pelle superiniecta poni eius ovis, quae hostia fuisset, ut ibi nubentes velatis capitibus in confarreatione flamen ac flaminica residerent*; Boeth., *Ad Cic. Top.* 3.14: *Tribus modis uxor habebatur: usu farreo coemptione. Sed confarreatio solis pontificibus conveniebant (...).*

⁷⁵ Condizione di *patrimi* e *matrimi* dei figli nati da tale unione, con le speciali conseguenze connesse; condivisione dei *sacra*; inibizione dello *ius vendendi* paterno sul *vir* confarreato; esclusione dalla *potestas* paterna sul *flamen* e sulla *flaminica*.