

Los límites de la tolerancia religiosa en la República romana

La prohibición de las Bacanales en el 186 a.C.

Cecilia Ames
Universidad Nacional de Córdoba-Conicet

En el año 186 a.C. fueron duramente reprimidos los cultos báquicos en Italia por medio de diferentes medidas tomadas por el senado. Por una casualidad de la tradición poseemos dos textos que documentan esta represión, el decreto del senado del año 186 en una inscripción sobre una tabla de bronce (*senatus consultum de Bacchanalibus*, CIL I² 581) y la exhuberante y novelada narración del suceso del historiador de época augusta Tito Livio (Liv. 39, 8-19), lo que llevó a Burkert a afirmar que por el grado de crueldad, más de seis mil ejecuciones, no hay nada comparable en la historia de la religión hasta las persecuciones de los cristianos (Burkert 1990: 54). No deja de llamar la atención que los romanos, que desarrollaron una cultura sintética y no se mostraron reacios a la incorporación de cultos griegos y orientales, lleguen a prohibir mediante un *senatus consultum* un culto determinado procedente de Grecia. Una larga tradición historiográfica moderna afirma que la prohibición de este culto constituye “un hecho absolutamente excepcional en la historia de Roma” (Bloch 1977: 276). Por otra parte, añaden que, en su carácter de excepción, la represión del culto a Baco constituye la confirmación de una regla: el paganismo se caracterizó por la apertura y la tolerancia (Bloch 1977: 284-285). Sin lugar a dudas, el tema de la tolerancia religiosa en sistemas politeístas es bastante más complejo (Rüpke 2001) y no se trata de una simple excepción, como lo ha puesto de manifiesto North en su estudio sobre la tolerancia religiosa en la república romana (North 1979)¹.

El tratamiento de las Bacanales, sea como decreto de prohibición, basándose en el *senatus consultum*, sea como escándalo y drama en Roma, basándose en el relato de Tito Livio, ha interesado intensivamente y de diversas maneras a innumerables investigadores. En el primer tercio del siglo XX la investigación se concentró en el interés jurídico y la crítica textual del texto del edicto transmitido en la inscripción (Fraenkel 1932, Keil 1933, Krause 1936). A esto le siguió el estudio del relato de Tito Livio relacionando las variadas noticias que el historiador transmite sobre el culto, su penetración en Italia y sus seguidores con la información transmitida por la inscripción en bronce, lo que despertó serias sospechas sobre

¹ El artículo de North de 1979 fue reimpresso en Ando 2003. Las citas y referencias remiten a esa reimpresión.

la veracidad de la versión del suceso transmitida por Tito Livio (Gelzer 1936). A partir de los años cuarenta los estudiosos empezaron a interesarse por los aspectos religiosos del problema (Méautis 1940, Tarditi 1954) y desde los sesenta las investigaciones han considerado el asunto de las bacanales en el marco de las transformaciones que tuvieron lugar en Roma y la península itálica durante el siglo II a.C. después de la victoria romana en la Segunda Guerra Púnica.² En este contexto y combinando la información del decreto con el relato de Tito Livio, la prohibición de las bacanales es vista como la reacción del Senado ante la amplia extensión del culto a Baco en Roma e Italia, dado que la asociación de los adoradores de Baco, en la que los sectores de marginales, los pobres y las mujeres habrían tenido un rol importante, enmascaraba una protesta social y, por lo tanto, con la prohibición de las bacanales en Roma y en toda Italia se trataba de reprimir una conjuración que ponía en peligro al estado romano (Günter 1964, Gallini 1970: 46-52, Blázquez 1973, Levi 1979: 79). A esta vinculación entre los adoradores de Baco y un grupo o clase social particular de inspiración anti-romana o al menos anti-élite se ha llegado desde diferentes perspectivas. Toynbee (1965: 387-400) en un valioso capítulo de su *Hannibal's Legacy*, analiza el desarrollo religioso en Italia en el contexto de los cambios económicos y sociales de la segunda centuria y ve fundamentalmente los cultos báquicos como un movimiento escapista, basado en expectativas diferentes de las mundanas y sostenido por oprimidos, campesinos desarraigados, pobres y esclavos.³ Bömer (1963, III: 132-134), por el contrario, argumenta que las fuentes apuntan más bien a sectores altos y que, por lo menos a los esclavos, no les estaba permitido ser miembros del grupo o iniciados. Gallini fue la primera investigadora que observó la total complejidad de las fuentes a tratar y ofreció un análisis de los adherentes al culto como miembros de grupos marginales, a pesar de la divergencia en el contexto geográfico y social de los mismos. Las bacanales eran sitios de evasión para la masa de pobres y desheredados, con graves problemas económicos y sociales, y para las mujeres que no se habían podido realizar plenamente debido a la situación por la que atravesaba Roma. Sin bien la autora enfatiza el carácter apolítico del movimiento, éste es visto como el producto de la emergencia de una gran disparidad social. La crisis social se metamorfoseó en protesta religiosa y se buscaban respuestas religiosas a problemas sociales, pretendiendo una liberación religiosa. De este modo, en la represión de los cultos báquicos se descubre la represión de una sociedad en la que unos pocos, los miembros de la oligarquía romana, deciden, imponen las reglas y gobiernan a la mayoría. Sin duda en el asunto de las bacanales

² Batalla de Zama, año 202 a.c.

³ Liv. 39, 13,14: *multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse....*

queda magníficamente reflejada mucha de la problemática que aquejaba a Roma en aquel momento, signada por las graves secuelas de la Segunda Guerra Púnica, como la emigración del campo a la ciudad, y precisamente Tito Livio se refiere a la masa de emigrados y su relativa marginación social. Sin embargo no es posible afirmar que detrás de estos cultos se esconda una revuelta contra las estructuras vigentes, ni ver los rituales báquicos como una suerte de esperanza en una nueva libertad, porque estas interpretaciones adolecen de anacronismo (North 1979: 214). Sin embargo, más allá de esta crítica, el libro de Gallini renovó la discusión y abrió paso a numerosos trabajos que abordaron el asunto de las bacanales como un caso paradigmático para analizar la relación entre religión y sociedad y abordar los estudios de género, ya que tanto el relato de Tito Livio como el decreto del senado ofrecen aristas importantes para analizar el tema de la participación femenina en el culto organizado. Dos obras fundamentales documentan el largo alcance de las investigaciones, la monografía de Pailler de 1988, que ofrece un análisis crítico de cien años de investigaciones y producción bibliográfica sobre el tema⁴ y la obra de Gruen de 1990,⁵ que ha contribuido a profundizar sobre el aspecto político de la represión. A estos trabajos le han seguido una serie de artículos, entre los que se destacan dos trabajos que, desde diferentes perspectivas y con objetivos también diferentes, llegan a conclusiones similares, el de Hildegard Cancik-Lindemaier de 1996, que analiza el discurso religión en el *senatus consultum* y en el relato de Livio, sus características, similitudes y diferencias, y el de Sarolta Takács del 2000, una revisión histórica de la prohibición del culto que se aparta de las explicaciones corrientes y se centra en la relación entre religión y política en el mundo romano. El trabajo de Cancik-Lindemaier deja en claro que la participación femenina en el culto báquico, lejos de constituir una ventaja para las mujeres en la sociedad romana, contribuye al descrédito del culto. El artículo de Takács también compara ambas fuentes y destaca que ni la participación femenina en la organización, ni la de grupos sociales pobres y marginados han sido la razón de la prohibición de las bacanales, y siguiendo a Gruen, muestra que la respuesta del senado se enmarca en su rol de guardián del estado y ve el decreto como un ejemplo de mecanismo de control religioso ejercido por el senado que lo confirma como la fuerza política con exclusiva autoridad sobre la esfera religiosa.

Todas las investigaciones giran siempre alrededor de estas dos fuentes, el texto de la inscripción de Calabria (Kupfer 2004) y el relato de Tito Livio y de la comparación entre ellas (Walsch 1996). Aquí también nos centraremos en la consideración de esos testimonios, pero

⁴ Bibliografía completa y comentada en cap. 2.

⁵ Especialmente cap. 2.

nuestro interés no radica en la comparación del relato de Tito Livio con un decreto que data de 170 años antes, sino en la asociación de este relato con otro relato contemporáneo, el pasaje de la Eneida de Virgilio donde se reflejan muchos aspectos de este mismo acontecimiento. En efecto, dado que, como se ha dicho, Tito Livio es algo así como un Virgilio en prosa (Syme 1959: 222),⁶ analizaremos el texto de la Eneida donde aparece la religión de las bacantes.

A partir de allí, se pretende tomar el caso de las bacanales en el marco de la relación entre religión y sociedad para analizar el tema del disciplinamiento y el control social y abordar la religión romana como práctica social ejercida, como sistema cultural y como institución social que contribuyó a la internalización de formas de dominio, a la instrumentalización de la relación entre los géneros y a la racionalización social, política y económica. Para ello, en nuestro trabajo con los tres textos intentaremos poner el acento en la construcción de la religión romana, en la funcionalidad de los discursos y en el sentido disciplinante y coercitivo de las costumbres. Por lo tanto, no se pretende hacer un estudio histórico fáctico sobre persecuciones religiosas, sino que uno de los objetivos de este trabajo es analizar cómo en esos testimonios -textos de diferente género (jurídico, histórico y literario), de diferente estilo, función y destinatarios- se puede apreciar "un" discurso religión de carácter unitario que elabora estereotipos, construye una realidad y tipifica y legitima la censura y el control social. Éste es el contexto dentro del cual podemos reflexionar sobre los límites de la tolerancia religiosa dentro del sistema politeísta romano.

I. El *senatus consultum* nos ha sido transmitido por una inscripción en una placa de bronce encontrada en Tiriolo (Calabria) en 1640.⁷ Es un documento oficial que contiene las decisiones que tomó el senado en Roma sobre la celebración de las bacanales.⁸ El texto trata de la represión de un culto de misterio extendido en toda Italia y nos pone frente a la explícita prohibición de una organización religiosa que, aparentemente, haría peligrar el orden político. El texto de la inscripción se estructura en tres partes.⁹

a) La primera parte contiene la nota protocolar común a los *senatus consulta*: nombre de los

⁶ „Livius ist (so hat man gesagt) eine Art Prosa-Vergil. Eine nützliche Vorstellung“.

⁷Actualmente se encuentra en el Museo Histórico de Arte de Viena. Sobre localización y hallazgo arqueológico cfr. Pailler 1988: 291 ss.

⁸Sobre contenido y forma del texto de la inscripción hubo una gran discusión en los años 30: Fraenkel 1932, Keil 1933, Krause 1936 y Gelzer, 1933.

⁹Nuestra referencia al texto se limitará al contenido, un análisis del lenguaje y de sus formas arcaicas y arcaizantes se encuentra en Wachter 1987: 278 ss. La discusión sobre la unidad y estructura en Fraenkel 1932: 369 ss. Véase también *Hermes* 68, 1933 y 71, 1936.

autores de la moción (los cónsules), fecha y lugar de la reunión del senado, los nombres de los protocolistas o garantes de corrección del protocolo y el objeto de deliberación.

b) La segunda parte es la principal y contiene el texto de las decisiones:

1. La prohibición general de las bacanales: *Neiquis eorum [B]acanal habuisse velet*; lo que supone la existencia del culto y de instalaciones donde se realiza.¹⁰ Bajo la condición de un complicado proceso de autorización, puede permitirse una excepción.

2. La prohibición del ingreso de hombres, de ciudadanos romanos, latinos y aliados a la asociación religiosa: *Bacas vir nequis adiese velet ceivis Romanus neve nominus Latini neve socium*.¹¹ *Bacae* designa un grupo femenino, las bacantes y se prohíbe a los ciudadanos romanos que ingresen a ese grupo.¹² El concepto hombre es definido según el estatus jurídico-social; por hombres se entiende ciudadanos romanos, ciudadanos de derecho latino o socios. Un permiso excepcional puede concederse siguiendo el proceso del caso anterior.

3. El siguiente párrafo se refiere a los funcionarios *-sacerdotes-* y formas de organización *-collegia-*.¹³ El sacerdocio se prohíbe a los hombres y el cargo de *magister* a los hombres y a las mujeres.¹⁴ Los elementos que aparecen a continuación nos ponen de manifiesto que se trata de un *collegium* con la correspondiente organización jurídica. La prohibición quita al culto el resguardo jurídico que le corresponde por tratarse de una forma de asociación reconocida públicamente y lo deja sin protección legal.¹⁵

4. Se prohíben las prácticas religiosas ocultas, tanto públicas como privadas, dentro o fuera de la ciudad.¹⁶

¹⁰SC 3-6: *De bacanalibus, qui foederatei /³ esent, ita exdeicendum censuere: Neiquis eorum [B]acanal habuisse velet; seiques /⁴ esent, qui sibi deicerent necesus esse Bacanal habere, eis utei ad pr(a)itorem urbanum /⁵ Romam venirent, deque eis rebus, ubi eorum v[e]r[b]a audita esent, utei senatus /⁶ noster decerneret, dum in minus senator(i)bus C adesent, <quom e>a res cosoleretur./*

¹¹SC 7-9: *Bacas vir nequis adiese velet ceivis Romanus neve nominus Latini neve socium*⁸ *quisquam, nisei pr(a)itorem urbanum adiesent isque de senatuos sententiad, dum ne minus senatoribus C adesent, quom es res cosoleretur, iousisent. Censuere.*

¹²Los términos latinos *Baca*, *Bacca* y *Baccha* (griego BÁCche) son siempre femeninos, en ThLL no aparece el masculino. El hecho de que en otras partes del documento aparezca la mención de varones y mujeres, permite concluir que en este caso la prohibición se limita a los hombres.

¹³SC 10-14: *Sacerdos nequis vir eset; magister neque vir neque mulier quisquam eset; /¹¹ neve pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuisse velet; neve magistratum /¹² neve pro magistratu[d] neque virum [neque mul]ierem qui<s>quam fecise velet; /¹³ neve posthac inter sed conioura [se nev]e comvovise neve conspondise /¹⁴ neve conpromesise. Velet neve quisquam fidem inter seddedise velet./*

¹⁴La prohibición de que las mujeres ocupen el cargo de *magister* es el testimonio más antiguo de que ellas pueden ocupar ese cargo (Cancik-Lindemaier 1996).

¹⁵De allí que esta medida sea quizá la más importante y eficaz y, por esto, no se prevé ninguna excepción (de Robertis 1955).

¹⁶SC 15-18: *Sacra in [o]quoltod ne quisquam fecise velet, neve in poplicod neve in /¹⁶ preivatod neve extrad urbem sacra quisquam fecise velet, nisei /¹⁷ p(ra)itorem urbanum adieset isque de senatuos sententiad, dum ne minus /¹⁸ senatoribus C adesent, quom ea res cosoleretur, iousisent. Censuere./*

5. En caso de prácticas de culto autorizadas por el pretor urbano, también se reglamenta el número de personas que pueden reunirse. Comienza con la prohibición general, no más de cinco, y a continuación específica esta cifra, sólo dos de ellas pueden ser varones.¹⁷ Nuevamente encontramos una limitación mayor referida al género masculino.

c) La tercera y última parte contiene las disposiciones de ejecución: divulgación oral, publicación escrita en lugares públicos accesibles, disolución y destrucción de las instalaciones. El final nos indica el lugar *-in agro Teruano-* donde se ha realizado la inscripción.

La lectura del texto nos pone frente a las características del documento, un excelente ejemplar de derecho administrativo romano, que supone el funcionamiento de vías de comunicación y mecanismos de control: las prohibiciones y prescripciones tienen que divulgarse y ser ejecutadas rápido. Las formulaciones estereotipadas denuncian una práctica extendida y remiten a estructuras fijas de organización jurídica y social. Las prescripciones son concretas, objetivas e imparciales. El lenguaje jurídico-administrativo, áspero y cerrado, no deja lugar a un discurso moral, a pesar de tener una motivación valorativa. El *senatus consultum* no se refiere a las circunstancias que han llevado a la intervención estatal, no conocemos las causas que fundamentan la prohibición. El documento no justifica ni legitima las decisiones, se limita a formularlas de un modo claro, sin ambigüedades. Las prohibiciones dejan notar una clara tendencia a la limitación de la participación de ciudadanos romanos de sexo masculino en el culto y denotan una posición más flexible ante las mujeres. Esto, sin embargo, lejos de constituir un privilegio, contribuye al descrédito del culto, que principalmente es frecuentado por mujeres.¹⁸ No encontramos ni información, ni detalles de las actividades de las bacantes. El discurso legal se limita a penalizar la simple pertenencia al culto con la pena máxima. Incluso la sanción aparece en un lugar secundario, casi de un modo incidental. Ni esquema retórico, ni escándalos, ni amenazas: la eficiencia de las prescripciones se basa en la precisión. Las características del discurso legal no impiden, sin embargo, reconocer en este testimonio núcleos temáticos importantes. Resulta claramente observable la concepción y la reducción de religión y culto limitada a lo público y sometida al control estatal; subyace, entonces, un concepto de religión como práctica social ejercida, de allí que pueda ser prohibida en aras al mantenimiento del orden y que el discurso funcione como

¹⁷SC 19-22: *Homines plous V oinvorsei virei atque mulieres sacra ne quisquam /²⁰ fecise velet neve inter ibei virei plous duobus, mulieribus plous tribus /²¹ arfuise velent, nisei de pr(aitoris) urbani senatuosque sententiad, utei suprad /²² scriptum est.*

¹⁸Sobre el rol de las mujeres cfr. Cancik-Lindemaier 1996: 84-86.

operador de principios de utilidad social y, en ese contexto, regulador de las relaciones entre los géneros, prestando especial atención al encauzamiento de la conducta masculina, pues dos de las prohibiciones se dirigen expresamente a hombres.

La recepción del episodio, aunque escasa, reproduce el mismo modelo. Las dos indicaciones que se nos ha transmitido de Varrón¹⁹ se refieren a las bacanales como insanas y a las bacantes como seres de mente alterada. También Cicerón toma este caso como ejemplar y en el segundo libro de las leyes se refiere a la limitación de los cultos nocturnos femeninos remitiéndose a la autoridad de aquella decisión del senado: “las mujeres no deben realizar prácticas religiosas nocturnas, fuera de aquellas que se realicen correctamente para el pueblo”. La gravedad del procedimiento en este terreno se pone de manifiesto en la antigua disposición del senado sobre las bacanales y en la investigación y sanción que realizaron los cónsules con ayuda del ejército.²⁰ La cita de Cicerón es clara: control estricto de las religiones extrañas y de las mujeres y medidas según el caso precedente del año 186.

II. Un carácter completamente diferente al del *senatus consultum* reviste el relato de Tito Livio al tratar este mismo suceso (39, 8-19); la historiografía trágica de Tito Livio nos lo presenta como un escándalo. Compuesto entre los años 20 y 15 a.C.,²¹ se refiere al acontecimiento documentado por el *senatus consultum* y se diferencia del texto legal tanto por su contenido como por su lenguaje. La narrativa histórica, mediante la dramatización y la psicologización, introduce en los sucesos un *pathos* moral, religioso y político. La construcción de una red de causalidades se hace de tal modo que desemboca en una red de culpabilidades. En la detallada descripción del escándalo se diferencian seis partes.

1. En el comienzo del relato se presenta el tema, los cónsules descuidan las ocupaciones de la guerra y del gobierno para ocuparse de una conjuración intestina.²² Inmediatamente se narran los antecedentes del escándalo: Un griego de oscuro linaje había llegado a Etruria; carecía de todo conocimiento adecuado para la educación de la mente y del cuerpo con que nos ha

¹⁹Varrón, ant.rer.div. frag. 92 C....*sic Bacchanaliasumma celebrabantur insania....a Bacchantibus talia fieri non potuisse nisi mente commota. Haec tamen postea displicuerunt senatui saniori et ea iussit auferri* (Agustin, civ. 6,9). Frag. 45 C: *saepe censores inconsulto populo <aedes> adsolaverunt. Certe Liberum patrem cum sacro suo consules senatus auctoritate non urbe solummodo, verum tota Italia eliminaverunt* (Tert. adv.nat. 1,10,16).

²⁰Cic. leg.2,9,21: *Nocturna mulierum sacrificia ne sunt praeter olla quae pro populo rite fient. neve quem initiatio nisi ut adsolet Cereri Graeco sacro.*

2,15,37: *initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur. Quo in genere severitatem maiorum senatus vetus auctoritas de Bacchanalibus et consultum exercitu adhibito quaestio animadversioque declarat.*

²¹El libro 28 es datado después del 19 a.C., año en que tienen lugar las importantes decisiones de la política religiosa de Augusto. Podemos suponer, por lo tanto, que cuando Tito Livio escribe el libro 39 ya habían sido puestas en marcha.

²²Liv. 39,8,1. *-ad intestinae coniurationis vindictam-* y se decreta que se encarguen de ella *-consulibus ambobus quaestio de clandestinibus coniurationis decreta est-* (39,8,3).

enriquecido la admirable civilización griega, siendo una especie de sacerdote y adivino, ministro de una religión misteriosa y nocturna. Al principio inició a un corto número de personas (39,8,5), pero muy pronto admitió indistintamente a hombres y mujeres y unió los placeres del vino y de la mesa a las prácticas religiosas. La embriaguez, la noche, la mezcla de sexos y de edades desterraron enseguida el pudor, abandonándose sin freno a todo género de excesos. Al escándalo de las orgías se añadía todo tipo de ilícitos: testigos falsos, testamentos apócrifos, denuncias calumniosas, envenenamientos, asesinatos (39,8,7-8). Los gritos salvajes y la música oriental, ruidos de tímpanos y címbalos envuelven los actos promiscuos y los asesinatos; *stupra et caedes*, retomados en la última frase de este párrafo, refuerzan la imagen que debe quedar en el lector antes de comenzar con el desarrollo detallado de la historia. Ya en esta primera parte se presentan los topos más importantes del discurso historiográfico: *occulta et nocturna sacra, initia, voluptates, mixti maris feminae*, el detallado catálogo de vicios y acciones horrendas en un escenario de confusión con matices orientales. Todos los elementos que provocan y deben seguir provocando rechazo a un romano están presentes.

2. De Etruria se extiende a Roma como una enfermedad contagiosa y Tito Livio dedica la segunda parte a la descripción y puesta en escena del drama en Roma (39,9,1-14,3). Los sucesos llegan a conocimiento del cónsul Postumius, primero por indicios y después por testimonio. El cónsul, con la ayuda del joven Publius Aebutius y su amante, la liberta prostituta Hispala Faecenia, descubre el crimen de las Bacanales e impide que el joven Ebutius sea corrompido por su madre y padrastro al iniciarlo en las Bacanales, que era el único modo de corromperlo: *via una corruptelae Bacchanalia erant* (39,9,3-4). Así, el amenazado orden romano se salva gracias a tres mujeres, dos honorables romanas Sulpicia - *gravem feminam*-, suegra del cónsul que lo ayuda en la investigación y Aebutia -*probam et antiqui moris feminam*-, tía del joven Aebutius (39,11,4-6), y una no honorable por nacimiento y profesión, Hispala Faecenia, pero de intención honorable, como una matrona romana debe ser y no como las bacantes. En esta parte Tito Livio transmite información sobre el culto, su historia y su represión.²³ También informa sobre ciertas características y prácticas:

²³El culto a Dionisos en Roma se testimonia en el siglo III a.C., el relato de Tito Livio hace suponer que quizá en el cambio de siglo fueron introducidos desde Etruria y Campania aquellos nuevos ritos, que se volvieron sospechosos y llevaron a la prohibición. Aparentemente a principios del siglo II a.C. las bacanales se modificaron en tres puntos (39,13): originalmente se trataba de un culto en el que sólo participaban mujeres, ahora también se admite a hombres; al principio las reuniones (*initia*) se realizaban solamente dos veces, ahora tienen lugar cinco veces por mes, por último aquellas fiestas ahora tienen lugar de noche y se modificó la edad de admisión para la iniciación en los misterios. Estas modificaciones tuvieron consecuencias, pues desde la admisión de hombres y la mezcla de sexos, desde que se adoptó la noche tan favorable al desorden, tuvieron lugar toda clase de excesos e infamias, los hombres se entregaban más entre sí que con mujeres (*plura virorum inter se quam feminarum stupra esse*).Cfr. Liv. 39, 13,10: *ex quo in promiscuo sacra sint et permixti viri feminis, et noctis licentia accesserit, nihil ibi facinoris nihil flagitii praetermissum*.

hombres con fanáticas contorsiones, mujeres que corren con los cabellos sueltos, antorchas que no se apagan, cavernas oscuras (39,13,12), la inmolación como víctima del que se negara a participar (39, 13,11); el ruido de címbalos y tímpanos, que ya había sido mencionado al final de la primera parte, resuena nuevamente en esta segunda sección (39,10,7).

3. La tercera parte (39,14,3-10) constituye la exposición del cónsul ante el senado. Los padres conscriptos se alarmaron por la tranquilidad pública y por la de sus propias familias, temiendo encontrar en ellas algún culpable (39,14,4). Agradecen al cónsul y le encargan que provoque nuevas revelaciones ofreciendo recompensa (39,14,6). El senado decreta la publicación de un edicto en Roma y en toda Italia prohibiendo el culto y da indicaciones precisas para que se ejerza la persecución, el control y la guardia.

4. Luego los senadores se dirigen a la tribuna. El discurso del cónsul en la asamblea popular constituye la cuarta parte y responde al esquema preferido del género historiográfico para explicar motivos, intenciones e intereses (39,15-17,3). Después de la habitual invocación comienza su discurso, haciendo referencia precisamente a la invocación a los dioses que los mayores adoraron siempre, que ahora es oportuna y necesaria ante el peligro que significan esas divinidades extranjeras cuyo culto infame oscurece los ánimos (38,15, 2-4). El lector encuentra por tercera vez los detalles de la situación.

El discurso gira alrededor de tres topoi, que se combinan y relacionan dando como resultado diferentes variantes: vicios y crímenes, religión extranjera, falsa y perversa, amenaza al orden estatal. En la combinación estos elementos argumentativos se alimentan, fundamentan y fortalecen unos a otros, y son enlazados de tal manera que forman una cadena de causas. La participación femenina en el culto está matizada negativamente, las mujeres son origen y fuente del mal, también la participación masculina es caracterizada negativamente, pues no se trata de verdaderos hombres, sino de hombres que se parecen a las mujeres (39,15,9) y pone ante el público la imagen del ejército romano compuesto de hombres que se confunden con mujeres (39,15,13). De este modo el mal ataca como nunca a la república, corrompiendo a sus ciudadanos y soldados *-nunquam tantum malum in re publica fuit, nec ad plures nec ad plura pertinens-* (39,16,2).

También aquí aparece claro el cliché de las religiones extranjeras *-pravae et externae religiones-*, ahora contrapuesto a la adoración de los dioses como la realizaron los mayores. Las argumentaciones son tautológicas, lo que es extranjero, es malo y no es romano. El concepto de religión romana no se define por un contenido positivo y aparece, por lo tanto vacío, consiste en el rechazo de religiones extranjeras; también aparece vacío el concepto de religiones extranjeras, ellas son *pravae* porque no corresponden a las reglas romanas e

inducen al desenfreno *-captas mentes-* (39,15,3). La argumentación de Tito Livio trabaja con imaginarios y estereotipos, a los que fortalece y reconstruye: el peligro que significan los cultos extranjeros, la participación femenina en ellos, el peligro para los hombres romanos y la pérdida de las costumbres de los antepasados, ya constituyeron un recurso cuando se refiere a la crisis del año 216 a.C. (25,1,6).

5. Las medidas de represión ocupan la quinta parte: terror, denuncias, huidas, suicidios, apresamientos, razzias y pena de muerte (39,17,4-18,6).

6. Por último, aparecen de un modo sumario las determinaciones de las decisiones del senado y de la asamblea popular y, finalmente, las recompensas para Aebutius y Hispala Faecenia, gracias a los cuales el cónsul pudo descubrir la conjuración.²⁴

Si Tito Livio pudo saber algo sobre el rito del año 186 a.C. no es claro. Él reproduce las fórmulas habituales de las prácticas religiosas romanas, como lo testimonian las inscripciones de los protocolos. Evidentemente, hay una combinación de elementos históricos y de suposiciones. El tomar parte de los ritos es designado con el término griego *bacchari*, la fiesta, *Bacchanal*. El nombre del dios Liber no aparece ni en el *senatus consultum* ni en el texto de Tito Livio. Para los sentimientos romanos *Bacho-Liber* era, y debía seguir siendo, un dios diferente del que penetra en Roma con esas fiestas nocturnas, por ello no deben ser destruidos los altares dedicados desde antiguo a Baco, o consagrados antes de la prohibición (39,18,7).

Con respecto a la situación del relato de Tito Livio en la totalidad de su obra, debemos notar que aparece en el momento de expansión de la república, como síntoma de la crisis que se avecina y que llevará finalmente a las guerras civiles y a la disolución de la república. En este marco, el hablar de la decadencia moral de las costumbres, producida por la influencia de ideas y prácticas extrañas, constituye un leitmotiv de la literatura romana.

La narración del escándalo que llevó a la prohibición de las bacanales en Roma y en toda Italia, con los detalles de corrupción de costumbres, libertinaje y crímenes, nos aleja del texto del decreto del senado del 186 a.C. y nos lleva al propio contexto de producción de este relato, esto es, a las reformas de Augusto y a su política religiosa y moral.²⁵ Éste es el marco

²⁴ La historia de Hispala Faecenia, primer testimonio de la aplicación de la *lex Atilia de tutore dando*, ofrece otro aspecto importante con respecto a la relación de géneros y el rol de las mujeres (Elias 1987).

²⁵ La prohibición de las bacanales en Roma e Italia nos hace traer a consideración el comportamiento romano frente a los druidas, especialmente a la primera etapa, la prohibición a ciudadanos romanos de participar en ritos druidas bajo el reinado de Augusto (Suet. Claudius, 25,5 ss.), medidas que continuaron con Tiberio y Claudio (Last 1949 y de Vries 1961: 203-224). La intolerancia de Roma frente a la religión celta fue explicada por la *dira immanitas* (Last: motivos civilizadores, pero eso no se desprende de las fuentes) que haría referencia a los sacrificios humanos de los ritos galos. Sin embargo, la prohibición de Augusto debe ser comprendida dentro del marco de su política. Para alcanzar el objetivo de la romanización y evitar levantamientos debían ser cortados los

de la narrativa histórica de Livio, su relato de las bacanales y el discurso del cónsul son un mensaje pedagógico de la religión y las costumbres del programa político de Augusto. Al fortalecimiento del estado corresponde también un fortalecimiento de símbolos y estereotipos que configuran un discurso social que lo sustenta. No sólo la historia "oficial" de Tito Livio sino también la literatura, especialmente la epopeya nacional, contribuirá a la instalación de este discurso.

III. Así encontramos en el canto VII de la Eneida los mismos topos del discurso de Tito Livio. Virgilio, sin embargo, no se refiere al hecho histórico acaecido casi dos siglos atrás, el cual, sin duda, tiene presente, como su contemporáneo Livio. Sin referencias concretas y en el plano del espacio y el tiempo mítico, Virgilio utiliza y refuerza los imaginarios presentes en gran parte de la sociedad romana. Es de destacar que la referencia al culto a Baco, que desde el punto de vista de los grandes protagonistas y de las fuerzas divinas que intervienen en la Eneida no es significativa, aparece obstaculizando el hecho fundamental que significará el origen primero de Roma: la unión de Eneas y Lavinia. La ubicación y el contexto de la referencia a Baco y su séquito colocan a las mujeres que practican los cultos a Baco en el plano del entorpecimiento del orden divino, intentando impedir el nacimiento de Roma y despertando la larga serie de guerras en el Lacio.

En el canto VII Eneas emprende la última parte de su viaje, llega a la desembocadura del Tíber y ordena que las naves se dirijan hacia la tierra italiana (VII 25-36). Entonces comienza la narración con la invocación a la musa Erato, la musa de la poesía amorosa (VII 37-44), pues no serán las guerras, sino el matrimonio de Eneas y Lavinia, el hecho que fundará la unión entre troyanos y latinos, de donde surgirá una descendencia destinada a gobernar el mundo. El hecho de que este matrimonio no se consume es lo que ocasiona la larga serie de luchas en el Lacio, en las que se enfrentan los pretendientes de Lavinia, Eneas y Turno. El personaje elegido para desencadenar la enemistad entre Eneas y los latinos es la madre de Lavinia, la reina Amata, quien actuará movida por los estímulos de Baco interpuestos por la Furia Alecto (VII 404-405). Amata, para impedir las bodas de Eneas con Lavinia, recorre la ciudad simulando un rito báquico, va a la selva, esconde a su hija, y dice consagrarla al culto de Baco (VII 385 ss.). Las demás madres latinas van también a las selvas (VII, 392 ss.); Amata canta las bodas de Turno y Lavinia e incita a las demás mujeres a

últimos lazos de sentimientos de unidad gala. La prohibición se dirige en primer lugar a ciudadanos romanos de ascendencia gala, prácticamente a los veteranos de las legiones de César y de la guerra civil que habían sido reclutados en aquellas provincias, ellos deben ser y permanecer romanos.

mover la orgía (VII, 397 ss.).

La mención de Baco llama poderosamente la atención, las referencias a este dios no son numerosas en la Eneida, además de las menciones aquí referidas aparecerá nuevamente (VII 580 ss.) rodeado de un campo semántico similar, pues aquellos que obran contra los presagios y los hados de los dioses son los que tienen por madres a mujeres inspiradas por Baco, que saltan en danzas en perdidos bosques y, contra los hados, exigen la guerra. Que esta referencia al culto de Baco no debe confundirse con el antiguo culto romano a Baco-Liber, es algo que Virgilio tiene muy claro, por eso, cuando aparece Baco por primera vez en la Eneida, en el primer canto, se referirá al antiguo Baco *-veteris Bac0chi-* y el contexto del séquito de bacantes está ausente (I 214-215). El mensaje de Virgilio es claro, el uso cuidadoso de los términos y de las asociaciones impide ambigüedades en el mensaje, que debe ser transparente y no producir confusiones en los oyentes ni en los lectores. Esto, que parece una sutileza virgiliana, cobra sentido si recordamos el *senatus consultum* y el texto de Tito Livio, donde queda claro que el senado prohíbe las bacanales, pero los altares del antiguo culto deben ser respetados.

Todos los topos que caracterizan el relato de Tito Livio en lo que respecta al culto a Baco y su séquito de mujeres aparecen aquí nuevamente. Amata, es una mujer en delirio báquico, el modo como ella impide que se cumpla la profecía es escondiendo a su hija para consagrarla a este culto; su séquito, también mujeres, las madres latinas, son incitadas a la orgía. Delirio, mujeres, cabellos sueltos, gritos, danzas, todos los elementos que caracterizan a las bacantes están presentes. Aquí, ellas atentan contra la instauración del nuevo orden romano e impiden el cumplimiento de la profecía divina. No es la imagen de lo que deben ser las mujeres romanas, ellas son las que abandonan sus casas *-deseruere domum-*.²⁶ Si pensamos en la legislación augústea también esta mención está llena de sentido. Es notable la continua referencia a estas mujeres en su rol de madres, en realidad no se las acusa por la práctica religiosa en sí, sino por sus resultados: sus hijos no son buenos ciudadanos y obran contra los hados. Allí radica el peligro, ellas no sólo contagian a hombres, sino que producen - o reproducen- hombres enfermos.

En general se puede afirmar que la intervención de Baco se limita a este episodio concreto, pero su aparición no es retórica, ni estética, ni, muchos menos, inocente. Encuadra

²⁶Un nuevo elemento, ausente en el *senatus consultum* y en texto de Tito Livio aparece aquí, el *ius maternum*, absolutamente desacreditado al ser puesto en boca de Amata: "*si iuris materni cura remordet,/ solvite crinales vittas, capite orgia mecum*". A qué lleva el *ius maternum*, a soltar las cintas y tomar la orgía, un descrédito al rol femenino; de esta manera la competencia jurídica frente a los hijos esta puesta en cuestión, dejando intactos los derechos del *pater familiae*.

perfectamente en el programa religioso y político de Augusto. Es una anticipación del topos de la propaganda de Octavio en su guerra contra Antonio que aparecerá en el canto VIII: el Oriente representa el peligro amenazador, lo extraño amenaza a Roma de la mano de una mujer oriental, Cleopatra (Becher 1988: 152). La connotación peyorativa de Baco contribuye a la propaganda, pues Antonio se presentaba como Dionisos. Todos los elementos que no encuadran en el nuevo programa de Augusto, en el que la reforma religiosa de carácter apolíneo ocupa un lugar central, son connotados peyorativamente.

El texto de la Eneida evoca en los lectores y oyentes el escándalo y la represión real de las bacanales, ese escándalo del año 186 a.C. que motivó la intervención de los padres y que dejó documentado Tito Livio, pero Virgilio no escribe historia, por eso no relata el acontecimiento, sino que lo sitúa en un plano simbólico. Virgilio eleva el acontecimiento del culto a Baco y el séquito de mujeres al plano mítico y atemporal, y convierte así a un suceso histórico concreto en un caso paradigmático: el peligro de las religiones orientales y de los delirios femeninos existe más allá del tiempo; el control y la represión, por lo tanto, sigue teniendo sentido aunque sea casi dos siglos después.²⁷ Por eso se fomenta una escritura de la historia y una literatura que imprima de forma contundente ciertos "habitus" en el cuerpo social. Virgilio no refiere, como Tito Livio, un acontecimiento que sucedió en el pasado, él lo construye nuevamente dándole también una nueva fundamentación y significado, él ha elaborado el acontecimiento en un nuevo contexto y lo ha convertido en paradigmático.

La consideración de estos testimonios nos coloca frente a la construcción de un discurso religioso unitario en diferentes géneros de textos. El discurso legal se afirma y legitima a través de la claridad, racionalidad y eficiencia, y transmite la impresión de un tácito pero eficiente concepto estatal de la religión y de su control. La narración de Tito Livio se sitúa en otro plano, las palabras del cónsul evocan el programa augústeo de reformas morales y religiosas.²⁸ A su vez, como advertencia, el discurso del cónsul se presenta como programa de espionaje, denuncias, persecución y terror, sus palabras tienen éxito: *terror magnus tota*

²⁷ La técnica narrativa virgiliana, así como su estrategia para emitir mensajes, es magistral. A través de la introducción de este episodio donde aparece Baco produce un desplazamiento del nivel temporal del relato, abriendo nuevas perspectivas al lector u oyente del epos: desde el punto de vista del relato épico, un suceso histórico del pasado, las bacanales, presente en el recuerdo de los romanos, se hace futuro. Desde la perspectiva del presente del poeta y del público, en los que está presente este acontecimiento como tradición, el plano temporal de la narración épica se traslada al pasado. De este modo Virgilio, a través de la técnica narrativa, proyecta al mismo tiempo tres niveles temporales.

²⁸ La legitimación que hace el cónsul de las medidas tomadas por los antepasados, que quemaron los *libri vaticini*, suenan como una prefiguración de las medidas que implementará Augusto después de asumir como pontífice máximo (Suet. Aug. 31,1).

urbe (39,17,4).²⁹ El texto de Virgilio, en otro contexto, construye con los mismos estereotipos un mensaje pedagógico para que el terror no se repita, configurando modelos de deber ser.

El análisis de los testimonios nos lleva, por lo tanto, a replantear los límites de la tolerancia en sistemas politeístas y a reconsiderar la cuestión de la participación femenina en funciones sacerdotales, que, en este caso, dista mucho de ser un privilegio. La participación masculina, tal como la relata Livio, también ofrece un punto de reflexión: se trata de hombres afeminados, hombres que usan a hombres como si fueran mujeres; la homosexualidad masculina ataca un fundamento de la sociedad y el cónsul ya puede imaginarse al futuro ejército romano corrupto (Veyne 1990: 49). El encauzamiento de esta práctica se realiza a través de la religión que, de este modo, opera en el marco de la utilidad social, configura símbolos y estereotipos, modelos femeninos y masculinos de lo que debe ser el buen ciudadano y la buena ciudadana, cuyos hijos serán los soldados que defenderán Roma. De este modo, define e instrumentaliza la relación entre los géneros dentro del orden social y propone un modelo configurado como "deber ser", cuya principal característica es evitar el desenfreno, la anarquía sexual, y, así, actuar de acuerdo al *mos maiorum*, esto es, con una autodisciplina incorporada.³⁰ En la configuración de estos sujetos paradigmáticos juega un papel importante la definición de las posturas frente a lo extraño -y extranjero- y la tipificación de lo oriental.³¹

Por último, si pensamos que el hecho histórico de la prohibición documentado por el *senatus consultum* está alejado de los textos de Livio y Virgilio por casi 170 años de diferencia, podemos quizás aventurar una reflexión sobre la relación religión-estado y sobre la escritura de la historia. En el 186 a.C. el estado interviene y prohíbe un culto que podría alterar el orden, deja en claro el control político de la esfera religiosa; dos siglos después, especialmente bajo Augusto, no hay prohibición directa, sino reformas religiosas y fomento de una producción historiográfica didáctica y de una literatura nacional en el marco de una política claramente definida. La religión entonces, también ocupa un lugar en la compleja temática del paso de la República al Principado y resulta clave para comprender este proceso de transición de un poder estatal que opera negativamente marcando límites y coacciones, a

²⁹ El modelo retórico de Tito Livio también se refleja en la correspondencia de Plinio, donde encontramos los mismos topos. Aunque Plinio se esmera por diferenciar los ritos cristianos de los de las bacantes, la *religio/superstitio* es calificada como *amentia*, contrapuesta al culto romano, es *prava*, *immodica* y no dejan de filtrarse indicios de *flagitia*, *facinora*, *adulteria*. También el interrogatorio de Faecenia Hispala encuentra su paralelo en la carta de Plinio en el interrogatorio a las esclavas.

³⁰ La religión "organiza el alma" y transforma a los sujetos en ciudadanos autocontrolados y eficientes en el marco de la acción y la práctica cotidiana (Van Krieken 1990).

³¹ Estas definiciones tendrán su lugar en la cultura europea moderna, no sólo por la inclusión de ciertos textos en la educación sino también por la prolongada resonancia de los sistemas de pensamiento (Le Goff 1980).

un poder disciplinario-disciplinante que penetra en las mentes, las almas y los cuerpos, y que, en consecuencia, ejerce intolerancia hacia todo aquello que no se corresponde con las normas y prácticas que fortalecen y reproducen el orden social y político establecido.

La religión romana, encauzando y sometiendo las prácticas religiosas a formas sociales, colabora a la internalización de una disciplina y a enmarcar la acción en una racionalidad política. El estado republicano, ante el peligro, interviene y prohíbe un culto. El estado de Augusto aspira a no tener que recurrir a esto e intenta imponer un discurso, una visión que moldee y discipline a sus ciudadanos para que el prohibir ya no sea necesario. En este proceso de transición y consolidación del estado bajo Augusto la religión romana, su discurso y la escritura de su historia y de su represión encontrarán un lugar protagónico.

La prohibición de las bacanales nos lleva entonces a reflexionar sobre los límites de la tolerancia religiosa en relación con el disciplinamiento y el control social en el mundo romano. Sin duda este es un tema muy amplio que puede ser abordado desde diferentes perspectivas. Las investigaciones de Max Weber, Norbert Elias y Michel Foucault, han hecho del "disciplinamiento" un concepto fundamental, que contribuye a la internalización de las formas de dominio. A partir de allí, los estudios históricos de las últimas décadas han centrado su interés en el papel que cumple la religión como práctica social y sistema cultural en el proceso de disciplinamiento social moderno (Van Krieken 1990). La religión se mostró así como un terreno privilegiado para focalizar el estudio de la génesis de la sociedad europea moderna, pues, parafraseando a Bourdieu, ha jugado un rol fundamental en la génesis de ciertos *habitus* (Bourdieu 1991).³² Pero es posible tender un puente entre conceptos modernos y fuentes antiguas, pues la religión romana y su discurso, presente en los textos jurídicos, en la historia de Roma y en la poesía épica, tal como lo hemos visto en el caso de las bacanales, se presenta como un campo apropiado para estudiar la religión como dispositivo de encauzamiento de las costumbres, de disciplinamiento y control social. En este ámbito son comprensibles los límites a la tolerancia religiosa en el sistema politeísta romano, uno de esos límites es la prohibición concreta de las Bacanales en el 186 a.C., otro tipo de límite es la forma de recepción de este episodio por parte de Livio y Virgilo, que dos siglos después lo construyen nuevamente y lo convierten en un caso paradigmático.

³² Bourdieu habla de la religión como una de las "estructuras estructuradas dispuestas a actuar como estructuras estructurantes".

Ediciones

- Corpus Inscriptionum Latinarum, CIL I² 581, Berlin 1862 sqq.
- Remains of Old Latin IV, ed. E. H. Warmington, London 1940.
- Inscriptiones Latinae, Imagines 392, ed. A. Degrassi, Berlin 1965.
- Römische Inschriften, ed. L. Schumacher, Stuttgart 1988.
- T. Livius, Ab urbe condita, ed. J. Briscoe, Teubner, Stuttgart 1991.
- P. Vergili Maronis Opera, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1969.

Bibliografía

- Ando, C. (2003), *Roman Religion*. Edinburgh Readings on the Ancient World, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Becher, I. (1988), "Augustus und seine Religionspolitik gegenüber orientalischen Kulturen", en G. Binder (Ed.), *Saeculum Augustum II, Religion und Literatur*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 143-170.
- Blázquez, J. M. (1973), "El Edicto sobre las bacanales del año 186 antes de Jesucristo", *Jano* 63, pp. 105-108.
- Bloch, R. (1977), "La religión romana", en *Historia de las Religiones*, Henri-Charles Puech, México: Siglo XXI Ed., Vol. 3., pp. 224-289.
- Bömer, F. (1961-1963), *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Akad. D. Wiss. U. Lit., Abhandlungen geistes- und sozialwiss. Kl., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Bourdieu, P. (1991), *El sentido práctico*, Madrid: Ed. Taurus.
- Burke, P. (1978), *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid: Alianza Ed.
- Burkert, W. (1990), *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München: G.H. Beck.
- Cancik-Lindemaier, H. (1996), "Der Diskurs Religion im Senatsbeschuß über die Bacchanalia von 186 v.Ch. und bei Livius (B. XXXIX)", en H. Cancik (Ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion*, Festschrift für Martin Hengel, Band II *Griechische und Römische Religion*, Tübingen: J.C.B. Mohr, pp. 77-96.
- Christ, K. (1966), *Krise und Untergang der römischen Republik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- De Certeau, M. (1978), *La Escritura de la Historia*, México: Universidad Iberoamericana.
- de Robertis, F.M. (1955), *Il fenomeno associativo nel mondo romano. Dai collegi della repubblica alle corporazioni del basso impero*, Napoli: Libreria Scientifica ed.
- de Vries, J. (1961), *Keltische Religion*, Stuttgart: Reclam.
- Elias, N. (1987), "El cambiante equilibrio de poder entre los sexos. Un estudio sociológico procesual: el ejemplo del antiguo Estado romano", *Theory, Culture & Society* 4, pp 287-316.
- Elias, N. (1977), *El Proceso de la Civilización*, México: FCE.
- Foucault, M. (1977), *Historia de la Sexualidad I*, México: Siglo XXI Ed.
- Foucault, M. (1976), *Vigilar y Castigar*, México: Siglo XXI Ed..
- Fraenkel, E. (1932), "Senatus consultum de bacchanalibus", *Hermes* 67, 4, pp. 369-396.
- Gallini, C. (1970), *Protesta e integrazione ne la Roma antica*, Bari: Laterza.

- Gelzer, M. (1936), "Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius", *Hermes* 71, pp. 275-287.
- Gruen, E. (1990), *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden: Brill.
- Günter, R. (1964), "Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in der letzten zwei Jahrhunderten v.n.Z.", *Klio* 42, 1964, 209 ss.
- Keil, J. (1933), "Das sogenannte Senatus Consultum de Bacchanalibus", *Hermes* 68, pp. 306-312.
- Krause, W. (1936), "Zum Aufbau der Bacchanal-Inschrift", *Hermes* 71, pp. 214-220.
- Kupfer, K. (2004), "Anmerkungen zu Sprache und Textgattung des Senatus Consultum de Bacchanalibus (CIL I² 581)", *Glotta* 80, 1-4, pp. 158-192.
- Last, H. (1949), "Rome and the druids, a note", *JRS* 39, pp. 1-5.
- Latte, K. (1967), *Römische Religionsgeschichte*, München: G.H. Beck..
- Le Goff, J. (1974), "Las mentalidades: una historia ambigua", en J. Le Goff y otros, *Hacer la Historia III*, Barcelona: Ed. Laia, pp. 81-98.
- Levi, M.A. (1979), *Il tribunato della plebe*, Milano: Bibl. Storica Universitaria.
- Méautis, G. (1940), "Les aspects religieux de l'affaire des Bacchanales", *Mélanges Radet, REA* 42, pp. 476-485.
- North, J. (1979), "Religious Toleration in Republican Rome", en C. Ando, *Roman Religion*, Edinburgh, 2003: Edinburgh University Press, 199-219.
- Pailler, J.-M. (1988), *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C à Roma et en Italie: vestiges, images, tradition*, Roma: Bibliothèque des Écoles Françaises.
- Rüpke, J. (2001), "Polytheismus und Pluralismus", en A. Gotzmann, V.N. Makrides, J. Malik und J. Rüpke, eds., *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte*, Marburg: diagonal, pp. 17-34. .
- Syme, R. (1959), "Livius und Augustus", R. Klein (Hrsg.), *Prinzipat und Freiheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 169-255.
- Takács, S. A. (2000), "Politics and Religion in the Bacchanalian affaire of 186 B.C.E.", *Harvard Studies in Classical Philology* 100, pp. 301-310.
- Toynbee, A. (1965), *Hannibal's Legacy: The Hannibalic War's Effects on Roman Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Tarditi, G. (1954), "La questione dei bacchanali a Roma nel 186 a.C.", *Parola del Passato* 9, pp. 265-287.
- Van Krieken, R. (1990), "The Organisation of the soul: Elias and Foucault on discipline and the self", *Archives Européennes de Sociologie*, 31 (2).
- Veyne, P. (1990), "Familia y amor durante el Alto Imperio Romano", en P. Veyne y otros, *Amor Familia Sexualidad*, Barcelona: Ed. Argot.
- Wachter, R. (1987), *Altlateinische Inschriften, Sprachliche und epigraphische Untersuchungen zu den Dokumenten bis etwa 150 v.Chr.* Frankfurt a.M./Bern: Lang.
- Walsh, P. G. (1996), "Making a drama out of a crisis. Livy on the Bacchanalia", *Greece&Rome*, Vol xliii, Nr. 2, pp. 188-203.
- Weber, M. (1922), *Economía y Sociedad*, México: F.C.E.