

UN EPISODIO DI 'PATRIOTTISMO' SERVILE  
NELLA ROMA ARCAICA

Il racconto relativo all'origine della festa delle *nonae Caprotinae* (o *Capratinae*) il 7 di luglio – detta *feriae ancillarum* (o festa delle ancelle, le schiave di casa) – pone una serie di difficili problemi che toccano la storia del calendario, della religione e della mitologia romani, il processo di formazione della mentalità e del quadro dei valori di quella società, lo strutturarsi della sua memoria culturale, e 'last but not least' la storia delle relazioni sociali interne a quel sistema politico: temi tutti che, con peculiare riferimento a quella specifica festa, sono stati singolarmente affrontati in questi ultimi decenni da una serie di studiosi interessati a chiarire questi vari aspetti del mondo romano di età repubblicana<sup>1</sup>. Non intendo certo mettere qui a fuoco il complesso di queste questioni, ma più semplicemente sviluppare qualche riflessione, stimolata da quel racconto, circa l'ultimo dei temi accennati, quello della posizione degli schiavi, e in particolare delle schiave, nella società medio-repubblicana romana: un tema peraltro inevitabilmente connesso con quello del formarsi in quel contesto di una tradizione memoriale con funzioni di supporto a un certo modo di vedere la schiavitù, e quella femminile in particolare, da parte della classe politica – naturalmente costituita dai padroni di schiavi (e schiave). Cercheremo dunque di capire come il racconto di un episodio, storico o inventato che sia, avente per protagoniste delle schiave, vada a trovare il suo spazio tra i miti di fondazione della società romana, e come tale venga per così dire sacralizzato nel calendario della città.

Riassumo anzitutto gli elementi rilevanti del racconto – un esempio da manuale di eziologia a carattere storico – quali risultano soprattutto da due passi di Plutarco – l'uno dalla *Vita di Romolo* (29.4-9) e l'altro dalla *Vita di Camillo* (33.2-6)<sup>2</sup> – nonché da un passo dei *Saturnali* di Macrobio (1.11.36-40): praticamente identiche le prime due testimonianze, e sui punti essenziali assolutamente convergente con queste la terza, che fornisce peraltro qualche

<sup>1</sup> Segnalo in particolare, per una ricognizione delle tematiche in discussione, Bremmer 1987; altri contributi saranno menzionati via via.

<sup>2</sup> L'antiorità della menzione nel *Romolo* (29) è attestata dallo stesso Plutarco (*Cam.* 33.10); dal momento che nel *Numa*, dove pure si parla della "scomparsa" di Romolo (2.2), si fa appena un cenno incidentale alle *nonae Capratinae*, Plutarco si sarà imbattuto in questo racconto in sede di stesura del *Romolo*, una *vita* per la cui redazione lo storico-biografo si è ampiamente avvalso, come base documentaria, di una serie di riti, cerimonie e feste la cui origine le sue fonti facevano in qualche modo risalire, più o meno dubitativamente, al mitico re fondatore della città (su questo vd. il mio intervento *Roman Festivals in Plutarch's Life of Romulus* al Convegno di Rethymno, 27-30 aprile 2017, su "Ritual and Politics, Individual and Community in Plutarch's Works", in stampa).

dettaglio in più, specialmente per quanto riguarda la conclusione della vicenda<sup>3</sup>. La storia è dunque che all'indomani della cacciata dei Galli da Roma ad opera di Camillo (o in alternativa, come vedremo, a seguito della scomparsa di Romolo), quando la città semidistrutta non si era ancora ripresa dal grave disastro, i Romani dovettero fronteggiare un assedio di quanto ne restava da parte dei Latini (o dei Fidenati), i quali avrebbero chiesto provocatoramente, in cambio della rinuncia alle ostilità, la consegna di vergini e matrone (vedove), che gli aggressori si dichiaravano desiderosi di sposare: essi sostenevano che in questo modo sarebbero stati rifondati e allargati i legami di parentela che già Romolo aveva istituito col ratto delle Sabine. Di fronte alla grave incertezza delle autorità romane, che in quella situazione temevano di non essere in grado di resistere all'aggressione, una schiava di nome Filotide (o Tutula) avrebbe proposto loro un espediente: di recarsi lei stessa presso il campo nemico, insieme ad altre schiave di bell'aspetto, vestite come le donne libere, in modo che gli aggressori, erroneamente convinti che i Romani si fossero piegati, si intrattenessero piacevolmente con loro; al momento opportuno, nel corso della notte, quando i Latini ormai esausti per le prestazioni amorose<sup>4</sup> e inebetiti dal vino fossero stati immersi nel sonno, lei personalmente avrebbe dato un segnale sollevando una fiaccola di su un caprifico (o fico selvatico), in modo che i Romani potessero irrompere nell'accampamento dei nemici, e farne strage. Avuto l'assenso dei magistrati, e il loro appoggio organizzativo, le cose andarono come previsto, assicurando ai Romani la liberazione dall'assedio e la vittoria; e in segno di riconoscenza le autorità avrebbero istituito una festa, da tenersi nel giorno anniversario dell'evento, appunto le *nonae Capratinae* – Macrobio aggiunge che le schiave furono ricompensate dal senato con la manomissione, la concessione di una dote, il diritto di indossare per sempre le vesti che avevano usato in quella circostanza, nonché la celebrazione di un sacrificio annuale che serbasse memoria dell'evento. Plutarco dichiara però nel *Camillo* (33.2) che questo racconto è μυθῶδες, ovvero “mitico, favoloso”, e per questo motivo ritiene che la storia di questa guerra sia più affidabilmente recuperabile attraverso un'altra narrazione, priva di elementi favolistici, che di seguito riporta: una narrazione nella quale gioca la parte del protagonista Camillo, in quell'occasione nominato dittatore per la terza volta. Per il racconto μυθῶδες

<sup>3</sup> Lo stesso racconto, con diversi nomi e qualche variazione di dettaglio, compare anche nei *Parallela Graeca et Romana* attribuiti a Plutarco (*Mor.* 313a), su cui vd. Woodard 2013, 4 ss.; vi allude anche Ovidio nell'*Ars amatoria* (2.257 s.) – ma per un elenco completo delle fonti vd. Degrassi 1963, 479-481.

<sup>4</sup> Nella versione dei *Parallela* pseudo-plutarchei si parla espressamente di “ininterrotto amplesso” (e cfr. anche Polyæn. 8.30).

Plutarco ripiegava invece sull'ipotesi – già avanzata nel *Romolo* (29.2 e 11) – che esso fosse in qualche modo connesso con la tradizione relativa alla scomparsa di Romolo e al trambusto che ne era seguito: in questo modo la festa e il rito delle *nonae Capratinae* finivano per diventare, complice la stretta vicinanza delle date delle due feste, una sorta di versione al femminile del *regifugium*; ma si trattava evidentemente di una soluzione poco soddisfacente, perché così si perdevano tutti gli elementi più significativi del racconto stesso<sup>5</sup>.

Sarebbe naturalmente molto utile per noi poter accertare quando sia nato questo racconto, ma allo stato attuale della nostra documentazione è del tutto improbabile che si possa venire a capo della questione. Quello che si può dire è che, anche se Plutarco è l'autore più antico che ce lo conserva, esso non può che essergli arrivato dalla tradizione annalistica, o direttamente dalla lettura di qualche annalista, o attraverso la mediazione della *Storia di Roma arcaica* di Dionigi di Alicarnasso, che è la sua fonte principale per tutte le *Vite* romane dell'età più remota – se raffronti diretti con Dionigi non sono possibili è, verosimilmente, solo perché la seconda parte della *Storia* dionigiiana non è conservata integra –. Se fosse così, ne conseguirebbe che Dionigi (che comunque non lo menziona a proposito della scomparsa di Romolo) pensava che l'episodio, vero o favoloso che fosse, dovesse essere effettivamente collocato all'indomani della vicenda gallica. In ogni caso di questo racconto non c'è traccia in Livio, presumibilmente perché i dubbi dello storico patavino sulla plausibilità della storia erano talmente forti da non consentirgli di conservarla, neppure con beneficio d'inventario, come fa invece lo storico-biografo greco. Plutarco dichiara in effetti in entrambe le *Vite* che c'era discussione fra gli storici (συγγραφεῖς) sul contesto nel quale collocare il presunto evento<sup>6</sup>, e questo assicura almeno che più d'uno degli annalisti lo riportava; anche se non è detto che ne facessero menzione gli *Annali* di Lucio Calpurnio Pisone detto Frugi, dal quale deriva l'unico frammento annalistico che si sia conservato relativo alle operazioni militari dell'immediato dopoguerra gallico<sup>7</sup>. Dal canto suo Macrobio ignorava del tutto l'esistenza di un'interpretazione dell'origine della festa alternativa a quella che la collegava all'età di Camillo; e a differenza di Plutarco non sollevava dubbi circa l'effettiva storicità della vicenda, che provverebbe come anche le

<sup>5</sup> A mio parere il fatto che Plutarco riproponga lo stesso racconto nel *Camillo* indica che in ogni caso egli continuava a nutrire dubbi circa la sua stessa soluzione del problema. Per una discussione sui passi plutarchei segnalo Piccirilli 1980, 292 ss.; Ampolo 1988, 340 s.

<sup>6</sup> *Rom.* 29.11 ταῦτ' οὐ πολλοὶ προσίενται τῶν συγγραφέων. *Cam.* 33.9 ἕτεροι δὲ τούτων τὰ πλείστα δρᾶσθαι λέγεσθαι φασιν ἐπὶ τῷ τοῦ Ῥωμύλου πάθει.

<sup>7</sup> Fr. 34 F. = 43 P. (da Macr., *Sat.* 3.2.14); sugli *Annali* di Pisone vd. Forsythe 1994 (475 ss. per il fr. in questione).

schiaive femmine, come e più degli schiavi maschi, fossero state capaci di gesti di ‘patriottismo’ nei confronti della *respublica* romana<sup>8</sup>. E purtroppo non è possibile sapere che cosa pensasse in proposito il poeta Ovidio, che nei *Fasti* ci ha trasmesso una grande parte del patrimonio mitico romano, in quanto direttamente o indirettamente collegato con l’assetto del calendario: la parte conservata dell’opera – probabilmente la sola veramente scritta – si ferma infatti al mese di giugno; è certo però che Ovidio conosceva il racconto delle origini della festa, dal momento che vi allude in un passo dell’*Ars amatoria* (2.257 s.).

In siffatto quadro documentario quello che ora vorremmo fare è tentare di identificare le componenti ideologiche del racconto (e della festa ad esso connessa), ovvero comprenderne la funzione nell’ambito del modo di sentire la schiavitù da parte dei Romani in età medio-repubblicana. Si tratta di un’operazione che si colloca nella scia di quella ultimamente compiuta con grande acume da Roberta Stewart, autrice di un bel libro su *Plauto e la schiavitù romana*, uscito nel 2012, nel quale ha cercato di ricostruire un opportuno contesto ideologico per la figura dello schiavo plautino attraverso la valutazione delle testimonianze relative alla posizione dello schiavo reale nella società romana del tempo: fatti di costume, o propriamente politici e giuridici, che appartengono molto latamente all’epoca di Plauto, cioè sono collocabili fra la fine del IV e la fine del II secolo a.C. Tra queste testimonianze è particolarmente significativa, dal nostro punto di vista, quella proveniente dal passo del *De lingua Latina* (6.18) in cui Varrone commenta l’espressione *nonae Caprotinae*: infatti l’antiquario romano – in questo caso nella sua veste di storico della lingua latina – informa che “una *togata praetexta* messa in scena in occasione dei *ludi Apollinares* spiegò al popolo il motivo per cui le donne sacrificano a *Iuno Caprotina* sotto un fico selvatico, e ne staccano un ramo”<sup>9</sup> – che è appunto il momento culminante della festa. Ricordo che la *praetexta* era una rappresentazione teatrale, una *fabula*, che metteva sulla scena, a fini di autoglorificazione collettiva, episodi, storici o mitici, considerati fondativi dell’identità del popolo romano. Lasciando stare le complicate questioni filologiche relative alla tradizione di questo passo varroniano, e stando a quella che sembra esserne oggi la lettura più ampiamente condivisa<sup>10</sup>, conveniamo con la studiosa americana che per la data-

<sup>8</sup> *Sat.* 1.11.35 *accipe ancillarum factum non minus memorabile, nec quo utilius rei publicae in ulla nobilitate reperias*; e cfr. 36 *in memoriam benignae virtutis quae in ancillarum animis pro conservatione publicae dignitatis apparuit*.

<sup>9</sup> *L.L.* 6.18 *nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunoni Caprotinae mulieres sacrificantur et sub caprifico faciunt; e caprifico adhibent virgam. Cur hoc, togata praetexta data eis Apollinaribus ludis docuit populum*.

<sup>10</sup> Vd. Wiseman 1998, 8 ss.

zione di questa *fabula* non si possa scendere oltre la seconda metà del II secolo – opterei anzi, per motivi che vedremo, per la prima metà del secolo; e, anche se non abbiamo alcuna informazione, oltre che sull'autore, su quale possa esserne stato il contenuto, sarebbe azzardato pensare che fosse diverso dal racconto che conosciamo da Plutarco e Macrobio. L'ideazione di una *fabula* del genere mostrerebbe dunque che la dirigenza romana ritenne a un certo punto che quel racconto, certamente preesistente almeno nei suoi tratti essenziali, meritasse di essere rappresentato scenicamente come esempio edificante di fronte alla popolazione nei *ludi Apollinares*, che a partire dalla fine del III secolo si celebravano in contemporanea con le *feriae ancillarum*, nella seconda settimana di luglio. Secondo la Stewart tale esempio sanzionava il principio della violabilità del corpo della schiava al momento stesso in cui ribadiva per contrasto l'idea dell'inviolabilità di quello della donna libera, *virgo* o *matrona* che fosse – un'idea, quest'ultima, che stava peraltro già da tempo, in forma per così dire politicamente costituente, alla base dell'ideologia storica repubblicana, con i miti di Lucrezia e di Virginia. Ed è questa appunto la morale che la studiosa trae dall'analisi del racconto, quando scrive: “Il mito eziologico non si limita a configurare una storia di schiave leali la cui lealtà rende possibile la vittoria militare romana, ma presuppone anche la convinzione che non fosse affatto sconveniente che i corpi delle schiave fossero disponibili senza problemi per lo stupro, mentre lo sarebbe stato con i casti corpi delle libere padrone di schiave. Il mito – e la sua messa in scena nel rito – dà legittimità all'idea che le schiave potevano essere liberamente violentate in quanto schiave”<sup>11</sup>.

Pur condividendo questa conclusione, ritengo tuttavia che essa sia parziale, ovvero che sottovaluti o addirittura misconosca alcuni aspetti del racconto, che possono specificare e qualificare meglio la sua valenza ideologica. Prima di tutto appare importante il fatto che tutta l'operazione sia presentata come frutto dell'iniziativa non delle autorità di governo, o delle padrone di schiave – che avrebbero avuto *ex hypothesi* la possibilità di farlo – ma proprio di una schiava, che si offre per la delicata missione e per di più si assume anche il compito di scegliere le compagne che dovranno accompagnarla presso il campo nemico (Plut., *Cam.* 33.5). In secondo luogo va sottolineato il fatto che Philotis e le altre schiave intendano adoperarsi non a favore di questo o quel padrone – gli esempi di fedeltà in questo senso, maschili e femminili, sono assai più comuni, come risulta dall'esemplificazione offerta da Macrobio – ma collettivamente a difesa dello Stato romano<sup>12</sup>; questa circostanza, che rappresenta forse un *unicum* in tutta la storia

<sup>11</sup> Stewart 2012, 87 s.

<sup>12</sup> Gualerzi 2007, 208 s. (con n. 26) ricorda comunque un esempio di azione individuale di

della schiavitù romana (se non antica in generale), suona come una sorta di riconoscimento del ruolo che può avere la donna in quanto tale, indipendentemente dal suo *status*, nell'assicurare il benessere e la sopravvivenza stessa dello Stato: è come se queste schiave, in uno spirito per così dire di solidarietà femminile, condividessero il senso del valore della castità delle donne libere ai fini della preservazione dell'identità del loro popolo, e accettassero di sacrificarsi per tutelarlo – su questo punto mi rifaccio alle considerazioni sviluppate qualche anno fa da Lucia Beltrami<sup>13</sup>. Forse si può spiegare in questo modo non solo il dettaglio del racconto, quale risulta come si è visto da Macrobio, che le schiave che hanno partecipato a questa operazione per così dire para-militare sono ricompensate del loro impegno con una vera e propria parificazione allo *status* delle donne libere; ma anche, sul piano della festa, quello che le schiave vi partecipavano vestite da libere, e che alla fine tanto le donne libere quanto le schiave sedevano insieme ad un banchetto comune<sup>14</sup>. In considerazione di ciò, da una parte non è possibile considerare la festa come un puro e semplice “rito d'inversione” (quale è invece il caso, per gli schiavi maschi, della festa dei Saturnali), e dall'altra si può pensare che abbia un valore particolare proprio la dimensione collettiva dell'azione delle schiave, che ricorda da vicino episodi di azione femminile altrettanto collettiva: come, in forma per così dire passiva, il ratto stesso delle Sabine (al quale, come si è visto, fanno riferimento i Latini nella loro provocatoria richiesta), e in forma attiva ad esempio il complesso degli interventi delle matrone nella vicenda di Coriolano, che stanno ‘miticamente’ alla base della dedica, il 6 di luglio, del tempio della *Fortuna Muliebris* (Dion. Hal. 8.53.3 ss.), o – in un contesto più propriamente storico – la protesta collettiva delle matrone in vista del dibattito in senato per l'abrogazione della legge Oppia (Liv. 34.1 ss.)<sup>15</sup>.

Il calendario romano, come è noto, è in realtà una sorta di sistema ordinativo della vita della comunità, un sistema finalizzato a trasmettere, attraverso la drammatizzazione dei vari momenti ricorrenti del ritmo annuale, l'idea di un ordine cosmico nel quale sono incardinati i suoi fondamentali valori identitari – religiosi, giuridici, e naturalmente anche memoriali; ci si può dunque legittimamente domandare quale possa essere stato il ruolo rivestito all'interno di quel sistema, al di là della festa stessa delle *nonae Caprotinae* e dei riti ad essa connessi, in particolare dal mito relativo alle sue ori-

una schiava nell'interesse dello Stato: siamo nel 331 a.C (questione degli avvelenamenti di illustri cittadini ad opera delle matrone).

<sup>13</sup> Beltrami 2002, 318 ss.

<sup>14</sup> Sabbatucci 1988, 233.

<sup>15</sup> Su questo episodio mi permetto di rinviare a Desideri 1984.

gini – l'elemento che a un certo punto ha dato al complesso delle manifestazioni la sua finale configurazione di senso. Si vorrebbe cioè capire – dando ovviamente per scontato che l'episodio in sé non abbia, come si è visto, un reale fondamento storico – perché la 'storificazione' del valore ideologico che si è detto abbia assunto quella peculiare collocazione cronologica, e non un'altra. Da questo punto di vista, dovendosi necessariamente procedere per ipotesi – per non dire alla cieca – mi sembra che un buon punto di partenza potrebbe essere rappresentato dal fatto che l'episodio oggetto del mito sia collocato nel contesto della 'rifondazione' della città dopo la distruzione gallica. Giova ricordare che il grande protagonista di questa fase della storia di Roma è il dittatore Furio Camillo, l'autore del riscatto morale e militare della città, colui che l'ha liberata dai Galli e che più tenacemente si è opposto poi al progetto, al quale molti cittadini si stavano rassegnando, di abbandonare l'Urbe devastata per trasferirsi a Veio: non per nulla Camillo sarà definito il suo "secondo fondatore" (Liv. 7.1.10). Naturalmente alla costruzione di questa figura di Camillo, quale per noi è rappresentata soprattutto nel racconto liviano, contribuirà alla fine in modo decisivo l'opera di Augusto, il grande plasmatore dell'ideologia dell'impero; ma si trattava solo del tocco finale dato a un processo che era iniziato molto tempo prima, possibilmente all'epoca in cui, all'indomani della guerra annibalica, si erano create le premesse della grande spinta imperialistica romana<sup>16</sup>: l'età insomma di Scipione e, sul piano ideologico-letterario, dell'epica di Ennio, e della fioritura della *praetexta*. In un quadro storico-ideologico quale veniva allora prendendo forma, mirante ad esaltare la forza con cui il popolo romano aveva sempre ribadito la propria volontà di sentirsi un'entità unitaria, intimamente legata all'ambiente fisico nel quale si era originariamente sviluppata, poteva e doveva necessariamente trovare un adeguato spazio espressivo anche la riaffermazione dell'importanza del ruolo della donna, in quanto elemento portante di quella struttura familiare che costituiva parte integrante dell'identità romana. Un ruolo che era vitale tutelare: anche a costo di rimettersi, in situazioni di estrema difficoltà, ad un'iniziativa di origine servile come quella di Philotis, che rappresentava una sorta di equivalente al femminile della mobilitazione di schiavi per far fronte a situazioni eccezionali sul piano militare; con la differenza che in quel caso era immediatamente a rischio la sopravvivenza stessa della città, dal momento che un tradimento in quelle condizioni avrebbe avuto conseguenze disastrose.

Evidentemente l'elaborazione di un racconto come questo presupponeva comunque che il trattamento degli schiavi (o almeno delle schiave) nella

<sup>16</sup> Per Momigliano 1987 [1942], 260 molti dettagli della 'leggenda' di Camillo "sembrano avere la loro origine nel periodo tra il primo Scipione e i Gracchi".

Roma medio-repubblicana fosse abbastanza umano, tale da non rendere impossibile l'idea che ci si potesse affidare, per quanto eccezionalmente, ad una loro leale collaborazione in un momento di emergenza generale. La creazione di questo mito storico, che pretendeva di dare ragione di una festa presente chissà da quanto tempo nel calendario romano, potrebbe dunque essere considerata una proiezione della famosa "servitù domestica" delle origini<sup>17</sup>, che in questo modo veniva riconosciuta, anche e specialmente al femminile, come fondamento dell'ordinamento sociale romano. Ma la sua trasposizione sul piano di un'ideologia per così dire politica, con la realizzazione della *praetexta*, avveniva secondo ogni verosimiglianza proprio nel momento in cui, con l'inizio delle grandi guerre di conquista mediterranee, quel modello di schiavitù si avviava ormai a diventare a Roma un ricordo del passato.

PAOLO DESIDERI

<sup>17</sup> Vd. *e.g.* Castello 1982.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- C. Ampolo, in Plutarco, *Le Vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Fondazione Lorenzo Valla 1988.
- L. Beltrami, '*Periculum iniuriae muliebris*'. *Il rispetto delle donne del nemico nella cultura romana*, in N. M. Filippini - T. Plebani - A. Scattigno (edd.), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Roma 2002, 311- 326.
- J. N. Bremmer, *Myth and Ritual in Ancient Rome: the Nonae Capratinae*, in J. N. Bremmer - N. M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, London 1987, 76-89.
- C. Castello, *Lo schiavo tra persone e cose nell'arcaico diritto romano*, in *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, Milano 1982, I, 93-116.
- A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae vol. XIII (Fasti et elogia)*, 2, Roma 1963.
- P. Desideri, *Catone e le donne (Il dibattito liviano sull'abrogazione della lex Oppia)*, "Opus" 3, 1984, 63-74.
- G. Forsythe, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman Annalistic Tradition*, Lanham-New York-London 1994.
- F. Gualerzi, *Schiave fedeli sino alla morte*, "Studia Historica - Historia Antigua" 25, 2007, 203-223.
- A. Momigliano, *Camillo e la concordia*, in Id., *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987, 257-274 [trad. it. di *Camillus and Concord*, "CQ" 36, 1942, 111-120].
- L. Piccirilli, in Plutarco, *Le Vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Fondazione Lorenzo Valla 1980.
- D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.
- R. Stewart, *Plautus and Roman Slavery*, Wiley-Blackwell 2012.
- T. P. Wiseman, *Roman Drama and Roman History*, Exeter 1998.
- R. D. Woodard, *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*, Cambridge-New York-Melbourne 2013.

## ABSTRACT:

Philotis-Tutula and her fellow slaves, as the story told by Plutarch and Macrobius goes, sexually entertained the Latin (or Fidenates') army besieging the ruins of Rome after Brennus had sacked the town, so as to enable the Romans to burst suddenly into the enemies' camp and destroy them. From that episode the Roman festival of *Nonae Caprotinae* (or *Capratinae*) is said to have drawn its origin. The article seeks to explain the ideological meaning of the story and to investigate when and why it was created.

## Keywords:

Roman Calender, *Nonae Caprotinae*, Plutarch, Macrobius, slave women and Rome's rescue.